



HAL
open science

Isaac Papin (1657-1709) Itinéraire d'un humaniste réformé, de l'École de Saumur au jansénisme

Thomas Guillemain

► **To cite this version:**

Thomas Guillemain. Isaac Papin (1657-1709) Itinéraire d'un humaniste réformé, de l'École de Saumur au jansénisme. Histoire. Université d'Angers, 2015. Français. NNT : . tel-02544063

HAL Id: tel-02544063

<https://univ-angers.hal.science/tel-02544063>

Submitted on 15 Apr 2020

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.

Thèse de Doctorat

Thomas GUILLEMIN

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université d'Angers
sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans*

École doctorale : *Sociétés Cultures Échanges*

Discipline : *Histoire*

Spécialité : *Histoire moderne*

Unité de recherche : *Centre de Recherches Historiques de l'Ouest – UMR 6258*

Soutenue le *4 décembre 2015*

Thèse N° : *79605*

Isaac Papin (1657-1709)

Itinéraire d'un humaniste réformé, de l'École de Saumur au jansénisme

JURY

Rapporteurs : **Yves KRUMENACKER**, Professeur des Universités, Université Jean Moulin-Lyon III
Antony MCKENNA, Professeur des Universités, Université Jean Monnet-Saint-Etienne

Examineurs : **Hubert BOST**, Directeur d'Études, École Pratiques des Hautes Études, Paris
Yves KRUMENACKER, Professeur des Universités, Université Jean Moulin-Lyon III
Antony MCKENNA, Professeur des Universités, Université Jean Monnet, Saint-Etienne
Michel NASSIET, Professeur des Universités, Université d'Angers
Maria-Cristina PITASSI, Professeur ordinaire, Institut de l'Histoire de la Réformation, Genève

Directeur de Thèse : **Didier BOISSON**, Professeur des Universités, Université d'Angers

À la mémoire de Jean-Marie

Pour mes parents

Permettez-moi de vous dire que c'est là ma méthode, de commencer par le raisonnement et de finir par l'autorité.

Isaac Papin à Auguste Testard, 12 septembre 1684

REMERCIEMENTS

« Vous verrez, il y a un peu de théologie, un peu de philosophie, ça devrait vous plaire ! ». En me proposant ainsi de travailler sur Isaac Papin, Didier Boisson a vu juste. Ma reconnaissance envers mon directeur est donc double, d'une part pour m'avoir suggéré ce sujet, d'autre part pour avoir suivi, toujours avec attention et perspicacité, l'évolution parfois tortueuse de mon travail. Qu'il trouve ici l'expression de ma gratitude. Mes années de master ont été accompagnées par Hugues Daussy, que je remercie pour ses précieux conseils lors de mon apprentissage du métier d'historien.

Heureux concours de circonstances, j'ai rencontré Roger Zuber dès le premier jour de mes investigations, rue des Saint-Pères. Son soutien constant a été source de motivation et je le remercie d'avoir toujours porté un regard bienveillant sur mes recherches. Papin n'aurait pas été celui qu'il a été sans Claude Pajon, son oncle. Il en va de même pour cette thèse : sans celle d'Albert Gootjes, elle aurait eu une autre destinée. Je suis éternellement redevable à Albert, qui m'a permis d'accéder à de nombreux inédits de Pajon. Je lui suis tout autant reconnaissant pour nos discussions qui m'ont permis de ne pas me noyer dans les rouleaux théologiques de mon sujet. Les pages qu'on va lire ont également bénéficié des précieux conseils d'Hubert Bost, d'Olivier Fatio et de Pierre-Olivier Léchet. Je les remercie infiniment d'avoir lu, écouté et amendé mes hypothèses de non théologien.

Christian de Valence a été le fidèle *alter ego* de mes enquêtes orléanaises : son active et joyeuse collaboration est l'un des meilleurs souvenirs de mes escapades archivistiques. Par ailleurs, ma dette est immense envers Julien Léonard, qui a relu l'essentiel de ce travail avec diligence et attention. Ses conseils avisés m'ont permis d'éviter de malencontreux écueils. Christian-Louis Thomas a également relu une partie de ces pages et je l'en remercie, lui qui a noté mes premières dissertations de collégien.

Les bibliothécaires et archivistes des centres de conservation où j'ai traqué les reliques papiniennes m'ont permis de travailler dans d'excellentes conditions. Sans eux, certains documents m'auraient échappé. Je remercie particulièrement Florence Poinsot et Sophie Vié (Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français) ainsi qu'Anne-Cécile Tizon-Germe et Valérie Caro (Archives départementales du Loir-et-Cher). La quête des livres ayant appartenu à Papin et à Desmahis, dans les fonds anciens des bibliothèques municipales de Blois et d'Orléans, n'a pas été une mince affaire. Dans les deux cas, mes remerciements ne sont que peu de choses comparés à l'aide active que m'ont respectivement apporté Bruno Guignard et Sophie Troubnikoff et Romuald Goudeseune, Marie Maignaud, Olivier Morand et toute l'équipe du fonds ancien, ainsi qu'Anne Monginoux, dont je tiens ici à saluer la mémoire.

Je remercie également Dominique Avon, Ewa Bordas, Herbert Breger, Nicolas Breton, Luc Daireaux, Nicolas de Lacoste, Margreet Dieleman, Hervé Finous, Jean-Paul Fontaine, Thomas Grappy, Martin Greig, Guillaume Lemonnier, Raffaella Leopardi, Michel Lopes, Frédéric Lunel, Antony McKenna, Elena Muceni, Marie-Thérèse Notter, Stéphanie Plantier,

Kevin Trehuedic, Lenny Wolters. Tous ont, d'une manière ou d'une autre, apporté leur pierre à cet édifice, tout comme Théophile et Pierre.

Mes parents m'ont toujours soutenu, y compris durant ces années papiniennes. Mon père a relu l'intégralité de ces pages : les erreurs et fautes de frappe encore présentes sont miennes. Enfin, Violaine sait que sans son soutien, sa patience et son affection, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Nous avons bénéficié d'une bourse « Eole » du Fonds Franco-néerlandais lors de notre séjour de recherches aux Pays-Bas (Utrecht et Leeuwarden).

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

A.D. ; A.M. ; A.N. : Archives départementales ; Archives municipales ; Archives nationales

B.G.-A.T. : Bibliothèque de Genève-Archives Tronchin

B.M. : Bibliothèque municipale

B.n.F. ; F.fr. ; N.a.f. ; N.a.l. : Bibliothèque nationale de France ; Fonds français ; Nouvelles acquisitions françaises ; Nouvelles acquisitions latines

B.P.F. : Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français

U.P.R. : Het Utrechts Archief, Collection Port Royal

E.T. : *Essais de théologie sur la providence et la grâce*, Francfort, Frédéric Arnaud, 1687.

F.R. : *La foy réduite à ses justes bornes et renfermée dans ses véritables principes*, Rotterdam, Reiner Leers, 1687.

V.S. : *La vanité des sciences*, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688.

T.P. : *La Tolérance des protestans et l'autorité de l'Église*, Paris, Paris, Vve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692.

D.V. : *Les deux voies opposées en matière de religion, l'examen particulier et l'autorité*, Liège, Françoise Hoyoux, 1713.

Recueil I, II ou III : *Recueil des ouvrages composés par feu M. Papin, en faveur de la religion...*, Paris, Vve L. Guérin et H.-L. Guérin, 1723, 3 t.

Histoire : Anne VIARD-PAPIN, *Histoire abrégée de la vie, de la conversion et de la mort de feu Monsieur Papin*, in Isaac PAPIN, *Recueil des ouvrages...*, t. 1, p. lxiv-cviii.

Pour les citations bibliques, nous renvoyons pour les parties protestante et catholique respectivement à *La Sainte Bible qui contient le Vieux et le Nouveau Testament*, (trad. de Robert OLIVETAN revue par les pasteurs de Genève, Amsterdam, Louys et Daniel Elzevier, 1669) et *La Bible* (trad. de Louis-Isaac LEMAÎTRE DE SACY, Paris, Robert Laffont, 1990).

B.S.H.P.F. : *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*

Claude Pajon : ALBERT GOOTJES, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur. The First Controversy over Grace*, Leiden, Brill, 2014.

Correspondance : Pierre BAYLE, *Correspondance*, éd. collective en cours, 12 vol., Oxford, Oxford Foundation, 1999-2015. Nous citons la version en ligne (<http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr>) pour les 7 premiers volumes en mentionnant seulement le n° de la lettre.

D.C.T. : Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

D.P.R. : Jean LESAULNIER et Antony MCKENNA (dir.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2004.

E.P. : Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Epistolario : Jean LE CLERC, *Epistolario*, éd. Mario SINA, Firenze, Leo Olschki Editore, 1987 vol. 1.

F.P. 1 à 10 : Eugène et Émile HAAG, *La France protestante*, Paris, Cherbulliez, 1846-1858, 10 vol.

L.R.A.G., vol., n° : *Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, vol. II à VI, n° notice individuelle

« *Metafisica* » I / II : Mario SINA, « *Metafisica e teologia in alcune lettere inedite di Isaac Papin I : Il rapporto tra fede religiosa et conoscenza metafisica* » et « *II : l'ordine della sapienza divina* », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 94 (2002/1), p. 89-134 et (2002/3), p. 491-556.

Nouveau Dictionnaire Jurieu / Pajon / Papin : Jacques-Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau dictionnaire historique et critique, pour servir de supplément ou de continuation au dictionnaire historique et critique de Bayle*, Amsterdam, Chatelain 1750, vol. 2 : « *Jurieu Pierre* », p. 58-82 ; vol. 3 : « *Pajon Claude* », p. 5-17 ; « *Papin Isaac* », p. 28 à 35.

« *Papiers* » : Roger ZUBER, « *Papiers de jeunesse d'Isaac Papin* », *B.S.H.P.F.*, 120 (1974/1), p. 107-143.

a.n. : acte notarié ; l.a.s. : lettre autographe signée ; ms : manuscrit

n. : note ; n.i. : individu non identifié ; n.p. : non paginé

s.d. ; s.l. ; s.n. : sans date ; sans lieu ; sans nom

Les adresses numériques auxquelles nous renvoyons étaient toutes valides le 23 septembre 2015.

INTRODUCTION

Un homme qui croit est curieux.

Jacques Vaché à André Breton, 18 août 1917¹

« La majorité des Français pensaient comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution »². Paul Hazard résume ainsi la thèse centrale de son grand-œuvre de 1935, fondateur pour l'histoire intellectuelle de l'âge classique, *La crise de la conscience européenne*. Il identifie trois foyers à l'origine de cette crise : la nouvelle philosophie, la révolution scientifique et la nouvelle critique textuelle. Le sens que donne P. Hazard à cette période est sans équivoque quand on lit sa conclusion : « Totale, impérieuse et profonde, elle prépare à son tour, dès avant que le dix-septième siècle soit achevé, à peu près tout le dix-huitième siècle. La grande bataille des idées a eu lieu avant 1715, et même avant 1700 »³. Cette crise se situe donc lors d'une période charnière de l'époque moderne, entre « l'âge classique et les Lumières »⁴ et occupe les années 1680-1715 « où des génies se nomment Spinoza, Bayle, Locke, [...] Bossuet [et] Leibniz, à ne rappeler que les plus grands »⁵. Né en 1657 et mort en 1709, Isaac Papin, l'homme dont ces pages vont retracer la biographie intellectuelle, fut, d'une manière ou d'une autre, lié à ces « génies ». D'ailleurs, sans qu'il le mentionne nommément – et pour cause ! –, Papin se glisse dans le livre de P. Hazard. Évoquant les évolutions de la théologie protestante – qu'il résume par la formule « la Réforme continue à se réformer »⁶ –, dans son chapitre « Hétérodoxie », après avoir mentionné Faust Socin et Isaac d'Huisseau, il écrit : « Papon, gendre d'Isaac d'Huisseau, ayant recueilli l'hérésie, Paponistes et Anti-paponistes se déchirent ; il n'est pas de synode qui tienne contre les progrès de l'esprit socinien »⁷. Qu'on nous autorise à corriger le grand historien belge. Il faut lire : « Papin, neveu

¹ Jacques VACHÉ, *Lettres de guerre*, Paris, Éric Losfeld, 1970, p. 57.

² Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie, 1935, t. I, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 470.

⁴ Hubert BOST, *Théologie et Histoire. Au croisement des discours*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999, p. 18.

⁵ Paul HAZARD, *La crise de...*, *op. cit.*, p. 471.

⁶ *Ibid.*, p. 98. Est-ce une paraphrase (in)consciente de Bayle ? Dans son article consacré à une figure centrale dans la biographie du Papin calviniste, John Cameron, Bayle écrit en effet : Cameron « avouoit à ses amis fort franchement qu'il trouvoit dans l'Église réformée beaucoup de choses à réformer tout de nouveau » (Pierre BAYLE, « Cameron (Jean) », *Dictionnaire historique et critique C – G.*, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, t. I, 2^e partie p. 751, *in-corp.*). Hubert Bost a déjà souligné que Hazard « semble même parfois [lire] l'époque qu'il étudie à travers le prisme que les écrits bayliens lui tendent » (Hubert BOST, *Un « Intellectuel » avant la lettre : le journaliste Pierre Bayle (1647-1706)*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1994, p. 163).

⁷ *Ibid.*, p. 97.

de Pajon, lui-même proche de d'Huisseau »¹. Au-delà de cette faute tout à la fois comique et doublement révélatrice – du statut de *minor* de Papin et, involontairement, des liens entre ces trois théologiens – Papin incarne un fait capital. Il réalise précisément le chemin inverse à celui décrit par P. Hazard : défenseur de la tolérance, il se convertit finalement au catholicisme entre les mains de Bossuet en 1690 et écrit contre « la tolérance des protestans ». Nous parlerons ainsi de deux Papin, l'un calviniste, l'autre catholique.

a. Cadre historiographique

Est-ce à dire que la thèse de *La crise de la conscience européenne* n'est pas valide ? L'affirmer d'emblée et à partir d'un seul cas serait bien téméraire. Au-delà des critiques et remises en cause apparues peu après 1935, à partir des années 1980, plusieurs spécialistes de l'histoire intellectuelle de l'époque moderne ont proposé une lecture compréhensive du livre de Paul Hazard², par lesquelles il convient de commencer. Paul Vernière a, le premier, souligné combien, en réalité, la notion même de « crise de la conscience européenne » était peut-être d'abord révélatrice du sentiment de Paul Hazard sur sa propre époque³. Dans sa thèse consacrée à Pierre Bayle, Hubert Bost montre comment l'historien belge fait de Bayle à la fois la cause et le symptôme de la crise dont il établit l'existence⁴, soulignant ainsi les limites de la thèse de la « crise de la conscience européenne » en même temps que l'ambiguïté du rapport de P. Hazard à la figure de Bayle. Dans la continuité de P. Vernière, Jean Mesnard soulignait dès 1984 la problématique des limites posée par le cadre temporel de l'ouvrage : « 1680-1715 » certes, mais en réalité, P. Hazard prend des « libertés avec la chronologie »⁵. Il souligne que l'historien belge a donné la part belle aux auteurs qui personnifient l'idée de crise (Bayle, Simon) et a laissé dans l'ombre, voire disqualifié ceux qui attestent les continuités avec la période antérieure à 1680 (Bossuet, Mabillon, Leibniz, mais Jurieu pourrait également être cité)⁶. Avant P. Vernière, J. Mesnard et H. Bost, nombreux sont les auteurs qui, tout en y

¹ Notons que dans la réédition chez Fayard (1969, reprise une première fois en 1989 puis une seconde fois en version poche), nulle correction n'a été faite de ce « j » devenu « p » dont Hazard n'est peut-être pas lui-même responsable. Remarquons en outre que la mention du genre fait apparaître un quatrième acteur fondamental, d'ailleurs toujours confiné au rôle de l'oublié de l'histoire : Paul Testard. Pajon fut son genre posthume, après avoir été son élève et fils spirituel (voir *infra*, p. 117).

² À notre connaissance, la seule étude de synthèse sur Paul Hazard, dépassant le simple article, figure sous la plume de Giuseppe Riciperati (*Frontiere e Limiti della Ragione. Dalla Crisi della Coscienza Europea all'Illumi*, Torino, Utet, 2006, 379 p., chap. II « L'uomo che inventò la crisi della coscienza europea » et chap. VI « Rileggendo Paul Hazard e Franco Venturi. Gli spazi italiani e la rivoluzione francese »).

³ Paul VERNIÈRE, « Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne ? », in *Lumières ou clair-obscur. Trente essais sur Diderot et quelques autres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 [article de 1981], p. 173-174. En mai 1935, Edmund Husserl prononce à Vienne une conférence intitulée « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale » (voir Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Meiner Verlag, 1996, 119 p.). De manière significative, la thèse de P. Hazard a pu apparaître pertinente aux historiens de la littérature du premier XX^e siècle (voir Henri BÉHAR et Pascaline MOURIER-CASILE, « L'Europe surréaliste ou la crise de la conscience européenne au XX^e siècle », in *L'Europe surréaliste*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994, p. 12 ; Alain DUNEAU, « Giraudoux sismographe : Argos européen ou la crise de la conscience européenne dans *Electre* » (in Sylviane COYAULT (dir.), *Giraudoux européen de l'entre-deux-guerres*, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2008, p. 247-270).

⁴ Hubert BOST, *Un « Intellectuel » avant...*, *op. cit.*, p. 163-185.

⁵ Jean MESNARD, « La crise de conscience européenne : un demi-siècle après Paul Hazard », in Louise GODARD DE DONVILLE (dir.), *De la mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes : un monde nouveau ?*, Marseille, C.M.R., 1984, p. 185-198, repris sous le titre « La Crise de la conscience européenne : un maître livre à l'épreuve du temps », in *La Culture du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 630.

⁶ *Ibid.*, p. 623-629. La place accordée à Bayle et Simon s'exprime idéalement dans les deux pages que P. Hazard leur consacre en conclusion de son ouvrage (Paul HAZARD, *La crise de...*, *op. cit.*, p. 467-468).

faisant référence, ont décliné et/ou remis en cause la thèse de Paul Hazard, voire proposé de nouveaux paradigmes.

Les déclinaisons opèrent soit un déplacement thématique – d'européenne, la conscience devient protestante chez Pierre Chaunu¹ et Jacques Solé², concerne la rhétorique jésuite sous la plume de Marc Fumaroli³ – soit des changements d'échelle – la crise de conscience est d'abord celle d'un individu, en l'espèce Robert Challe, qui apparaît ainsi comme « témoin idéal » de la période considérée par Paul Hazard⁴. Au-delà des déclinaisons, les critiques sont de différentes sortes. La première propose un déplacement chronologique. Une première hypothèse situe la crise de la conscience européenne non au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, mais plutôt dans la première moitié du XVII^e siècle : cette alternative relativement répandue est due à Robert Lenoble⁵, notamment suivi par Paul Dibon⁶ et Jean-Robert Armogathe⁷. Seul Jonathan Israel défend une seconde solution en situant la crise de la conscience européenne entre 1650 et 1680 : comme il opère en réalité un changement de paradigme dans lequel Papin figure, nous y reviendrons ultérieurement. La seconde critique est celle de la négation de la thèse de P. Hazard en elle-même. En 1984, René Pommeau et Jean Ehrard se demandent s'il existe, « aux alentours de 1700, une conscience européenne »⁸ en même temps que Jean Mesnard souligne que l'Europe est une « notion fondamentale [de l'ouvrage mais] quasi insaisissable » et plutôt aurait-il fallu parler de République des Lettres, qui est « exactement le monde étudié par P. Hazard »⁹. John McManners dès 1961¹⁰, Georges Gusdorf en 1969¹¹, Jacques Solé en 1972¹², Paul Vernière en 1981¹³, Jean Mesnard¹⁴ et Élisabeth Labrousse¹⁵ en 1984, Tulio Gregory¹ ainsi que Léonard Burnand et Adrien

¹ Pierre CHAUNU, « Les crises au XVII^e siècle de l'Europe réformée », *Revue historique*, 462 (1965), p. 48 (texte repris in *Rétrohistoire*, Paris, Economica, 1985, 1028 p.).

² Jacques SOLÉ, « Religion et méthode critique dans le « Dictionnaire » de Bayle », in Bruno NEVEU (dir.), *Religion, érudition et critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 72.

³ Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002 [1980], p. 354.

⁴ Frédéric DELOFFRE, « Une crise de conscience exemplaire à l'orée du siècle des Lumières : le cas de Robert Challe », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 192, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, p. 1063-1071 et « Une culture « seiziémiste » au siècle des Lumières : le cas de Robert Challe », C. TOLTON et Victor GRAHAM (dir.), *Crossroads and Perspectives*, Genève, Droz 1986, p. 231-246, texte où figure l'expression de « témoin idéal ».

⁵ Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1943, p. 614-615.

⁶ Paul DIBON, « Histoire des idées au XVII^e siècle » [séminaire consacré à la « la crise du milieu du siècle, 1641-1666 »], in *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques*, (1977-1978), p. 835.

⁷ Jean-Robert ARMOGATHE, « Préface » à Tullio GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 9-10 et Jean-Robert ARMOGATHE, « Les nouvelles données de la conscience chrétienne », in Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du christianisme des origines à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, vol. 2, p. 165.

⁸ René POMMEAU et Jean ERHARD, *Histoire de la littérature française. De Fénelon à Voltaire*, Paris, Arthaud, 1984, p. 13.

⁹ Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit., p. 626.

¹⁰ John MCMANNERS, « Paul Hazard and the « Crisis of the European Conscience » », *The Journal of the Sydney University Arts Association*, 2 (1962/2), p. 73-86.

¹¹ Georges GUSDORF, *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969, t. II, p. 113.

¹² Jacques SOLÉ, « Crise de conscience ou révolution de la pensée religieuse en Europe occidentale à la fin du XVII^e siècle », *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, IV, 1972, p. 85-90.

¹³ Paul VERNIÈRE, « Peut-on parler... », art. cit.

¹⁴ Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit.

¹⁵ Recensant la biographie de Jean-Robert Chouet due à Michael Heyd, Élisabeth Labrousse remarque que cette étude « conduit à nuancer sérieusement la notion de « crise de conscience » si brillamment proposée autrefois par Paul Hazard, et à mesurer combien souvent les Lumières ont procédé sans douleur de l'idéologie antérieure »

Paschoud² en 2010, Antony McKenna en 2009³, 2012⁴ et 2015⁵, contestent tous l'idée de crise. Pour John McManners, d'une part, « vue depuis les centres protestants plutôt que depuis Paris, libérée du mythe anachronique d'une guerre entre religion et science [...] et vue comme un prélude à des Lumières plus complexe, la « crise de la conscience européenne » [...] est décrite de manière plus appropriée comme une fermentation à l'intérieur d'un *milieu* intellectuel Chrétien que comme une attaque corrosive de l'extérieur »⁶. D'autre part, il observe que la crise de la conscience européenne peut être décrite comme « une connexion de pures tensions intellectuelles »⁷. J. Mesnard, qui ignore l'article de J. McManners, propose également de substituer à la notion de « crise » celle de « tension »⁸ entre éléments révolutionnaires et principes de stabilité.

Cette remise en cause de l'idée de crise s'articule à un intérêt pour la problématique du temps long en histoire intellectuelle et histoire religieuse. Toutefois, comme chez Paul Hazard, cette perspective rejoint la question centrale de l'origine des Lumières du XVIII^e siècle. Le plus généralement, cette approche par grandes phases chronologiques développe la thèse des origines multiples des Lumières. En 1967, malgré une approche datée, parfois à la limite de la caricature⁹, Hugh Trevor-Roper souligne que le moment identifié par P. Hazard est reconnu par les philosophes des Lumières – Voltaire et Gibbon en l'occurrence – comme une étape de leur généalogie¹⁰. Son titre, *De la Réforme aux Lumières*, témoigne de son approche par la longue durée qui l'amène à souligner la nécessité pour l'historien d'être attentif aux influences croisées dans l'histoire des idées. Selon lui, l'influence du calvinisme sur les Lumières du XVIII^e siècle est indéniable. En 1972, dans son article « Crise de conscience ou révolution de la pensée religieuse en Europe occidentale à la fin du XVII^e siècle ? »¹¹, Jacques Solé affirme : « dans la mesure où elles sont marquées par les triomphes de l'esprit critique, l'acceptation des conquêtes de la science et la découverte d'un certain relativisme, les Lumières ont manifestement leur origine principale dans le christianisme de la fin du XVII^e siècle dont la « crise » intellectuelle fut, en fait, l'expression de la plus féconde des recherches »¹². Il souligne

(Élisabeth LABROUSSE, « Michael Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment. Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva* », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39 (1984/1), p. 178).

¹ Tullio GREGORY, *Genèse de la...*, *op. cit.*, p. 61, voir également p. 37.

² Léonard BURNAND et Adrien PASCHOUD (dir.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières, 1680-1715*, Paris, Honoré Champion, 2010, 4^e de couverture.

³ Antony MCKENNA, « Conclusion », in *Le doute philosophique : philosophie classique et littérature clandestine*, *La lettre clandestine*, 10 (2001), p. 133.

⁴ « Ce n'est donc pas une crise de conscience soudaine et tardive, mais une crise à long terme dans laquelle Montaigne, Descartes, Gassendi, Malebranche, Spinoza et Bayle ont joué un rôle capitale » (Antony MCKENNA, « Conclusion », in Philippe FRÉCHET (dir.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse, Aracharsis, 2012, p. 350).

⁵ Antony MCKENNA, « Controverses religieuses et naissance de la République des lettres », in Luc FOISNEAU (dir.), *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle-Acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 77-83. Nous remercions Monsieur McKenna de nous avoir communiqué son texte).

⁶ John MCMANNERS, « Paul Hazard and... », art. cit., p. 78 et 80, nous traduisons.

⁷ *Ibid.*, p. 84, nous traduisons.

⁸ Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit., p. 630.

⁹ Au XVII^e siècle, Saumur est arminienne et au XVIII^e, Genève socinienne (voir Hugh TREVOR-ROPER, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, p. 252 et 255). Dès la parution de l'ouvrage, ses limites avaient été soulignées (voir Roger STAUFFENEGGER, « Hugh R. Trevor-Roper. De la Réforme aux Lumières », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 162 (1973) p. 99-100).

¹⁰ Hugh TREVOR-ROPER, *De la Réforme...*, *op. cit.*, p. 243-244.

¹¹ Jacques SOLÉ, « Crise de conscience... », art. cit., p. 85-90.

¹² *Ibid.*, p. 88-89. Il insiste donc sur le temps long, question qu'il approfondit dans *Les Mythes chrétiens, de la Renaissance aux Lumières* (Paris, Albin Michel, 1979, 302 p.).

la nécessité de s'intéresser à deux phénomènes conjoints : d'une part « les relations ayant existé entre les courants novateurs de la pensée scientifique et philosophique du temps et la foi religieuse »¹ et d'autre part les « débats internes entre chrétiens »². Tout comme J. Solé, P. Vernière insiste sur la « souplesse et la puissance d'adaptation de la pensée dite traditionnelle » à la nouvelle philosophie³ et Maria-Cristina Pitassi fait écho à ces remarques en soulignant les « origines probablement plus lointaines que ne le pensait Hazard »⁴ de la crise de conscience européenne. Pour la période située entre 1680-1715, Jean Mesnard identifie quant à lui trois tendances importantes : « le progrès de la critique »⁵, « l'épanouissement remarquable de la pensée protestante »⁶ et « dans la conception de l'humanité, [...] le passage de l'un au divers »⁷ dont il souligne les origines au cours du siècle écoulé. Dans un même mouvement, Antony McKenna observe la complexité de la « crise philosophique et religieuse majeure », insistant sur le fait que « les sources de la crise de la théologie rationaliste et de l'apologétique chrétienne sont à la fois internes et externes »⁸. Ainsi, en 2010, deux auteurs se répondent en consacrant la refonte de la thèse originelle de P. Hazard : dans son chapitre « De la Réforme aux Lumières » de *l'Histoire générale du christianisme* qu'il co-dirige, Jean-Robert Armogathe affirme que « la crise de la conscience européenne décrite par Paul Hazard [...] est une crise de la conscience chrétienne »⁹ tandis que Daniela Solfaroli Camillocci décline la formule de 1935 en « crise de la « conscience confessionnelle » européenne »¹⁰. En insistant sur le temps long, ces reconfigurations font en partie écho à la thèse de la « crise de la foi du XVII^e siècle » de Hartmut Lehmann, qui estime qu'il existe une « crise structurelle de la société et de la culture [dans] presque tous les pays d'Europe [entre] 1600-1620 et 1720-1740, avec des attitudes spirituelles et religieuses spécifiques, et des problèmes socio-psychologiques spécifiques »¹¹. Cependant, quoi qu'il en soit de cet élargissement des perspectives pour appréhender la notion de crise, Hubert Bost souligne que « malgré ses faiblesses et ses raccourcis méthodologiques, l'intuition qui parcourt les pages de P. Hazard reste valable. [...] Ce qui reste pertinent, c'est précisément qu'au-delà des notions qu'il a élaborées, Hazard a perçu qu'un puissant

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 87. Sujet que J. Solé explore en 1985 (voir *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Paris, Aux amateurs du livre, 1985, 4 t., 1928 p.) et dont il donne une version synthétique sous le titre suivant : *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1997, 196 p.

³ Paul VERNIÈRE, « Peut-on parler... », art. cit., p. 180-181.

⁴ Maria-Cristina PITASSI, « De la censure à la réfutation. L'Académie de Genève », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988/2), p. 153.

⁵ Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit., p. 633.

⁶ *Ibid.*, p. 634.

⁷ *Id.*

⁸ Antony MCKENNA, « Conclusion », in *Le doute philosophique...*, art. cit., p. 134. Voir également *id.*, *De Pascal à Voltaire. Le rôle de Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, notamment la conclusion, vol. 2, p. 912 et *id.*, « *Deus absconditus* : quelques réflexions sur la crise du rationalisme chrétien entre 1670 et 1740 », in Maria-Cristina PITASSI (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 13-28

⁹ Jean-Robert ARMOGATHE, « De la Réforme aux Lumières », in Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 445.

¹⁰ Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », in Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI et Maria-Christina PITASSI (dir.), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Firenze, Leo S. Olschki, 2010, p. XIX.

¹¹ Hartmut LEHMANN, « La crise religieuse du XVII^e siècle », in Anne LAGNY (dir.), *Les piétisme à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Lille, Presses Universitaire du Septentrion, 2001, p. 57-67, l'article étant un réflexion de synthèse critique sur son ouvrage paru en 1980 *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*.

mouvement intellectuel traversait l'Europe dans les trente-cinq dernières années du règne de Louis XIV »¹.

En 1981, l'histoire intellectuelle du XVII^e siècle voit apparaître un nouveau paradigme sous la plume de Margaret Jacob : les Lumières radicales, ou *Radical Enlightenment*². En 1987, celle-ci « revisite Hazard »³ à l'aune de sa thèse qui fait apparaître un double courant au sein des Lumières : les « Lumières modérées », royalistes, déistes sans être nécessairement antichrétiennes et newtoniennes ; les Lumières radicales, qui sont panthéistes, matérialistes et républicaines. D'après M. Jacob, les secondes émergent entre l'Angleterre et la Hollande grâce à deux révolutions, l'une politique⁴ et l'autre scientifique⁵ où les Anglais jouent un rôle moteur. Dans les mouvements qui apparaissent comme gravitant autour des Lumières radicales, M. Jacob remarque l'existence d'une « internationale Protestante »⁶ dont elle souligne la crise, résultant selon elle du « rationalisme calviniste. [...] Ce qui est central dans la crise protestante, c'est le *mélange*, l'interaction, en réalité la fusion de ces impulsions contradictoires en apparence seulement »⁷. Jonathan Israel remet clairement en cause les thèses de P. Hazard et M. Jacob tout en reconnaissant leur importance historiographique respective en publiant, en 2001, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*⁸ puis, en 2006, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of man 1670-1752*⁹. Il propose de déplacer la notion de « crise de la conscience européenne » à la période 1650-1680¹⁰, faisant ainsi écho à la thèse de R. Lenoble quoiqu'avec une perspective différente. Elle désignerait la première étape fondatrice de sa propre version de la thèse du « *Radical Enlightenment* » caractérisée par un recentrement spinoziste : selon J. Israel, les Lumières radicales sont un

¹ Hubert BOST, « Protestantisme et « crise de la conscience européenne » : autour de Pierre Bayle », in Louis CHÂTELLIER, Claude LANGLOIS et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Lumières, religions et laïcité*, Paris, Riveneuve, 2009, p. 12-13. Voir également Hubert BOST, « Pierre Bayle et la contribution du protestantisme à la « crise de la conscience européenne » », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses*, 114 (2005-2006), p. 346-352 et « Pierre Bayle et la contribution du protestantisme à la « crise de la conscience européenne » : le *Dictionnaire historique et critique* lu à travers les *Éclaircissements* de la 2^e édition (1702) », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses*, 115 (2006-2007), p. 299-302.

² Margaret JACOB, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, and Republicans*, London, G. Allen and Unwin, 1981, 312 p., version française *Les Lumières radicales. Panthéistes, Franc-maçons et Républicains*, Marseille, Ubik, 2014, 389 p.

³ Margaret JACOB, « The crisis of the European Mind : Hazard revisited », in Phyllis MACK et Margaret JACOB (dir.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honour of H. G. Koenigsberger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 251-272.

⁴ *Ibid.*, p. 255-262.

⁵ *Ibid.*, p. 262-272.

⁶ *Ibid.*, p. 260, en français dans le texte.

⁷ *Ibid.*, p. 260-261, en français dans le texte. En 2004, Charles Porset écrit lui aussi un « Hazard revisité » dans lequel il identifie deux influences possibles de la thèse de 1935. S'il ignore l'article de Margaret Jacob, il dresse dans une seconde partie un bilan historiographique à partir de Vernière, Pommeau et Ehrard, Mesnard et McKenna (voir *infra* pour ce dernier) (Charles PORSET, « Hazard revisité. Y a-t-il une charnière XVII^e-XVIII^e siècle ? », in Jean DAGEN et Philippe ROGER (dir.), *Un Siècle de deux cents ans ? Les XVII^e-XVIII^e siècles : continuités et discontinuités*, Paris, Desjonquères, 2004, p. 127-144).

⁸ Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 862 p., version française, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Amsterdam, 2005, 935 p.

⁹ Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 983 p. Un troisième volet existe, portant sur la seconde moitié du XVIII^e siècle : *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 1100 p.

¹⁰ Jonathan ISRAEL, *Les Lumières radicales...*, *op. cit.*, p. 39-48.

mouvement uni et cohérent à l'échelle européenne, dont le cœur bat en Hollande¹ puisque sa clé est le spinozisme, définie comme « l'unité du panthéisme, du démocratism rigoureux et de la critique non moins rigoureuses des religions »². Au plan chronologique, il identifie la période 1680-1730 comme celle des « nouvelles controverses »³. Un détour par les réactions à la thèse de J. Israel⁴ est nécessaire : au-delà de l'apport majeur d'une érudition unanimement saluée et d'une thèse novatrice, plusieurs spécialistes d'histoire intellectuelle ou d'histoire de la philosophie⁵ ont souligné deux problèmes principaux⁶. Le premier est déjà apparu dans les critiques formulées envers P. Hazard : l'origine interne de la crise du christianisme. Antoine Lilti résume ainsi cette idée : « le grand ressort de la sécularisation européenne ne se trouverait pas à l'extérieur de la pensée chrétienne, mais en son sein. La modernité n'est plus le geste éclatant de la rupture radicale, mais un patient travail de la tradition contre elle-même »⁷. Le second concerne la définition du spinozisme retenue par J. Israel, qui ne concorde pas avec l'ensemble des idées de Spinoza⁸. D'où le titre provocateur de Pierre-François Moreau,

¹ Un an après la parution du livre d'Israel, Martin Muslow publie *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720* (Hamburg, F. Meiner, 2002, 514 p.). Il insiste notamment sur l'idée de l'éclectisme des premières Lumières radicales allemandes, notamment par le concept de « Lumières arminiennes » au sein desquelles figurent plusieurs huguenots en exil, notamment Jacques Souverain (p. 45-50, 93-95 et 261-270).

² Pierre-François MOREAU, « Spinoza-est-il spinoziste ? », in Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ?*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 292.

³ André TOSEL, « A la clarté des Lumières radicales », *La pensée*, 358 (2009/2), p. 19.

⁴ Au-delà de l'opposition frontale entre Jacob et Israel : voir la critique de la vision « idéaliste » du second selon la première (Margaret Jacob, « Les Lumières radicales », in *ibid.*, p. 29-35, cit. p. 30) et la réplique du second concernant « l'accent indu et excessif » de la première sur la pratique, les réseaux et l'influence anglaise (Jonathan Israel, « Unité et diversité des Lumières radicales. Typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles », in *ibid.*, p. 37-58, cit. p. 39).

⁵ La critique à la fois la plus panoramique et approfondie parue à ce jour est celle d'Antoine Lilti (« Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 171-206). Notre synthèse s'appuie essentiellement sur les réactions françaises qui nous intéressent étant donné l'importance de l'école française des études spinozistes. Elles ne se limitent toutefois pas à celle-ci (voir par exemple la recension citée *infra* par François Laplanche ou celle de Marc Bélissa dans les *Annales historiques de la Révolution française* (345 (2006/1) p. 204-208). Notons que *Les Lumières radicales* n'ont pas fait l'objet d'une recension dans le *B.S.H.P.F.*. Pour l'audience internationale suscitée par la thèse de J. Israel, voir notamment : John Robertson, *The case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 455 p. ; John Pocock, « Historiography and Enlightenment : a view of their history », *Modern Intellectual History*, 5 (2008/1), p. 83-96 ; Russ Leo, « Cauté : Jonathan Israel's Secular Modernity », *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9 (2008/2), p. 76-83 ; Dan Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2010, 209 p. (qui, pour qualifier les Lumières dont il ne distingue pas la dimension modérée ou radicale, parle de « prise et non d'une crise de conscience » (p. 13)) ; Winfried Schröder, « Zur Modernität der Radikalaufklärung », Hubertus Busche et Stefan HESSBRÜGGEN-WALTER (dir.), *Departure to Modern Europe. Philosophy between 1400 and 1700*, Hamburg, Felix Meiner, 2010, p. 986-993 ; Jonathan Israel et Martin Muslow (dir.), *Radikalaufklärung*, Berlin, Suhrkamp, 2013, 277 p. ; Frank Grunert (dir.), *Concepts of (Radical) Enlightenment. Jonathan Israel in Discussion*, IZEA-Kleine Schriften, 5 (2014).

⁶ Outre une interrogation sur la méthode choisie par J. Israel, faisant fi du « renouvellement des méthodes de traitement des sources culturelles et intellectuelles » (Marc Bélissa « Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* », art. cit., p. 206) entraînant une « vision téléologique » de l'histoire des Lumières (Ann Thomson, *L'âme des lumières : le débat sur l'être humain entre religion et science Angleterre-France (1690-1760)*, Seyssel, Champ Vallon, 2013, p. 39).

⁷ Antoine Lilti, « Comment écrit-on... », art. cit., p. 204-205. D'ailleurs, dès 1990, Alan Kors publiait *Atheism in France 1650-1729. The orthodox Sources of Disbelief*, analysant précisément le phénomène explicité par A. Lilti (Alan Kors, *Atheism in France 1650-1729. The orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 408 p.). On remarquera que, comme J. Israel, Alan Kors choisit de commencer son étude en 1650.

⁸ Voir Pierre-François Moreau, « Spinoza est-il spinoziste ? », art. cit., p. 289-298 et Manfred Walther, « Spinoza et les Lumières radicales. Quelques observations à propos de trois thèses de Jonathan Israel », in Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove (dir.), *Qu'est-ce que... , op. cit.*, p. 304-305. Voir également François Laplanche, « Jonathan I. Israel, Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de

« Spinoza-est-il spinoziste ? »¹ et l'interrogation de Manfred Walther sur l'appartenance effective de Spinoza aux Lumières radicales. Puisque celui-ci est revendiqué comme référence tant par les Lumières modérées que radicales, M. Walther suggère qu'il les précède et appartient au « rationalisme moderne »² identifié par Panajotis Kondylis³. Au-delà du cadre historiographique qu'elle pose⁴, la thèse de J. Israel et ses critiques nous intéressent au seuil de cette biographie de Papin, parce que précisément, s'il est absent de *Radical Enlightenment*, J. Israel le convoque dès l'introduction d'*Enlightenment contested*, comme incarnation d'une idée centrale de sa démonstration : la demi-mesure est impossible, soit on opte pour le radicalisme philosophique, soit on se soumet à l'autorité ecclésiastique⁵. En 2006, John Marshall explore notamment « l'internationale protestante » évoquée par M. Jacob dans ses multiples rapports à l'Angleterre en général et à John Locke en particulier. Dans *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*⁶, et malgré les débats autour de *Radical Enlightenment*, il intègre sans aspérité les acquis de la thèse de J. Israel au détour d'un paragraphe⁷ : sa propre démonstration fait pourtant écho à celle de M. Jacob dans sa dimension anglo-centrée et l'une de ses thèses consiste en l'affirmation de l'existence d'un réseau lockien d'auteurs huguenots hétérodoxes en exil et penseurs de la tolérance, auquel il rattache Papin, non sans raison mais d'une manière problématique, nous le verrons. Quoi qu'il en soit, il est un fait qui figure de manière plus ou moins affirmé chez ces trois auteurs : les protestants du Refuge sont des acteurs importants de la République des Lettres.

la modernité (1650-1750) », *Revue de l'histoire des religions*, 24 (2007/1), p. 130 ; Jean-Marie GOULEMOT, « À propos des Lumières radicales. Un inattendu retour aux sources », *Le débat*, 150 (2008/3), p. 149 et 151 ; Laurent BOVE, « Lumières « radicales » ou « modérées » : une lecture à partir de Spinoza », *Esprit*, août-septembre 2009, p. 125).

¹ Dont il réaffirme la pertinence dans « Spinoza, le rationalisme et les Lumières », *La pensée*, 358 (2009/2), p. 65.

² Manfred WALTHER, « Spinoza et les... », art. cit., p. 301.

³ Panajotis KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, Meiner Verlag, 2002 [1981], 725 p.

⁴ Nous nous sommes volontairement limité aux effets de la thèse de J. Israel pour notre approche du cas Papin. C'est la raison pour laquelle nous n'abordons pas dans le détail la complexité du champ historiographique des Lumières en tant que telle, les débats s'articulant autour de trois grandes idées : le projet des Lumières, l'approche nationale ou unifiée des Lumières (qui pose notamment la question des périphéries), les courants antagonistes des Lumières radicales et modérées. Pour une synthèse fort intéressante de l'ensemble de ces débats, on consultera l'introduction de Ann Thomson à son étude *L'âme des lumières* (*op. cit.*, p. 7-40). Dans la perspective qui nous intéresse, Ann Thomson défend quant à elle la thèse des « racines multiples » des débats parcourant les Lumières du XVIII^e siècle ainsi que l'interpénétration des camps qui les animent, s'opposant ainsi au modèle des *Lumières radicales* de Jonathan Israel (*ibid.*, p. 15 et 20).

⁵ Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy...*, *op. cit.*, p. 39-40. Nous reviendrons bien sûr dans le corps de la thèse à la fois sur la présentation biographique de Papin qu'offre Israel ainsi que sur son analyse de sa trajectoire intellectuelo-religieuse. Signalons toutefois d'entrée que nous ne sommes d'accord ni avec son analyse du cas Papin, ni avec sa conception de l'École de Saumur, « courant arminien parallèle » au sein des Églises réformées françaises (*ibid.*, p. 117). De plus, les approximations biographiques concernant les huguenots sont légion dans cette étude. Outre celles relatives à Papin que nous évoquerons en temps voulu, mentionnons par exemple celle-ci, faisant de Claude Pajon l'« ami de Jean Le Clerc » (*id.*). Or, une lettre de Papin à ce dernier indique que s'il estime le pasteur d'Orléans, ils ne se sont jamais rencontrés (voir *infra*, p. 171). L'amitié peut certes être épistolaire, mais ni Mario Sina dans son édition intégrale de la correspondance de Le Clerc, ni Albert Gootjes dans sa monographie consacrée à Pajon n'ont identifié ne serait-ce qu'une pièce de l'hypothétique correspondance entre les deux hommes (voir *infra* pour ces deux références). Remarquons que si J. Israel s'est trompé et a voulu écrire « Le Cène », cela ne change rien puisque ce dernier, souvent présenté comme disciple de Pajon, ne l'a jamais rencontré comme une autre lettre de Papin vient le confirmer (voir *infra*, p. 205).

⁶ John MARSHALL, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 767 p.

⁷ *Ibid.*, p. 176, ainsi qu'une note p. 174.

Ce panorama de la critique des thèses de P. Hazard et J. Israel était nécessaire puisque ces deux pôles, dans lesquels notre objet d'étude figure, constituent le cadre historiographique global où nous allons évoluer. La thèse initiale de P. Hazard devait être précisément évaluée d'entrée. D'abord parce que la vie intellectuelle de Papin occupe, en considérant sa dimension posthume, la période 1676-1713 : elle coïncide donc quasi-parfaitement à cette fenêtre chronologique de l'histoire des idées. Ensuite car malgré les critiques formulées et les propositions de déplacements chronologiques (R. Lenoble et J. Armogathe ou J. Israel), comme le souligne Hubert Bost, l'expression de P. Hazard sert toujours à désigner cette période charnière des XVII^e et XVIII^e siècles qui, si elle n'est pas une crise et ne concerne pas la conscience européenne, apparaît comme un moment particulier de l'histoire des idées de l'âge classique¹, dont la compréhension nécessite néanmoins une mise en perspective dans le temps long, à laquelle tous les auteurs cités souscrivent² et dont P. Hazard, malgré les limites chronologiques qu'il s'était imposées, avait ressenti la nécessité³. Enfin, parce qu'au fil de ces différentes critiques, les grandes tendances dans lesquelles notre étude va s'inscrire ont été esquissées : les controverses internes au christianisme ; la crise de la théologie réformée et « l'épanouissement remarquable de la pensée protestante »⁴ ; les rapports entre les idées nouvelles de la science et de la philosophie avec la foi religieuse ; la complexité du spinozisme ; enfin « dans la conception de l'humanité, [...] le passage de l'un au divers »⁵. Finalement, il est possible de conclure ce panorama en affirmant d'abord que la « crise de la conscience européenne » est en réalité, selon les mots de J.-R. Armogathe, une « crise de la conscience chrétienne ». Celle-ci ne résulte pas seulement d'assauts extérieurs mais aussi – et peut-être surtout – pour reprendre la formule d'A. Lilti, d'« un patient travail de la tradition contre elle-même »⁶. Enfin, la période identifiée par P. Hazard n'est pas tant une crise qu'une acmé des « tensions » dont parlent J. McManners et J. Mesnard, perspective qui permet de resituer ces trente-cinq années dans une longue chronologie qui va « de la Réforme aux Lumières ».

¹ Notons qu'en 1996, Christian Licoppe observe que cette période n'a pas été identifiée comme telle par les historiens des sciences (voir Christian LICOPPE, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre, 1630-1820*, Paris, La Découverte, 1996, p. 88, n. 1).

² Paul VERNIÈRE, « Peut-on parler... », art. cit., p. ; Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit., p. 626 ; René POMMEAU et Jean EHRARD, *Histoire de la...*, op. cit., p. 13 ; Antony MCKENNA, « Conclusion », art. cit., p. 133.

³ En témoigne, comme l'a déjà souligné Jean Mesnard, le long développement qu'il accorde à Grotius (Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit., p. 630). On pourrait également renvoyer à cette phrase de la conclusion de P. Hazard : « Les audaces de l'*Aufklärung*, de l'époque des lumières, apparaissent pâles et menues, à côté des audaces agressives du *Tractatus theologico-politicus*, à côté des audaces agressives de l'*Éthique* » (Paul HAZARD, *La crise de...*, op. cit., p. 470). Or, il s'agit de deux ouvrages parus avant 1680.

⁴ Jean MESNARD, « La crise de... », art. cit., p. 634.

⁵ *Id.*

⁶ Deux spécialistes du calvinisme et du catholicisme confirment ce diagnostic : quand François Laplanche explique que chez les calvinistes français du XVII^e siècle, résultant du renouveau de l'exégèse, « la crise religieuse de l'aube des Lumières est [...] à la fois une crise de la symbolique chrétienne et une négation de la théologie chrétienne de l'histoire » (François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'Histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*, Amsterdam-Lille, Academic Publisher Associated-Diffusion Presses Universitaires de Lille, 1986, p. 718), Jean-Louis Quantin observe de son côté que la patristique, notamment catholique, « nourrit disputes et dissidences à l'intérieur même des grandes confessions, et contribua à miner les orthodoxies qu'elle était censée renforcer » (Jean-Louis QUANTIN, « L'exploration du passé chrétien », in Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du...*, op. cit., p. 192. Voir *id.*, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, 680 p. et « Philologie et théologie : les textes patristiques dans les controverses religieuses (XVI^e-XVII^e siècles) », *Studia Borromaiaca*, 21 (2007), p. 93-128).

Si l'histoire intellectuelle constitue un premier cadre général, notre étude s'y inscrit depuis un point de vue particulier qui s'est esquissé dans ces premières pages : l'histoire de la théologie¹. A la question formulée par Pierre Chaunu dans son livre *La liberté* – « Vous a-t-on engagé à ramer sur cette galère comme historien ? »² – nous répondons par l'affirmative : écrire la biographie intellectuelle d'un théologien sans faire de théologie aurait été illusoire. D'une manière générale, l'histoire de la théologie n'est pas la spécialité qui domine l'histoire religieuse de l'époque moderne. Force est de constater que dans l'historiographie du protestantisme français de ces soixante dernières années, il s'agit d'une contrée peu fréquentée³. Elle apparaît austère, aride voire hostile comme l'attestent ces lignes de Bernard Cottret : « à ses heures les plus noires, le protestantisme français de la seconde moitié du XVII^e siècle est traversé par des débats hautement techniques sur la grâce... »⁴. De même, il s'agit d'un domaine peu investi de l'histoire du catholicisme moderne et, au seuil de *La puissance et la gloire*, Sylvio Hermann de Franceschi remarque qu'« on a quelque peu oublié aujourd'hui l'ardeur belliqueuse avec laquelle les théologiens catholiques ont débattu pendant plusieurs siècles de l'épineuse question des rapports entre le libre arbitre et les secours de la grâce divine »⁵. La situation générale de la théologie durant la vie de Papin peut être caractérisée sous deux angles : son thème principal et sa conjoncture. Dans cet « âge moderne [qui] est celui de la mesure du temps »⁶, la question qui domine la théologie chrétienne est celle de la grâce, qui

¹ Sur l'ensemble des problématiques des rapports entre histoire et théologie, voir Hubert BOST, *Théologie et Histoire...*, *op. cit.* Citons Nicolas Piqué, qui sur le rapport entre histoire intellectuelle et théologie, écrit : « La théologie n'est pas le dernier refuge de l'aliénation intellectuelle ; elle contribue à forger des questions, des concepts qui informent la philosophie, l'anthropologie, la politique. La théologie peut être considérée comme une matrice théorique posant des questions, créant des concepts dont la postérité ou les effets lui échappent parfois » (Nicolas PIQUÉ, *De la tradition à l'histoire. Éléments pour une généalogie du concept d'histoire à partir des controverses religieuses en France (1669-1704)*, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 17).

² Pierre CHAUNU, *La liberté*, Paris, Fayard, 1987, p. 162. Étudiant le rapport de l'augustinisme janséniste et le magistère romain, Bruno Neveu note, plus prosaïque : « Il est difficile d'éviter la théologie quand on fait de l'histoire de la théologie » (Bruno NEVEU, *Erudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 455).

³ En dehors de l'œuvre de François Laplanche et de l'historiographie concernant l'École de Saumur sur laquelle nous allons revenir, citons pour les monographies, qui ne traitent pas toutes strictement de l'histoire de la théologie proprement dite : René VOETZEL, *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 180 p. ; Lucien RIMBAULT, *Pierre du Moulin, 1568-1658. Un pasteur classique à l'âge classique*, Paris, Vrin, 1966, 256 p. ; Freidrich KNETSCH, *Pierre Jurieu. Theoloog en politikus der refuge*, Kampen, J. H. Hok, 1967, 496 p. ; Michael HEYD, *Between orthodoxy and the Enlightenment : Jean Robert Chouet and the introduction of Cartesian science in the Academy of Geneva*, La Haye-Jerusalem, Nijhoff-Magnes Press Hebrew University, 1982, 308 p. ; Anna Minerbi BELGRADO, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milan, Franco Angeli, 2008, 192 p. Un récent recueil d'articles pose de nouvelles bases et orientations de recherches : Martin KLAUBER (dir.), *The theology of the french reformed church : from Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2014, 414 p. Enfin, même si elles peuvent s'y rattacher (nous pensons notamment à la thèse d'Hubert Bost *Un « intellectuel » avant lettre*, *op. cit.*), les études bayliennes sont loin de se limiter à la dimension théologique de l'œuvre de l'auteur des *Pensées diverses sur la comète*.

⁴ 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, p. 239.

⁵ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce*, Paris, Nolin, 2011, p. 11.

⁶ Jean-Robert ARMOGATHE, « Les catholiques entre Dieu et le monde », in Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du...*, *op. cit.*, p. 345. Dans « Réformes et modernités », Alphonse Dupront écrit : « Si la société de l'ancienne Chrétienté peut être existentiellement définie comme société de l'espace conquis, la société moderne est celle du temps retrouvé. Temporalisation, avons-nous dit. Il s'agit d'autre chose que de biens temporels ou de la sécularisation des biens ecclésiastiques. La société médiévale en son apogée théocentrique était tout entière tendue vers le non-temps de l'éternité ; la société moderne, elle, se donnera un temps à soi, indépendant, disponible et assez souvent maîtrisé. Tout est dit dans son nom même. *Modo*, c'est à »

« tient à un débat sur le temps [...]. La vraie question, celle qui traverse tous les débats, souvent confus, sur la grâce, est : *quand intervient le concours divin ?* »¹. « L'exclusivité et l'irrésistibilité de la grâce s'articulent de façon différente sur la liberté humaine entre catholiques et protestants, mais le souci commun de préserver la toute-puissance divine semble réduire la part d'initiative de l'homme »². Quant à la conjoncture, c'est celle d'une crise de l'orthodoxie. Pierre Chaunu le remarque bien³, qui souligne ce fait majeur : le XVII^e siècle est celui de la production des tests d'orthodoxie des différents côtés de la frontière confessionnelle : « il y dans l'authentique protestantisme du XVII^e siècle, moins qu'une tension, entre les pôles plus différents qu'opposés de la théologie luthérienne et calvinienne, une double recherche passionnée de l'orthodoxie à l'intérieur de chacun des deux courants de la Réforme authentique. Cette recherche aboutit à la constitution des *tests* d'orthodoxie. Pour l'Europe luthérienne, le *test* de l'ubiquisme ; pour l'Europe calvinienne, le *test* prédestinarien »⁴. Pour cette dernière, il s'agit des Canons de Dordrecht (1619), auxquels, pour la période qui nous occupe, il faut ajouter la *Formula consensus Helveticus* (1675). Quant au catholicisme romain, il produit également des tests d'orthodoxie avec les bulles *Cum occasione* (1653)⁵ et *Unigenitus* (1713)⁶ qui visent le jansénisme.

Qu'en est-il précisément de la théologie réformée jusqu'à la conversion de Papin ? Elle est marquée par une crise de l'orthodoxie calviniste⁷. Ernst Troeltsch qualifie la période identifiée par Hazard de « passage d'un paléo-protestantisme à un néo-protestantisme »⁸. Selon Élisabeth Labrousse, cette crise résulte de la distance intellectuelle séparant le XVII^e siècle du XVI^e siècle : « bien que chronologiquement si proche encore, le XVI^e siècle a été, lui aussi, à bien des égards, très méconnu par l'époque qui l'a suivi, si éperdument « raisonnable », si hostile aux diversités et aux particularismes, comme à l'enthousiasme et à l'individualisme flamboyant qui avait contribué aux succès de la Réforme. Les protestants français du XVII^e siècle pâtirent de cette situation de bien des manières : elle les affaiblit de l'intérieur en contribuant à les écarter de certaines positions-clefs prises par les Réformateurs »⁹.

l'instant », le moment présent, la modernité de l'aujourd'hui » (Alphonse DUPRONT, « Réformes et « modernité », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39 (1984/4), p. 755).

¹ *Ibid.*, p. 351, souligné par l'auteur. Voir également Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La Puissance et...*, *op. cit.*, p. 11-12.

² *Id.*

³ Mais on pourra également renvoyer, par exemple, à Henri GOUHIER, « La crise de la théologie au temps de Descartes » (*in La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972, p. 279-309).

⁴ Pierre CHAUNU, « Les crises au... », art. cit., p. 46. Sarah Mortimer et John Robertson lui font écho, qui soulignent que Réforme et Contre-Réforme entraînent un « concours pan-européen pour la vérité chrétienne, dans lequel chaque camp cherche à rendre ses propres démonstrations théologiques aussi persuasives que possible » (Sarah MORTIMER et John ROBERTSON, « Nature, Revelation, History : the intellectual consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750 », *in* Sarah MORTIMER et John ROBERTSON (dir.), *The intellectual consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, Leiden, Brill, 2012, p. 12).

⁵ Voir Jean-Robert ARMOGATHE, « Les catholiques entre... », *op. cit.*, p. 354.

⁶ P. Chaunu ne signale que le premier de ces deux tests catholiques, sa perspective étant strictement celle du XVII^e siècle (voir Pierre CHAUNU, « Les crises au... », art. cit., p. 47).

⁷ Hubert BOST, « Apogée et agonie des orthodoxies protestantes », *in* Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du...*, *op. cit.*, p. 365-381.

⁸ Hubert BOST, « Pierre Bayle, un « protestant compliqué » », *in* Wiep VAN BUNGE et Hans BOTS (dir.), *Pierre Bayle (1647-1706), le « Philosophe de Rotterdam » : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Brill, 2008, p. 101. Voir également Élisabeth LABROUSSE, « Le néo-protestantisme », *Théolib. Nouvelles approches de la foi*, (1998/3), en ligne : <http://www.theolib.com/articles/labrousse.html>.

⁹ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction », à Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions* (1684), New York, Johnson Reprint Corporation, 1970, p. lxxvii-lxxix.

Paraphrasant P. Hazard, faisant écho à P. Chaunu et M. Jacob et anticipant la réorientation proposée par J.-R. Armogathe, François Laplanche n'hésite pas à parler de « crise de la conscience protestante »¹ et la résume ainsi : « l'évolution au rythme très rapide de la théologie réformée à l'aube des Lumières constitue un excellent révélateur de la crise religieuse qui va se propager en Europe. [...] Ce phénomène de rupture resterait inintelligible s'il n'était situé dans le temps long qui va de la Réforme aux Lumières »² ; quant à sa nature, « une crise de la conscience protestante est toujours une mutation de son rapport la Bible ; un système orthodoxe ne chancelle pas sous l'unique poussée de forces extérieures : il faut, pour qu'il cède à celles-ci, qu'il commence à s'effriter de l'intérieur »³. Ainsi, comme J. Solé puis J. Mesnard, F. Laplanche insiste sur la problématique des influences internes et externes et la perspective du temps long. Une large partie de son œuvre montre la spécificité de la théologie réformée française du XVII^e siècle, précisément celle des « huguenots du nord de la Loire » dont Papin fait partie : l'École de Saumur. Avec *L'évidence du Dieu chrétien*⁴, F. Laplanche retrace l'histoire de l'apologétique réformée française entre 1576 et 1670⁵. À l'échelle du royaume, celle-ci subit l'influence de l'École de Saumur⁶ et, au plan européen, elle s'avère avoir dominé l'apologétique protestante au XVII^e siècle⁷ : après Luther et Calvin, qui ont insisté sur « l'humiliation de la raison devant la souveraineté de Dieu », la théologie réformée procède à une « remarquable restauration du pouvoir de la raison »⁸. « De l'*Institution Chrétienne* à la théologie protestante du XVII^e siècle, se produit un certain glissement rationaliste : glissement et non débâcle, celle-ci n'est venue qu'après [1670] »⁹. Étudiant la controverse entre catholiques et calvinistes dans le royaume de France jusqu'en 1685, J. Solé note quant à lui que « la polémique religieuse favorisa la rationalisation du christianisme en peignant sans fard les difficultés de la foi »¹⁰. Preuve de l'articulation du cadre général à notre perspective recentrée sur l'histoire de la théologie, F. Laplanche arrête son étude de l'apologétique en 1670, date de la parution du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza¹¹ dont les idées vont « modifier en partie l'argumentation des apologistes »¹². Après ce focus sur l'apologétique, F. Laplanche analyse la théologie de l'École de Saumur dans *L'Écriture, le sacré, l'Histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*¹³. Il « n'étudie pas la crise majeure de la conscience chrétienne à l'échelle de l'Europe [mais] se limite à en décrire la mise en place dans l'exégèse des protestants français ou francophones au cours du XVII^e siècle »¹⁴ : il montre ainsi que la participation de l'École de

¹ François LAPLANCHE, « Tradition et modernité au XVII^e siècle. L'exégèse biblique des protestants français », *Annales. Economie Sociétés Civilisations*, 40 (1985/3), p. 463. Il reprend cette expression dès la première page de l'introduction de *L'Écriture, le sacré, l'Histoire*.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 478.

⁴ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1983, 342 p.

⁵ Julien-Eymard d'Angers retient la même fenêtre chronologique pour son étude sur l'apologétique catholique (*Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1954, 243 p.).

⁶ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 716.

⁷ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 231.

⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰ Jacques SOLÉ, *Les origines intellectuelles...*, *op. cit.*, p. 180.

¹¹ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 7.

¹² *Id.*

¹³ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, 1017 p.

¹⁴ *Ibid.*, p. XXXIII.

Saumur à la crise de l'orthodoxie calviniste s'exprime dans la « dissolution de l'Écriture en tant qu'objet sacré »¹.

F. Laplanche a montré que l'École de Saumur n'est pas limitée à l'Académie réformée sise en cette ville et fondée par Philippe Duplessis-Mornay : ce groupe de théologiens domine les Églises huguenotes du nord de la Loire selon un « axe Paris-Saumur »², résultant de l'importance de l'Église de Charenton, celle des calvinistes de la capitale du royaume où nombre de pasteurs furent anciens élèves de l'Académie et/ou amis des professeurs de cette dernière. À l'échelle du royaume, la grande rivale de l'Académie de Saumur est celle de Sedan, qui représente l'orthodoxie calviniste avec la dynastie des théologiens issus des familles Du Moulin et Jurieu³ : deux camps s'opposent, que l'on qualifiera de « novateurs »⁴ et « orthodoxes »⁵. Quant à la théologie de l'École de Saumur, « à s'en tenir aux contenus patents des œuvres laissées par Cappel et par Amyraut, l'on pourrait s'étonner de l'appréciation portée par certains historiens »⁶ : en effet, soit à force de simplification et par facilité, soit parfois du fait de leur propre situation confessionnelle, nombreux sont les auteurs à rapprocher l'École de Saumur de l'arminianisme⁷. Or, F. Laplanche souligne que « c'est à l'intérieur de

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 8-16.

³ Si les deux Pierre, Du Moulin et Jurieu, ont chacun fait l'objet d'une biographie, leur Académie ne dispose pas d'équivalent des travaux de F. Laplanche (Lucien RIMBAULT, *Pierre du Moulin...*, *op. cit.* et Friedrich KNETSCH, *Pierre Jurieu. Theolog...*, *op. cit.*).

⁴ Nous reprenons ici la terminologie de l'époque : Bayle, dans sa lettre à son frère en date du 11 janvier 1679, écrit : « Mr Cregut se plaint de ce que Mr Spanheim l'a mis dans une même catégorie avec ceux qu'il appelle novateurs, comme Piscator, Amyraut, Pajon, etc. » (*cf.* Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 164). Jurieu emploie également l'expression dans son *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce*, tout comme Papin dans ses *Essais de théologie...*, pour désigner ceux qu'il fait parler contre Jurieu (voir *E.T.*, p. 18 et 32). Cette reprise est courante dans l'historiographie (voir par exemple Olivier FATIO et Louis MARTIN VAN BERCHEM, « L'Église de Genève et la Révocation de l'Édit de Nantes », in Olivier REVERDIN, Jérôme SAUTIER, Olivier FATIO et alii, *Genève et la Révocation de l'Édit de Nantes*, Genève-Paris, Droz-Honoré Champion, p. 162).

⁵ De même, Papin emploie ce terme dans un passage crucial d'une lettre à Jean Le Clerc, pour désigner ceux qu'il considère comme « conservateurs » d'un calvinisme strict (voir *infra*, p. 280).

⁶ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 716.

⁷ La liste serait bien longue à établir. En 1985 déjà, François Laplanche dénonçait cet abus sous les plumes d'Émile-Guillaume Léonard (dans son *Histoire générale du protestantisme*, vol. II, p. 336-340) et de Hugh Trevor-Ropper (dans *De la Réforme aux Lumières*, *op. cit.*, p. 252-253) (voir François LAPLANCHE, « Tradition et modernité... », art. cit., p. 478-479 et 487). Notons que dans *La France protestante*, les frères Haag sont bienveillants envers Pajon et ne rapprochent pas sa position – pourtant la plus critiquée parmi tous les Saumurois pour ses prétendues jonctions avec l'arminianisme ou le socinianisme (voir *F.P.* 8, 67-68). Généralement, il ne faut pas attendre Pajon pour trouver trace de ces critiques. On peut citer Paul Fargues : « Mais ici encore, le principe de liberté inhérent à la Réforme produisit ses fruits. A ce courant orthodoxe s'opposèrent des tendances plus libérales : tentatives infructueuses d'ailleurs, faite par Jean Cameron pour concilier le point de vue de Calvin et celui d'Arminius » (« La marche du courant calviniste en Grande-Bretagne », *Revue de métaphysique et de morale*, 25 (1918/5-6), p. 749. Pour le milieu du XX^e siècle, on peut renvoyer à Auguste Lecerf (« La destinée du calvinisme dans le protestantisme français », texte de 1932 repris in *Études calvinistes*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1999, p. 124) ou à René Voetzel (*Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 25 et 142, n. 155). Pierre Chaunu suit la même simplification en affirmant : « Jean Cameron [...] avait été à peu près seul au moment de Dordrecht à défendre des positions arminiennes. Il enseigne l'universalisme du Salut selon la tradition des cappadociens et plus particulièrement de Grégoire de Nysse. Cameron, démis de sa chaire à Saumur, en trouve une autre à Montauban en 1629. La Place et surtout Moïse Amyraut représentent la tradition d'un semi-arminianisme modéré » (Pierre CHAUNU, *La civilisation de...*, *op. cit.*, p. 393). Citons également Pierre Courthial qui, s'appuyant sur Lecerf, écrit en 2002 : « Je dis « malheureuse » l'Académie de Saumur parce qu'assoiffée davantage de nouveauté que de vérité, elle entraîna les Églises réformées qui, au synode national d'Alais de 1620, avait ratifié les Canons de Dordrecht à suivre ses professeurs Moïse Amyraut, Jean Cameron et Josué de la Place dans leur enseignement d'un décret hypothétique de salut universel (!) qui, par son échec, aurait précédé et entraîné la prédestination divine (!). Cette perversion de la Foi allait valoir aux Églises réformées en France le jugement qu'allait être la Révocation de l'Édit de Nantes »

l'orthodoxie réformée que l'École de Saumur a accompli son œuvre et a tracé sa marque »¹ : en effet, elle « accepte les dogmes de la double prédestination, de l'infaillible efficacité et de l'inamissibilité de la grâce qui sauve »², même s'il est « vrai qu'elle y a introduit des idées nouvelles, comme celle de l'universalisme conditionnel, de la détermination de la volonté par l'entendement sous la motion du Saint-Esprit, de la non-imputation du péché d'Adam »³ en même temps qu'elle renouvelle « pratique de lecture des textes et vision du politique »⁴. C'est ainsi que F. Laplanche résume les innovations des quatre principaux représentants de l'École de Saumur du premier XVII^e siècle : John Cameron, le père fondateur et les trois membres du triumvirat saumurois : Moïse Amyraut, le théoricien de la grâce universelle ; Louis Cappel, le père de l'exégèse salmuriennne ; Josué de La Place, le rénovateur de la conception du péché⁵. Au-delà de ces trois piliers, François Laplanche parle, pour qualifier l'école théologique ligérienne, de « l'humanisme de Saumur ». Il le définit par trois aspects : le travail philologique et historique ; le souci éthique ; l'attachement à la doctrine des points fondamentaux⁶. Si l'apport de F. Laplanche à la connaissance de cette École est fondamental et indéniable, il est néanmoins un élément crucial pour la compréhension du parcours de Papin qui lui a échappé : la division interne de l'École de Saumur en deux courants. Ces derniers ont été identifiés par Albert Gootjes dans sa thèse consacrée à Claude Pajon, qui n'est autre que l'un des oncles maternels de Papin et, surtout, son père spirituel⁷. En effet, les élèves de John Cameron, père de la théologie salmuriennne, se divisent en deux tendances divergentes sur un point précis de la question de la grâce : le rôle accordé au Saint-Esprit dans la conversion⁸. Cette division relativise d'ailleurs la force de l'axe Paris-Saumur puisque ce pôle radical, qui gravite entre Orléans et Blois, parasite son équilibre. Plusieurs expressions ont été proposées pour désigner la théologie saumuroise dans son rapport à l'orthodoxie : « orthodoxie déguisée »⁹ selon Walter Rex, « orthodoxie parallèle »¹ si l'on suit Pierre Barthel et « orthodoxie

(Pierre COURTHIAL, *De Bible en Bible : le texte sacré de l'alliance entre Dieu et le genre humain et sa vision du monde et de la vie*, Lausanne-Aix-en-Provence, L'Âge d'Homme-Kerygma, 2002, p. 118, les exclamations sont de l'auteur). Moins pathétique, Jonathan Israel voit en Pajon un « Arminian-Cartesian » puis seulement un « Arminian » (Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested : philosophy...*, *op. cit.* p. 117 et 131). Dans son histoire de la grâce, Bernard Quillet évacue Saumur d'une parenthèse en suivant toujours ce raccourci historiographique : « l'Académie de Saumur (plutôt arminienne) » (Bernard QUILLIET, *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident III^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2007, p. 98). Enfin, Christiane Berkvens-Stevelinck ne craint pas d'écrire, se fondant du reste sur J. Israel, « Il convient également de signaler les tendances arminiennes de l'amyraldisme et du pajonisme » (Christiane BERKVENS-STEVELINCK, « Les Eclaircissements et le socinianisme ou l'arminianisme de Bayle », in Hubert BOST et Antony MCKENNA (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 322).

¹ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 716. Voir également *id.*, *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle* (Paris, Presses Universitaire de France, 1965, p. 268-271)

² *Ibid.*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 716.

⁴ *Ibid.*, p. 728.

⁵ Si dès 1965, François Laplanche s'intéresse à Amyraut avec *Orthodoxie et prédication* (*op. cit.*), Josué de La Place est le théologien qu'il a le moins étudié et pour lequel une monographie reste à écrire.

⁶ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 18-20. On soulignera la spécificité de la définition du second élément identifié par F. Laplanche : il l'appuie en effet sur un texte de Claude Pajon, alors que ce dernier ne fait pas l'objet du cœur de démonstration, centrée sur Amyraut et Cappel.

⁷ Albert GOOTJES, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur. The First Controversy over Grace*, Leiden, Brill, 2013, 245 p.

⁸ *Ibid.*, p. 66-68. Voir *infra*, chap. 117-124.

⁹ Walter REX, *Essays on Pierre...*, *op. cit.*, p. 26.

rationnelle »² pour Jaques Courvoisier. F. Laplanche n'a, sauf erreur de notre part, pas proposé une telle formule³. Si celle de J. Courvoisier nous semble la plus cohérente avec son œuvre qui démontre le « rationalisme de Saumur »⁴ en même temps qu'elle établit la place centrale des théologiens saumurois dans l'apologétique rationnelle réformée du XVII^e siècle⁵, nous préférons suivre F. Laplanche et parler d'un « humanisme réformé dans la France du XVII^e siècle »⁶. En effet, il observe que « l'histoire de la théologie protestante appelle « orthodoxie éclairée » la période comprise entre la fin des systèmes orthodoxes, corrélatifs à l'établissement de la Réforme, et l'apparition de la théologie libérale, fruit de l'examen critique de la Bible et du christianisme primitif »⁷. Or, il remarque par ailleurs qu'« il est tout à fait évident qu'il se produit de grandes mutations culturelles dans le dernier tiers du XVII^e siècle, [notamment] du côté de la philologie et de l'histoire. [...] Toutes ces mutations peuvent s'observer chez les successeurs d'Amys et de Cappel à Saumur [...]. Ces diverses prises de conscience amèneront la désuétude de la *Formula Consensus* et provoqueront le passage de l'orthodoxie proprement dite à l'orthodoxie libérale ou éclairée »⁸. Enfin, F. Laplanche fixe la fin symbolique des « systèmes orthodoxes » à l'année 1687, date de la mort de François Turretini⁹, qui s'avère être celle de la parution des deux principaux ouvrages du Papin théologien calviniste. Si, dans la perspective de l'évolution de la théologie réformée francophone, celui-ci appartient bien à cette période de transition¹⁰ de la « crise de la conscience protestante », entre l'orthodoxie de l'âge classique et l'orthodoxie éclairée contemporaine des Lumières, nous verrons que ses propres théories s'enracinent d'abord dans les enseignements de l'École de Saumur.

Qu'en est-il de la théologie catholique ? La crise qu'elle traverse est à la fois polarisée et multiscalaire. Polarisée par la référence tridentine : comme le souligne Sylvio Hermann de Franceschi, « tridentin et catholique, chacun a voulu l'être, le thomiste, le moliniste, ou encore le janséniste, mais aussi chacun à sa manière. De là que le catholicisme moderne ait enduré pendant plus d'un siècle une sévère et périlleuse mise en cause de l'unité de son orthodoxie doctrinale »¹¹. Outre les oppositions entre ces trois pôles, S. de Franceschi insiste également sur l'importance des antagonismes internes : « en réalité, les différentes écoles doctrinales sont beaucoup moins monolithiques qu'on a tendance à le supposer de prime abord »¹². Après sa

¹ Pierre BARTHEL, « Quelques remarques concernant les *Entretiens sur diverses matières de théologie* (Amsterdam) 1685 », in Michel PERONNET (dir.), *Tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes – La Révocation à l'extérieur du Royaume*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1985, p. 230.

² Jaques COURVOISIER, *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 169.

³ Dans *L'Écriture, le sacré, l'Histoire*, il écrit : « calvinisme *made in Saumur* » et : « la tradition saumuroise d'une Réforme à la fois convaincue et éclairée » (*ibid.*, François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 553p. 585).

⁴ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 642.

⁵ François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit. et *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*

⁶ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 16.

⁷ François LAPLANCHE, « La Bible chez les Réformés », in Yvon BELAVAL et Dominique BOUREL (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986 p. 459. Significativement, s'il parle d'orthodoxie éclairée pour la période des années 1660-1670, F. Laplanche l'emploie seulement au sujet de Louis Tronchin (voir *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 574).

⁸ François LAPLANCHE, « Débats et combats autour de la Bible dans l'orthodoxie réformée », in Jean-Robert ARMOGATHE (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 138.

⁹ François LAPLANCHE, « La Bible chez... », art. cit., p. 459.

¹⁰ Olivier Fatio a significativement titré sa biographie de Louis Tronchin (1629-1705) « Une transition calvinienne » (Olivier FATIO, *Louis Tronchin. Une transition calvinienne*, Paris, Classiques Garnier, 2015, 1143 p.).

¹¹ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La puissance et...*, *op. cit.*, p. 38.

¹² *Ibid.*, p. 468.

conversion entre les mains de Bossuet, Papin s'oriente vers le jansénisme. Si la définition du cadre confessionnel de la première partie de sa vie se fixe aisément, celui de la seconde est moins nettement circonscrit. Comme l'observe Bruno Neveu, « il n'est [pas] possible de définir le jansénisme comme un corps de doctrine, ni même un morale ou une spiritualité particulières »¹. L'historiographie du jansénisme s'accorde sur l'impossibilité d'une définition générique. Ainsi Jean Orcibal dans « Qu'est-ce que le jansénisme ? » ou encore Catherine Maire avec un titre révélateur, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme [...] »². Citant Fortunat Strowski, J. Orcibal affirme qu'« il ne faut pas dire le jansénisme, mais les jansénismes »³ et conclut son article par ces mots : « le soucis de la chronologie – celui, aussi, des particularités individuelles – bref, le retour au concret – paraissent avant tout nécessaire dans l'étude des multiples problèmes qu'une étiquette commode a trop longtemps cachés »⁴. B. Neveu lui fait écho en écrivant : « on en revient aux personnes elles-mêmes, à certains traits de psychologie qui leur sont communs. [...] Alors se dessine un groupe qu'on peut isoler aisément au sein de la société du XVII^e siècle, avec ses chefs, ses correspondants, ses amis et aussi ses ennemis, [...] en étudiant les jansénistes eux-mêmes dans les sources originales et non plus dans les simplifications tendancieuses de leurs apologistes ou de leurs ennemis, on surprend de nettes divergences idéologiques et des rivalités de personnes »⁵. Ainsi, S. de Franceschi observe qu'« au sein du jansénisme, de nombreux désaccords ont subsisté entre les puristes tenants d'un augustinisme sans concession tel [...] Antoine Arnauld et les partisans d'un adoucissement des thèses janséniennes, comme [...] Nicole »⁶. C. Maire propose toutefois la définition générique suivante : « le jansénisme est en un sens une réforme christocentrique radicale, mais qui se pense sincèrement à l'intérieur de l'Église, dans le parfait respect des principes tridentins, notamment de la dévotion eucharistique »⁷, proposition qui n'élimine pas la question des tendances internes au mouvement. Le jansénisme est donc pluriel et il nous faudra identifier à quelle partie de cette famille religieuse Papin se rattache.

Fondamentalement, la source profonde des crises du catholicisme et du calvinisme est la même : si F. Laplanche observe qu'après les Réformateurs, les théologiens protestants réhabilitent la raison, J.-R. Armogathe affirme que « le monde catholique a procédé à une réhabilitation de la philosophie, par le renouveau de la pensée scolastique »⁸. Au sein de ce

¹ Jean-Louis QUANTIN, « De l'histoire de l'érudition ecclésiastique à l'histoire de l'orthodoxie religieuse. Bruno Neveu et le catholicisme », in Jean-Louis QUANTIN et Jean-Claude WAQUET (dir.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genève, Droz, 2007, p. 6.

² Catherine MAIRE, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme » in Philippe MARTIN (dir.), *Vivre sa foi*, dossier des *Annales de l'Est*, 57 (2007/1), p. 13.

³ Jean ORCIBAL, « Qu'est-ce que le jansénisme ? », in *Études d'histoire et de littérature religieuses : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 294. Ainsi, dans son article « Jansénisme » du *Dizionario critico della letteratura francese*, Jean Orcibal commence par ces mots : « jansénisme : mot employé pour désigner des opinions très diverses dans les domaines de la théologie, de la spiritualité, de l'ecclésiologie et même de la politique » (« Jansénisme », in *ibid.*, p. 787).

⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁵ Bruno NEVEU, « Le cardinal Le Camus et les jansénistes français », cité in Jean-Louis QUANTIN, « De l'histoire de... », art. cit., p. 6. Le constat de J.-R. Armogathe est le même. A la question, comment définir les jansénistes ?, il commence par observer « l'unité sociologique ne peut plus être retenue aujourd'hui » (Jean-Robert ARMOGATHE, « Les catholiques entre Dieu... », *op. cit.*, p. 355).

⁶ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La puissance et...*, *op. cit.*, p. 468.

⁷ Catherine MAIRE, « Quelques mots piégés... », art. cit., p. 17.

⁸ Jean-Robert ARMOGATHE, « Les catholiques entre... », *op. cit.*, p. 341.

mouvement, la religion naturelle joue un rôle fondamental. Comme l'explique Jacqueline Lagrée, « l'âge classique connut un retour net et significatif de la religion naturelle à la manière stoïcienne. [...] Loin de l'opposer rigoureusement à la religion révélée, le XVII^e siècle, entre 1611 (date des premiers traités théologiques de Grotius) et 1677 (mort de Spinoza) construit la notion d'une religion naturelle et révélée, qui est la version simplifiée, mais raisonnable, du savoir et de la pratique qui mènent au salut »¹. En outre, dans la controverse intra-confessionnelle, les mécanismes polémiques sont identiques côté catholique et côté protestant. Nous verrons Jurieu accuser Papin de pélagianisme et d'indifférentisme religieux. Or, S. de Franceschi observe « qu'en soutenant qu'il n'y avait rien qui autorisât un rapprochement entre thomisme et jansénisme, les molinistes ont logiquement poussé les augustiniens à rappeler sans cesse qu'aux yeux des dominicains, les jésuites s'obstinaient à défendre des thèses pélagiennes, donc hérétiques. Dès 1653, les thomistes se sont retrouvés en très fâcheuse posture et ont vu leur unité doctrinale se fissurer. [...] Les disciples de Saint Thomas ont dû continuer à se défendre contre les accusations de philocalvinisme que les jésuites leur lançaient »². À l'échelle d'une vie de théologien, du fait de sa conversion, le cas de Papin permettra à la fois d'esquisser des tendances convergentes des deux côtés de la frontière confessionnelle mais aussi relever les différences théoriques de ces débats théologiques sur la grâce. Si les problèmes sont comparables, les effets le sont tout autant : François Laplanche a montré le rôle de l'École de Saumur dans ce moment de la crise de la conscience européenne et Bruno Neveu est tout aussi catégorique : « il faut bien tenir le jansénisme pour un des constituants de la crise de la conscience européenne »³.

Après avoir précisé le contexte général des deux confessions au sein desquelles Papin a évolué, revenons aux remarques de P. Chaunu sur les « tests d'orthodoxie », qui sont « autant d'armes capables de débusquer les non-conformistes latents »⁴. Ils procèdent d'un même esprit, pousser éventuellement jusqu'à l'absurde la logique d'un ordre de pensée, procurer une rédaction à laquelle l'adversaire ne peut souscrire⁵. Ces tests posent donc la question de la diversité religieuse intraconfessionnelle, au-delà de la situation pluriconfessionnelle du vieux continent. Tant dans les sources que dans l'historiographie, cette diversité religieuse intraconfessionnelle s'exprime par l'opposition de deux termes : orthodoxie et hétérodoxie. Il ne s'agit pas de deux catégories en soi : elles impliquent un rapport dialectique à la vérité. Pour définir ces deux termes, le volume *Orthodoxie, christianisme, Histoire* contient toutes les réflexions nécessaires, bien qu'il porte essentiellement sur l'Antiquité et le Moyen Âge et ne contienne pas de contribution sur le protestantisme à proprement parler⁶. L'orthodoxie peut-être définie de deux manières différentes. La conception, courante, désigne un « contenu doctrinal, propre au théologien »⁷. Mais nombreux sont les contributeurs de ces actes qui définissent l'orthodoxie comme un processus et nous les suivons sur cette voie. Bruno Neveu explique que « l'orthodoxie se présente comme l'opération par laquelle une communauté croyante se donne forme, établit un lien d'appartenance. Elle répond à un besoin. Il n'y a pas de

¹ Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 41.

² Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La puissance et...*, *op. cit.*, p. 470.

³ Bruno NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 433.

⁴ Pierre CHAUNU, « Les crises au... », *art. cit.*, p. 47.

⁵ *Id.*

⁶ Susanna ELM, Éric REBILLARD, Antonella ROMANO (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire / Orthodoxy, christianity, history*, Roma, École française de Rome, 2000, 404 p.

⁷ Annick MARTIN, « Orthodoxie et pouvoirs institutionnels », *in ibid.*, p. 344.

christianisme sans confession de foi, sans dogmaticité identitaire »¹. S'inspirant des travaux du sociologue américain Howard Becker², Éric Rebillard souligne que l'orthodoxie est « un processus permanent de composition/recomposition »³, un mouvement où s'articulent « autorité et doctrine »⁴ qui se déclenche « à partir du moment où les convictions ne sont plus partagées »⁵. Dominique Julia observe ainsi que « la production d'orthodoxie pourrait être [...] le travail ou l'acte par lequel chaque génération, dans le mouvement arrière qui l'amène à relire activement ses origines et sa tradition, l'altère pour la garder vivante »⁶. La définition de l'orthodoxie comme processus pose la question des acteurs, qu'É. Rebillard qualifie d'« agents de l'autorité »⁷. B. Neveu explique que « les propositions tirent leur caractère d'orthodoxie du lieu de leur profération, et inversement ce lieu d'énonciation est reconnu pour compétent en raison de la proclamation et de la préservation constante de la doctrine orthodoxe »⁸. É. Rebillard précise cette idée en affirmant que ces « agents [...] tirent leur autorité de leur orthodoxie même. Ils ne se reconnaissent pas comme construisant l'orthodoxie, mais plutôt comme ses représentants »⁹. André Vauchez complète cette analyse en observant que « l'orthodoxie est rarement imposée du dehors ou d'en haut, mais procède d'une demande d'orthodoxie qui contribue à la construire »¹⁰. Après avoir circonscrit le fonctionnement interne de l'orthodoxie, il convient d'identifier la nature du rapport entre orthodoxie et hétérodoxie. D. Julia constate que « l'orthodoxie est un combat [entraînant] un climat de violence. [...] Les enjeux de ces débats sont forts puisqu'il s'agit [...] de maintenir dans la communion ou d'excommunier [...]. C'est donc une question de vie ou de mort puisqu'il en va en même temps du salut éternel de chacun des protagonistes »¹¹. B. Neveu poursuit cette réflexion en soulignant que l'orthodoxie « remplit une fonction prophylactique, en répondant à l'hérésie et à tous les types de déviations doctrinale ou disciplinaires. [...] On peut noter que fort longtemps l'orthodoxie s'est essentiellement définie de manière contradictoire, par le rejet d'assertions perçues comme erronées, voire opposées à la vérité »¹². D. Julia le suit, qui observe que « si l'hérésie est une maladie, l'orthodoxie se trouve dans un « avant », la santé perdue, et un « après », l'antidote « à venir ». Elle est déjà là puisqu'il s'agit de déduire des règles, selon une grille de lecture transmise par la tradition, et des valeurs générales elles-mêmes déduites de l'Écriture : toute innovation de ce point de vue est perçue comme signe de l'erreur et les nouvelles formulations relèvent seulement de la précision supplémentaire, de l'éclaircissement nécessaire, de l'explication de l'évidence »¹³. Quant aux mots mêmes, Jacques Le Brun insiste sur le fait que « c'est à l'époque moderne que l'usage de la notion

¹ Bruno NEVEU, « Orthodoxie et innovation », *in ibid.*, p. 379.

² Howard BECKER, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, 248 p.

³ Annick MARTIN, « Orthodoxie et pouvoirs institutionnels », *in* Susanna ELM, Éric REBILLARD, Antonella ROMANO (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire...*, *op. cit.*, p. 344.

⁴ « Fonction de l'orthodoxie », *in ibid.*, p. 372.

⁵ « Intériorisation de l'orthodoxie-Discussions », *in ibid.*, p. 364.

⁶ Dominique JULIA, « La production de l'orthodoxie », *in ibid.*, p. 402.

⁷ Annick MARTIN, « Orthodoxie et pouvoirs... », art. cit., p. 350. Becker parle d'« entrepreneurs de morale » (Howard BECKER, *Outsiders : études de...*, *op. cit.*, chap. VIII, p. 171 et *sq.*).

⁸ Bruno NEVEU, « Orthodoxie et innovation », art. cit., p. 380.

⁹ Annick MARTIN, « Orthodoxie et pouvoir... », art. cit., p. 350. Dominique Julia résume ces analyses en affirmant que « c'est l'orthodoxie qui qualifie comme institution celui qui l'énonce » (Dominique JULIA, « La production de... », art. cit., p. 396).

¹⁰ « Intériorisation de l'orthodoxie... », art. cit., p. 361.

¹¹ Dominique JULIA, « La production de... », art. cit., p. 392-393.

¹² Bruno NEVEU, « Orthodoxie et innovation », art. cit., p. 380.

¹³ Dominique JULIA, « La production de... », art. cit., p. 395.

d'« orthodoxie », ou son contraire, s'est peu à peu répandu, c'est-à-dire au moment où l'unité de l'*ecclesia* ou de la chrétienté s'est brisée et qu'une nouvelle forme ecclésiale, confessions puis Églises à forme de confessions, est apparue »¹. D. Julia souligne lui aussi ce changement : « les hérésies traditionnelles ont disparu du fait de la déchirure de la Chrétienté en confessions antagonistes qui impliquent *de facto* la légitimation de l'*heteros*, et à la montée de la démarche historiographique au sein des controverses religieuses. L'orthodoxie se reconfigure désormais par rapport à ce qui est appelé « hétérodoxie », ensemble flou qui regroupe tout ce qui n'est pas autorisé, toutes les opinions « autres » »². B. Neveu va dans le même sens lorsqu'il écrit : « en période d'effervescente controverse et d'active recherche théologique, soutenue par un essor de la critique historique et philologique, l'hétérodoxie prospère. [...] [Elle est] souvent moins la négation brutale et pertinace propre à l'hérésie qu'une sorte d'altération subreptice de la doctrine [...] »³. En sociologue, H. Becker définit la déviance « comme le produit d'une transaction effectuée entre un groupe social et un individu qui, aux yeux du groupe, a transgressé une norme »⁴. Il souligne que « les phénomènes de déviations lient étroitement la personne qui émet le jugement de déviance, le processus qui aboutit à ce jugement et la situation dans laquelle il est produit »⁵. É. Rebillard justifie ainsi son choix méthodologique – et nous le suivrons sur ce point – inspiré de H. Becker : « le modèle selon lequel l'orthodoxie est un processus de déduction de normes à partir de valeurs conduit d'une part à écarter la théorie d'un développement de la doctrine chrétienne où l'idée d'un progrès intrinsèque à la doctrine est toujours implicite. Il permet en effet de concilier dans une seule et même démarche l'approche historique traditionnelle, qui s'attache aux acteurs et à leurs motivations, et le point de vue [...] d'une histoire des idées. D'autre part, la nature même du processus : la déduction de normes précises depuis des valeurs générales, permet de comprendre comment, du point de vue des acteurs, les « entrepreneurs de morale », il n'y a pas innovation : les normes sont en quelques sortes toujours déjà là, dans les valeurs dont elles sont déduites »⁷. Ces conclusions méthodologiques rejoignent la démarche initiée par Richard Muller⁸ dans le champ de l'histoire de la théologie protestante proprement dit. Il défend en effet l'application d'une véritable méthode historique pour deux raisons : d'une part éviter le double écueil d'une décontextualisation des idées des réformateurs⁹ et d'une analyse

¹ Jacques LE BRUN, « Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne », *in ibid.*, p. 340.

² Dominique JULIA, « La production de... », art. cit., p. 402.

³ Bruno NEVEU, « Orthodoxie et innovation », art. cit., p. 386.

⁴ Howard S. BECKER, *Outsiders : études de...*, *op. cit.*, p. 33.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ Pour la période moderne et dans le domaine catholique, Maria Pia Donato confirme qu'appréhender l'orthodoxie comme processus est pertinent en analysant le thème précis de la censure de l'atomisme par l'Inquisition (Maria Pia DONATO, « Les doutes de l'Inquisiteur. Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 15-43).

⁷ Éric REBILLARD, « Sociologie de la déviance et orthodoxie. Le cas de la controverse pélagienne sur la grâce », *in* Susanna ELM, Éric REBILLARD, Antonella ROMANO (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire...*, *op. cit.* p. 231-232.

⁸ Pour une approche synthétique de ses positions, voir Richard MULLER, « Calvin and the calvinists : assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy, Part I », *Calvin Theological Journal*, 30 (novembre 1995), p. 345-375 et « Calvin and the calvinists : assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy, Part II », *Calvin Theological Journal*, 31 (avril 1996), p. 125-160.

⁹ Autrement dit les couper de leurs racines scolastiques (voir Richard MULLER, « Calvin and the... I », art. cit., p. 359-360 et 363).

téléologique de la théologie¹ ; d'autre part montrer la diversité des penseurs tant de la seconde réformation que l'ère de l'orthodoxie réformée². R. Muller souligne ainsi l'impossibilité d'établir un auteur comme mètre-étalon de l'orthodoxie³ et fait ainsi écho à la définition de l'orthodoxie comme processus défendue par É. Rebillard.

Cette approche dynamique du rapport entre orthodoxie et hétérodoxie permet de mieux appréhender trois problématiques fondamentales dans la biographie intellectuelle de Papin. D'abord, les divisions intra ou interconfessionnelles entraînent des controverses théologiques : elles seront au cœur de notre étude. Pour la période envisagée, quatre références sur le thème de la controverse interconfessionnelle s'imposent⁴ : *L'argument de la tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle* de Rémi Snoeks⁵, *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, de Jacques Solé⁶, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle* d'Émile Kappler⁷ et *De la tradition à l'histoire* de Nicolas Piqué⁸. Si les trois premiers choisissent l'année 1685 comme terminus de leurs investigations, tous offrent un panorama précieux de ce qui constitue pour une part le contexte éristique de Papin. Les controverses intraconfessionnelles ont été moins explorées de manière systématique du fait de leur dimension souvent personnelle⁹. Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, il faut insister sur cette dimension humaine de la controverse : il ne s'agit pas de débats désincarnés. Ensuite, certains acteurs des divisions intra et interconfessionnelles réfléchissent aux conditions de possibilité de leur élimination, autrement dit à la question de la « réunion du christianisme ». Le thème de l'irénisme, qui a connu un intérêt particulier à partir du milieu du XX^e siècle dans le contexte du développement de l'œcuménisme, est particulièrement présent au sein du protestantisme et deux figures de l'École de Saumur en furent des acteurs : Moïse Amyraut et Isaac d'Huisseau¹⁰. Ce thème sera, nous le verrons, au

¹ Autrement dit de lire les réformateurs à l'aune des idées des théologiens des XIX^e et XX^e siècles, notamment de Barth (*ibid.*, p. 353 et 358).

² *Ibid.*, p. 358-359 et « Calvin and the... II », art. cit., p. 136.

³ *Id.*

⁴ Nous n'oublions pas l'outil indispensable, le *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants* de Louis Desgraves (Genève, Droz, 1984-1985, vol. 1, 423 p. et vol. 2., 520 p.).

⁵ Rémi SNOEKS, *L'argument de la tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain-Gembloux, Publications Universitaires de Louvain-Éditions J. Duculot, 1951, 560 p.

⁶ Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, *op. cit.*

⁷ Émile KAPPLER, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011, XVIII-954 p.

⁸ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition à l'histoire. Éléments pour une généalogie du concept d'histoire à partir des controverses religieuses en France (1669-1704)*, *op. cit.*

⁹ Elles sont le plus souvent abordées dans les biographies de leurs protagonistes. Citons néanmoins Michel PERONNET (dir.), *La controverse interne au protestantisme (XVI^e-XX^e siècle)*, Montpellier, Centre d'histoire des réformes et du protestantisme, 1983, 350 p.

¹⁰ Voir Richard STAUFFER, *Un précurseur français de l'œcuménisme : Moïse Amyraut*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1962, 56 p. et *id.*, *L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des Chrétiens (1670-1671)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 96 p. Deux ans auparavant, Stauffer publiait sur d'Huisseau un article intitulé : « Une ouverture « œcuménique » contestée : La réunion du christianisme » (*Les protestants en France au XVII^e siècle*, n° spécial de la revue *XVII^e siècle*, 1967 (n° double 76-77), p. 23-37). On voit combien, par l'usage même du mot, ces études s'inscrivent dans le contexte religieux de l'époque, comme de nombreuses autres, telles celles contemporaines de François Gaquère sur Bossuet (*Vers l'unité chrétienne. Drummond et Bossuet*, Paris, Beauchesne, 1963, n.p.) ; *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La Réunion des Églises en échec (1691-1702)*, Paris, Beauchesne, 1966, 263 p. ; *Les suprêmes appels de Bossuet à l'unité chrétienne, 1668-1691*, Paris, Beauchesne, 1969, 265 p.). Sur les liens entre œcuménisme et histoire, voir Valentine ZUBER, « Concorde ou pluralisme ? Les historiens catholiques et l'essor de l'œcuménisme dans la deuxième moitié du XX^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*,

cœur de l'un des ouvrages du Papin calviniste. Cette idée du dépassement des divisions connaît une seconde déclinaison. Plutôt que d'envisager leur réduction, il s'agit de concevoir les conditions d'une coexistence : la question débattue est celle de la tolérance. Il existe sur ce thème un consensus historiographique quant au rôle des protestants dans l'émergence de la tolérance, dès le XVI^e siècle¹ puis précisément au moment de la crise de la conscience européenne². Lors de cette seconde période s'opère « un retournement axiologique de la notion [...] : elle devient une valeur positive à promouvoir »³. Sur ce point également, Papin apparaît comme un acteur particulier de ce moment de l'histoire des idées. Enfin, la troisième problématique est celle du franchissement de la frontière confessionnelle : la conversion.

b. Sujet et méthodes

« Célèbre Isaac Papin, réuni à l'Église catholique »⁴ pour Claude-Pierre Goujet, « célèbre apostat »⁵ selon Samuel Mours : à deux siècles d'intervalle, ces deux formules mettent en lumière l'origine de cette thèse. Dans le cadre de notre master, nous devons étudier le cas d'un calviniste passé au catholicisme pour étendre ensuite cette recherche au groupe des pasteurs convertis et proposer le pendant de l'Habilitation à diriger des recherches de Didier

217 (2000/2), p. 383-405 et Hubert BOST, « L'impact de l'œcuménisme sur l'histoire du christianisme en général et sur l'histoire de la Réforme en particulier », *B.S.H.P.F.*, 148 (2002/4), p.805-820.

¹ Pour les approches allant du XVI^e au XVII^e siècle, voir notamment : Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994 [1955], 851 p. ; W. STANKIEWICZ, *Politics and religion in 17th century France. A study of political ideas from the Monarchomachs to Bayle as reflected in the toleration controversy*, Toronto, University of Toronto Press, 1961, 269 p. ; Joseph LECLER, « « Liberté de conscience ». Origine et sens divers de l'expression », *Recherches de Science Religieuse*, 54 (1966) ; Michel PERONNET (dir.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance XVI^e-XVIII^e siècles*, Actes du cinquième colloque Jean Boisset de Montpellier (novembre 1987), Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1988, 420 p. ; Mario TURCHETTI, « A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 56 (1994/3) ; Christiane BERKVENNS-STEVELINCK, Jonathan ISRAEL, Guillaume POSTHUMUS-MEYES (dir.), *The emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 1997, 278 p. ; Thierry WANEGFELLEN, *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Le livre de Poche, 1998, 349 p. ; Nicolas PIQUE et Ghislain WATERLOT (dir.), *Tolérance et réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1999, 205 p. ; Perez ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003, 371 p.

² Voir notamment Frank PUAUX, *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, Paris, G. Fischbacher, 1881, 217 p. ; Élisabeth LABROUSSE, « Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII^e siècle », in *Notes sur Bayle*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 113 ; Bernard COTTRET, « Tolérance et constitution d'un espace européen. France-Angleterre-Pays-Bas à l'aube des Lumières (1685-1688) », *B.S.H.P.F.*, 134 (janvier-mars 1988), p. 73-86 ; Mario TURCHETTI, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », in Hans GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT, Jean-Claude MARGOLIN (dir.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 1989, p. 289-367 ; Bernard COTTRET, « Tolérance ou liberté de conscience ? Epistémologie et politique à l'aube des Lumières (Angleterre-Hollande-France vers 1685-1688) », *Études théologiques et religieuses*, 65 (1990/3), p. 333-352 ; Élisabeth LABROUSSE, *Conscience et conviction. Études sur le XVII^e siècle*, Oxford-Paris, Voltaire Foundation-Universitas, 1996, 299 p. ; Hubert BOST, « Le Refuge huguenot, un laboratoire de la tolérance ? », in Nicolas PIQUE et Ghislain WATERLOT (dir.), *Tolérance et réforme...*, repris in Hubert BOST, *Ces Messieurs de la R.P.R. Histories et écritures de Huguenots XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 303-324 ; Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, t. II, 322 p.

³ Hubert BOST, *Pierre Bayle et la normalité religieuse*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2007, p. 20. La figure huguenote de cette histoire est Pierre Bayle et son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »* (voir les trois rééditions dues à Jean-Michel Gros : *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Agora Press Pocket, 1992, puis Genève, Droz, 2006 et 2014, la seconde reprenant en format poche l'édition de 2006).

⁴ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au grand dictionnaire historique, généalogique, géographique de M. Louis Moréri, pour servir à la dernière édition de 1732, et aux précédentes*, Paris, chez Jacques Vincent, 1735, t. 2, p. 8 (notice « Nicolas Papin »).

⁵ Samuel MOURS, « Les pasteurs à la Révocation de l'Édit de Nantes », *B.S.H.P.F.*, 114 (1968), p. 90.

Boisson, *Consciences en liberté ? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*¹, autrement dit, une étude prosopographique. Mais rapidement, le cas Papin s'est avéré autant intéressant, si ce n'est plus, pour les deux étapes de sa vie que pour son changement de confession et nous avons donc décidé de lui consacrer une biographie. L'exposition du cadre historiographique nous a permis de fixer les thèmes qui vont structurer cette étude, qui s'inscrit donc résolument dans une démarche d'histoire intellectuelle *via* la biographie intellectuelle d'un théologien chrétien.

Comment définir le cadre de l'histoire intellectuelle dans le contexte historiographique français ?² Longtemps dominés par la tradition historiographique des *Annales*, les historiens ont laissé l'histoire intellectuelle « aux spécialistes d'autres disciplines, d'exégèse, de littérature ou de philosophie »³. L'historiographie s'interroge actuellement sur l'histoire intellectuelle comme en témoignent plusieurs numéros de revue consacrés à cette question ainsi que des introductions d'ouvrages relevant de cette catégorie⁴. Qu'on nous permette toutefois une remarque préalable. Le point de départ de notre recherche – étudier un théologien calviniste du XVII^e siècle – entraîne une certaine perplexité devant ces contributions, à la fois bilans et programmes qui sont doublement polarisés, sur le XVIII^e siècle et les Lumières d'une part et de l'autre par la tradition universitaire anglaise avec les écoles de Cambridge et de Sussex⁵. Certes, si l'histoire intellectuelle n'est pas dominante dans la recherche française depuis les années 1950, il semble néanmoins que, pour l'histoire du protestantisme, Élisabeth Labrousse et François Laplanche en sont d'importants représentants. Pour le domaine catholique, dans l'introduction de *La puissance et la gloire* en 2011, S. de Franceschi dressait déjà un constat similaire en parlant de l'œuvre « assurément singulière » de Bruno Neveu⁶. On ajoutera, précisément du fait de la dimension transversale de leur approche, que les travaux de Jacques Solé, d'Émile Kappler et de Nicolas Piqué sur la controverse entre catholiques et protestants au XVII^e siècle relèvent également de l'histoire intellectuelle. Que ces historiens soient ignorés par ces bilans est paradoxal : si leur absence semble pouvoir s'expliquer par la méfiance de l'historiographie française pour tout ce qui relève de la théologie⁷, leurs études ont pourtant montré comment les Lumières – dont les historiens qui omettent de les mentionner sont spécialistes⁸ – trouvent en partie leurs origines dans les débats religieux du XVII^e siècle⁹.

¹ Didier BOISSON, *Consciences en liberté ? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2009, 778 p.

² Voir Antoine LILTI, « Does intellectual history exist in France ? The Chronicle of a Renaissance foretold », in Darrin MC MAHON and Samuel MOYN (dir.), *Modern Intellectual History. Perspectives and Appraisals*, Oxford University Press, 2014, p. 56-73.

³ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La puissance et...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Ceux cités dans les notes des quatre pages suivantes.

⁵ Sur ces deux écoles, voir Julien VINCENT, « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'« École de Cambridge » à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 50 (2003/2), p. 187-207.

⁶ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La puissance et...*, *op. cit.*, p. 31.

⁷ Étant entendu qu'à la suite d'Élisabeth Labrousse, les études bayliennes ne concernent évidemment pas seulement la théologie (d'ailleurs, lorsqu'il en parle dans *A toutes voiles vers la vérité*, Stéphane Van Damme suit le courant italien des études bayliennes et précisément Gianluca Mori qui voit en Bayle un athée).

⁸ On notera d'ailleurs qu'Élisabeth Labrousse, Bruno Neveu et Jacques Solé se retrouvent dès 1968 dans le volume *Religion, érudition et critique* (*op. cit.*), qui plus est en compagnie de Roger Zuber dont nous verrons bientôt l'importance pour l'historiographie papinienne.

⁹ Par exemple, Jacques Solé affirme que la controverse interconfessionnelle du XVII^e siècle contient en partie « les sources » des Lumières (Jacques SOLÉ, *Les origines intellectuelles...*, *op. cit.*, p. 8).

Venons-en à la définition de l'histoire intellectuelle. Ann Thomson remarque que « l'histoire intellectuelle [est] moins un domaine d'étude qu'une approche du passé par essence pluridisciplinaire »¹. Étienne Anheim, Antoine Lilti et Stéphane Van Damme lui font écho, qui observent « l'évolution de l'histoire des idées vers une histoire culturelle des pratiques intellectuelles, ouverte à la singularité des textes et aux conditions de leur production, sous les influences variées et croisées de l'histoire des sciences, de l'histoire du livre ou de l'histoire des institutions de savoir »² en même temps que le développement de « recherches nouvelles [qui] accordent tout leur poids au champ de formation conceptuelle, aux contextes, aux filiations philosophiques, à la fluidité des systèmes philosophiques »³. De même, Daniel Roche souligne que « l'histoire intellectuelle et sociale décrit les contextes de production et d'appropriation des notions ayant cours sur le marché de la pensée »⁴. Ce dernier écrit encore que « l'histoire des idées suit une idée dans ses inscriptions formelles diverses, dans ses mutations inattendues ; elle analyse son insertion dans des systèmes de pensée contradictoires. Elle ne prétend pas construire des modèles abstraits totalisants, telles les idéologies, les épistémés, mais des objets partiels participant d'ensembles différents »⁵. Dans cette étude, nous n'allons toutefois pas suivre l'histoire d'une idée x au cours d'un temps t .

Notre prisme est biographique. Papin n'est pas un total inconnu : comme nous le montrerons dans notre bilan historiographique, il fait de régulières apparitions dans l'histoire du protestantisme et l'histoire de la philosophie. Pour l'une comme pour l'autre, il apparaît comme un *minor*. Ce statut lui a été formellement attribué par Roger Zuber en 1983⁶, bien qu'il ait été considéré ainsi sans être désigné par ce terme dans des travaux antérieurs. Alain Viala analyse le sens de ce statut, qui « résulte d'un processus de minoration, affaire de distribution des valeurs et donc affaire de critique et d'histoire littéraires. L'une distribue les éloges et les blâmes, hiérarchise des valeurs ; l'autre, qui se devrait d'être plus objective et, dans le principe, ne pas préjuger de la valeur des œuvres et des auteurs, se fait pourtant aussi, dans la pratique, instance de hiérarchisation, par la longueur des chapitres dans les manuels ou les sommes et par le nombre des articles ou travaux dans la recherche. Poser la question des *minores*, c'est donc mettre à la question les habitudes de l'histoire littéraire [...]. Mais pour ne pas retomber dans les mêmes jeux de distribution des valeurs, il faut d'emblée adopter une attitude qui récuse les implicites de valeurs : le but de ce qui suit n'est donc de dire que tel qu'on croyait petit est grand, et pas davantage l'inverse ; la réhabilitation, remajorant les uns et en minorant d'autres par contrecoup, relève en ce cas du jeu des chaises musicales, qui est comme on le sait une des fredaines usuelles de l'histoire littéraire »⁷. Ce statut de *minor* ressort donc directement de l'histoire littéraire⁸. Cette analyse permet de saisir qu'il s'agit d'une catégorisation

¹ Ann THOMSON, « L'histoire intellectuelle : quelles idées, quel contexte ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 59 (2012/4bis), p. 54.

² Étienne ANHEIM, Antoine LILTI, Stéphane VAN DAMME, « Quelle histoire de la philosophie ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 6.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ Daniel ROCHE, « Histoire des idées, histoire sociale : l'exemple français », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 59 (2012/4bis), p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ Roger ZUBER, « Isaac Papin, lecteur de Spinoza. Notes et informations », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 11 (1983), p. 1.

⁷ Alain VIALA, « « Qui t'a fait *minor* ? » Galanterie et clacissisme », *Littérature classique*, 31 (1997), p. 115.

⁸ Roger Zuber est d'abord un historien de la littérature : sa thèse soutenue en 1967 porte sur *Perrot d'Ablancourt et ses « Belles infidèles » : traduction et critique de Balzac à Boileau* (publiée l'année suivante chez Armand Colin). On

historiographique, toutefois parfaitement pertinente. En effet, il est indéniable que Papin n'est pas une figure majeure de l'histoire du XVII^e siècle : on chercherait vainement son nom dans un manuel universitaire de premier cycle. L'exception qui confirme la règle est un ouvrage mi-scolaire mi-universitaire : le *Que sais-je ?* de Pierre-Yves Beaurepaire consacré à *L'Europe des Lumières*¹. La présence de Papin dans ce volume incarne d'ailleurs son statut de *minor* : pour définir le sentiment d'appartenance à un groupe des citoyens de la République des Lettres², Pierre-Yves Beaurepaire cite une phrase de Papin qu'il attribue à Jean Le Clerc³. Cette erreur nous semble révélatrice de la dimension historiographique de ce statut : Papin est écrasé par le poids symbolique de ses contemporains célèbres, dont certains furent ses amis. La catégorie est donc pertinente, mais une question demeure : pourquoi s'intéresser à un *minor* ? Roger Zuber se la posait déjà en publiant son article de 1981 « Isaac Papin lecteur de Spinoza »⁴. Puisqu'il s'agit de sa troisième étude consacrée à Papin, on comprend que formuler cette question revient à y répondre. Il n'est pas le seul à souligner l'intérêt de ces figures de second plan. Jean Mesnard remarque : « les fins de siècles, les années de transitions sont souvent négligées et malaisées à explorer. D'une période au fond mal connue, dominée par quelques grandes figures qui ne sauraient suffire à en épuiser le sens [...] »⁵, orientant ainsi la recherche vers les *minores*. De même, Philip Benedict observe que « l'intérêt des biographies des hommes obscurs est qu'elles éclairent le milieu et l'époque de leur sujet, tout en nous rappelant la spécificité de chaque destin individuel »⁶. Sans faire de Papin un homme obscur, son statut de *minor* apparaît comme « l'équivalent [...] de ce qu'on appelait en peinture des « petits maîtres » »⁷ et dont Jacqueline Lagrée a montré tout l'intérêt de l'étude pour l'histoire intellectuelle avec *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*.

Nous nous proposons donc d'écrire la biographie intellectuelle d'un *minor*. Au seuil de celle qu'il consacre à François de Neufchâteau, *major* puisque plusieurs fois ministre de l'intérieur durant la période révolutionnaire, Dominique Margairaz propose une définition de cet exercice, que nous faisons nôtre. « La biographie intellectuelle n'a pas pour objet une vie à écrire, mais une œuvre à comprendre. Plus qu'un genre canonique, c'est une approche qui

renverra également au volume qu'il a dirigé aux Presses Universitaires de France, dans la collection « Premier Cycle », *La littérature française du XVII^e siècle* (1993). Il est également historien du protestantisme et a notamment été président de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français.

¹ Pierre-Yves BEAUREPAIRE, *L'Europe des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 28.

² La phrase en question est la suivante : « Les savants doivent avoir la liberté d'examiner les choses en elles-mêmes dans le cabinet, d'en penser ce qu'il leur plaira et de s'entretenir entre eux de bonne amitié, avec une agréable liberté, sans se fâcher les uns contre les autres si leurs pensées ne se trouvent pas conformes, et sans aller porter leurs différends sur un théâtre public. Ce sont des mystères où le peuple ne doit point être admis, parce que n'ayant ni le loisir, ni la capacité de les approfondir et de les pénétrer, il ne saurait les bien prendre ni en faire un bon usage. » (4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 152).

³ En réalité, Hans Bots fut le premier à se tromper en citant cette phrase dans son ouvrage *Republiek der Letteren. Ideaal en werkelijkheid* (Amsterdam, APA-University Press, 1977, p. 10). Françoise Waquet le suit, d'abord dans son fameux article « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique » (*Bibliothèque de l'École des chartes*, 147 (1989), p. 500) puis dans « Condorcet et les idéaux de la République des lettres » (*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 108 (1996/2), p. 567). L'année suivante, Hans Bots et Françoise Waquet rendent à Papin ce qui appartient à Papin dans leur volume commun *La République des Lettres* (Paris-Bruxelles, Belin-De Boeck, 1997, p. 120). Cependant, la substitution initiale est définitivement consacrée par Pierre-Yves Beaurepaire.

⁴ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 1.

⁵ Jean MESNARD, « La crise de... », *op. cit.*, p. 635.

⁶ Philip BENEDICT, « La Chouette de Minerve au crépuscule. Philippe Le Noir de Crevain, pasteur sous Louis XIV, historien des Églises réformées du XVI^e siècle », *B.S.H.P.F.*, 146 (2000/2), p. 359.

⁷ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 10.

présuppose des choix épistémologiques ou théoriques. [...] Comme approche d'une œuvre, elle présuppose un découpage : l'œuvre est un morceau, ou un tout, auquel l'historien assigne une unité et une réalité. Comme approche biographique, elle postule l'assignation de celle-ci à un auteur individuellement et socialement situé. L'œuvre n'est pas un pur système symbolique mais le produit d'une activité individuelle et sociale qui l'irrigue et l'informe. Comme compréhension historique, elle s'oppose à la tradition du commentaire qui projette sur le passé les enjeux et les clés du présent, reconduisant indéfiniment la mémoire des œuvres. Elle postule au contraire leur historicité et leur inscription dans un univers culturel dont la connaissance autorise leur mise à distance critique. Comme histoire intellectuelle enfin, elle postule la possibilité de rendre compte concrètement de la genèse des œuvres abstraites et offre une alternative à la tautologie du thème du génie créateur, irréductible à toute saisie rationnelle et par là même à toute compréhension »¹.

Pour « rendre concrètement compte de la genèse des œuvres abstraites » de Papin, nous allons déployer deux principales méthodes au fil de notre étude. Bruno Neveu et Hubert Bost se font écho lorsque le premier écrit que la véritable histoire de la théologie « doit relier les concepts et les systèmes théologiques à l'histoire générale, au donné des faits et des réalités de culture, et non à des principes supérieurs, dogmatiques ou métaphysiques »² et que le second affirme, « l'enquête historique appliquée à la théologie conduit non seulement à étudier les discours doctrinaux, mais à s'interroger sur les structures sociales, culturelles et politiques qui les rendent possibles, les types de légitimité qu'elles mettent en œuvre, leurs circuits de diffusions, l'interaction entre ces discours et les pratiques des groupes qui s'en réclament »³. D'une part, du strict point de vue de l'histoire des idées, nous procéderons à une généalogie intellectuelle. Théologien, Papin est aussi lecteur de Descartes et des post-cartésiens : l'interdisciplinarité s'impose donc d'emblée puisque pour lire son œuvre, croiser histoire de la philosophie⁴ et histoire de la théologie est une nécessité⁵. Nous identifierons ainsi ses différentes influences pour analyser les articulations et associations auxquelles il procède afin d'interroger son « identité intellectuelle et doctrinale »⁶.

Quant aux pratiques intellectuelles, nous les aborderons sous deux angles d'approche privilégiés : l'histoire des controverses et l'histoire des réseaux, qui ne sont d'ailleurs pas sans lien. Plusieurs récentes contributions d'histoire intellectuelle mettent en avant l'intérêt de l'étude des controverses⁷. Christian Jouhaud souligne la difficulté d'une définition consensuelle

¹ Dominique MARGAIRAZ, *François de Neufchâteau. Biographie intellectuelle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 7.

² Bruno NEVEU, « Juge suprême et docteur infailible : le pontificat romain de la bulle *In eminenti* (1643) à la bulle *Auctorem fidei* (1794) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 93 (1981/1), p. 218.

³ Hubert BOST, *Théologie et histoire...*, *op. cit.*, p. 17.

⁴ Pour une synthèse de la problématique du rapport entre histoire de la philosophie et histoire culturelle, voir Roger CHARTIER, « Philosophie et Histoire : un dialogue », in François BÉDARIDA (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995, p. 149-170 et Stéphane VAN DAMME, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Le Seuil, 2014, p. 263-298, surtout p. 273 et *sq.*

⁵ Prévenons néanmoins nos lecteurs : notre formation est celle d'un historien moderniste classique et nous n'avons suivi aucun cursus (ne serait-ce que partiellement) en philosophie et en théologie.

⁶ Étienne ANHEIM, Antoine LILTI, Stéphane VAN DAMME, « Quelle histoire de... », art. cit. p. 7.

⁷ « Les controverses sont moins un objet cohérent, dont on pourrait faire une histoire cumulative, qu'une méthode d'analyse, une entrée possible dans le fonctionnement de l'espace intellectuel » (Antoine LILTI, « Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 25 (2007/1), p. 13-28) et Ann THOMSON, « L'histoire intellectuelle : quelles... », art. cit., p.

de la controverse dans l'historiographie et propose de s'inspirer de la sociologie¹. Jean-Louis Fabiani définit la controverse par quatre dimensions : « la forme [variable] en fonction des disciplines ou des conjonctures historiques concernées » ; « l'espace de la discussion » ; « les formes de sociabilité agonistique qui rendent possible la controverse et qui permettent de rendre compte du choix des armes, de la ritualité des affrontements » ; « la problématique de l'action à distance dans l'espace de la controverse : il ne faut pas être dupe de la dimension hyperlocalisée du conflit »². Dans le cadre théologique, la thèse d'Albert Gootjes sur « la première controverse pajoniste sur la grâce » a montré toute la pertinence de cette approche et précisément illustré l'importance de son articulation avec l'histoire des réseaux³. Hubert Bost insiste sur l'importance de cette dernière pour l'histoire intellectuelle en générale et de la théologie en particulier, qui « doit penser en terme de réseaux, interpréter les discours, les pratiques et les représentations qui véhiculent des affirmations théologiques dans une étude attentive aux échanges et soucieuse de rendre compte de leur complexité du fait d'interactions multiples entre différents niveaux »⁴. Pour la période qui nous intéresse, le courant historiographique qui étudie la République des Lettres apparaît comme fondateur pour l'histoire des réseaux intellectuels, précisément ceux impliquant des huguenots et, *de facto*, des questions religieuses et théologiques. En effet, pour reprendre les mots d'Hubert Bost, la révocation de l'édit de Nantes a eu un « effet catalyseur sur la crise de la conscience européenne »⁵ : les protestants apparaissent ainsi comme des acteurs majeurs de République des Lettres⁶. En témoigne les éditions des correspondances de Pierre Bayle⁷, d'Henri Basnage

58-62 et *L'âme des lumières*, *op. cit.* De même, proposant de renouveler l'histoire de la philosophie, Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart ont dirigé une *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* qui accorde une place aux controverses (Paris, La Découverte, 2001, 756 p.).

¹ Christian JOUHAUD, « Écriture et action : une problématique pour l'histoire de la polémique et des controverses au XVII^e siècle ? », in Léonard BURNAND et Adrien PASCHOU (dir.), *Espaces de la... op. cit.*, p. 11-13.

² Jean-Louis FABIANI, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes du débat agonistique », *Mille neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 25 (2007/1), p. 54.

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon, op. cit.*

⁴ Hubert BOST, *Théologie et Histoire... op. cit.*, p. 24.

⁵ Hubert BOST, « Avant-propos » à Anne DUNAN-PAGE et Marie-Christine MUNOZ-TEULIÉ (dir.), *Les Huguenots dans les Îles britanniques de la Renaissance aux Lumières. Écrits religieux et représentations*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 11.

⁶ Voir notamment Pierre-Yves BEAUREPAIRE, « Introduction », in Pierre-Yves BEAUREPAIRE (dir.), *La plume et la toile. Pouvoir et réseaux de correspondance dans l'Europe des Lumières*, Arras, Artois Presses Universités, 2002 p. 27-28 et, dans ce volume, pour la période qui nous occupe, les contributions de Catherine BERKVENS-STEVELINCK, « Plumes huguenotes sur toile européenne » p. 43-53 ; Antony MCKENNA, « Les réseaux de correspondance du jeune Pierre Bayle », p. 53-69. Voir également Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct and community in the Republic of Letters, 1680-1750*, Londres, Yale University Press, 1995. Sur ce courant historiographique, on pense notamment aux références suivantes : Roger ZUBER, « L'art épistolaire et les protestants (de Henri IV à Pierre Bayle) », in Manfred TIETZ et Volker KAPP (dir.), *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Tübingen, Papers on Seventeenth Century Literature, 1984, p. 225-251 ; Hans BOTS et Françoise WAQUET, *Commercium Litterarum. Forms of communication in the Republic of Letters 1600-1750*, Amsterdam-Maarsen, APA-Holland University Press, 1994 ; Jens HÄSELER et Antony MCKENNA (dir.), *La vie intellectuelle aux Refuges protestants*, Paris, Honoré Champion, 1999 et 2002, 2 vol. ; Christiane BERKVENS-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires de la République des Lettres*, Paris, Honoré Champion, 2005, 454 p. ; Pierre-Yves BEAUREPAIRE, Jens HÄSELER et Antony MCKENNA (dir.), *Les réseaux de correspondance à l'âge classique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2006.

⁷ Pierre BAYLE, *Correspondance*, éd. par Élisabeth LABROUSSE et Antony MCKENNA *et alii*, Oxford, Voltaire Foundation, vol. I, 1999, dernier paru vol. XII, 2015 (lettre 1590, décembre 1702), version en ligne jusqu'à la lettre 719 (automne 1688), <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?-Lettres->

de Beauval¹ ou encore de Jean Le Clerc². Daniel Roche propose une définition de l'approche par réseaux : « il s'agit d'abord de comprendre comment les individus peuvent être insérés dans de multiples réseaux. [...] En second lieu, il faut voir comment se fait sentir le rapport des individus au réseau. [...] L'idée de réseau postule trois hypothèses. Celle d'une architecture et de l'imbrication entre les constituants de la trame. [...] La seconde norme correspond à l'idée d'une économie inscrite dans le fonctionnement, le réseau suppose un coût réel ou symbolique. [...] Dans une dernière direction, l'idée des réseaux implique qu'on les distingue d'organisations ou des appareils qui sont des utilisateurs du système, mais qui ne se confondent pas totalement avec lui »³. À l'échelle de la République des Lettres, une certaine économie du réseau se dessine au travers des correspondances entre concitoyens : « il faut payer un droit de passage, offrir des services, garantir des prestations, et ainsi obtenir par une reconnaissance un statut. Le réseau permet alors de rompre l'isolement et d'enclencher des relations profitables en chaîne, livre pour livre, service pour service, information pour information. On sent alors comment, si les amis font les cadeaux, les cadeaux servent à faire les amis, et ainsi, comment s'affirme une supériorité entre les correspondants, des vedettes aux obscurs fantassins des lettres, comment peut se définir une égalité des rapports en dépit de la différence des âges entre cadets et aînés, ou celle de la reconnaissance, et comment perdure les inégalités »⁴. Plus récemment, Martin Muslow a proposé une réflexion alternative sur les méthodes d'analyse des réseaux⁵ en histoire intellectuelle avec la notion des « constellations philosophiques »⁶. Forcée par deux historiens allemands (l'un en philosophie, l'autre en littérature), elle est strictement définie⁷. S'inscrivant dans une démarche de micro-histoire intellectuelle⁸, elle nécessite un corpus de sources considérable⁹ afin de restituer l'oralité des

¹ Hans BOTS et Lenie VAN LIESHOUT, *Contribution à la connaissance des réseaux d'information au début du XVIII^e siècle : Henri Basnage de Beauval et sa correspondance à propos de l'Histoire des ouvrages des savants (1687-1709)*, Amsterdam-Maarsse A.P.A., 1984, 346 p.

² Jean LE CLERC, *Epistolario*, éd. par Mario Sina, Firenze, Leo Olschki, 1987-1997, 4 t.

³ Daniel ROCHE, « Avant-propos » à Pierre-Yves BEAUREPAIRE (dir.), *La plume et...*, *op. cit.*, p. 10-12.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ Pour une approche des réseaux en histoire de manière générale, voir Claire LEMERCIER, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52 (2005/2), p. 88-112.

⁶ Martin MULSOW, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 81-109. Muslow écrit : « Lorsque plusieurs personnes sont en étroite communication les unes avec les autres et sont unies par une problématique identique ou semblable, lorsque cette communication donne lieu à des essais de création, voire à une multiplicité de tentatives de création qui se succèdent dans un temps restreint, il est possible que l'on ait affaire à une constellation » (*ibid.*, p. 83). Les caractéristiques d'une constellation sont plus précisément : « l'inscription dans une structure de synopsis, le rôle des situations de parole, de l'oralité et des dimensions de possibilité dans l'horizon des acteurs, la reconstitution analytico-argumentative comme instrument de comparaison et de distanciation, le critère de la créativité et la capacité de synthèse de dynamiques intellectuelles et sociales » (*ibid.*, p. 84).

⁷ Toutefois, « on ne peut parler de « constellation » au sens propre du terme que lorsqu'une évolution créatrice, de qualité remarquable, se produit dans un temps limité. Ce facteur contribue, de façon essentielle, à la « densité » de la constellation. » (*ibid.*, p. 85-86) Dans l'étude d'une constellation, « le sens de l'oralité, de la forme ouverte des situations d'échange oral, est essentiel si l'on veut reconstruire, d'un point de vue microscopique, ce qui a été pensé, semaine après semaine, par un petit cercle de personnes, à quels possibles théoriques les acteurs se sont ouverts, ceux qu'ils ont rejetés, ce à quoi ils répondaient, ce qu'ils ridiculisaient, ce qu'ils admiraient » (*ibid.*, p. 87). « Parmi beaucoup de constellations possibles – au sens de simples dispositifs de communication philosophique intense –, celles qui sont pertinentes : celles qui, objectivement, ont eu la possibilité de produire du neuf » (*ibid.*, p. 92). « En tant que méthode spécifiquement philosophique, les études de constellations se distinguent donc par leur souci de reconstitution analytico-argumentative » (*ibid.*, p. 98).

⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁹ *Ibid.*, p. 98-99.

relations intellectuelles, dimension qui fonde cette notion de constellation¹, qui ne semble donc pas déclinable à toute étude de réseaux intellectuels. Notre corpus de sources n'est *a priori* pas de nature à permettre l'emploi de cette notion : nous verrons néanmoins comment il nous semble possible de la mobiliser ponctuellement dans le cadre d'une biographie intellectuelle. Notre approche des réseaux sera donc moins micro-historique et grandement inspirée par la grille de lecture théorique formulée par Daniel Roche. Nous procéderons de la manière suivante : identifier les relations de Papin et qualifier la nature de leur rapport ; repérer la présence ou la constitution de groupe(s) dans ces différentes relations et l'existence de rapport entre ces groupes, qu'il passe par Papin où qu'il s'agisse de « relation entre tiers »² ; analyser le contenu de leurs échanges ; comprendre comment, et dans quel but, Papin interagit avec un individu ou un groupe de son réseau et, à l'inverse, comment Papin est sollicité et perçu par un ou plusieurs membres de son réseau. Daniel Roche écrit toujours que l'histoire des idées « parlera sans complexe du système de pensée d'un auteur, d'un groupe social, d'une institution ou même d'une époque, sans croire pour autant que ces systèmes de pensée (et d'action) se renferment dans une unité statique »³. Le cas particulier que constitue Papin impose d'amender une formule de cette définition : « elle parlera sans complexe *des systèmes de pensées* d'un auteur ». Converti, Papin opère précisément un changement qui est d'abord un changement de système de pensée et confirme la nécessité de ne pas aborder l'histoire intellectuelle par des « unités statiques ». Il s'agit de la dimension particulière de la vie de Papin : ainsi, il nous faudra décrypter la configuration de chacun de ses systèmes de pensées pour essayer de comprendre son changement et, au-delà du cadre chrétien préservé, pourquoi pas, identifier des adaptations voire des permanences entre le Papin calviniste puis catholique. Par ailleurs, cette facette du personnage nous amènera, dans la mesure où les sources permettent d'explorer ce domaine, à être attentifs à sa psychologie. Toutefois, quant aux sources qui permettent d'analyser cette conversion, elles sont identiques à celles étudiées par Didier Boisson pour les ecclésiastiques devenus protestants entre 1631 et 1760 : récits de conversion et textes de controverses, la particularité de notre travail résidant en la limitation biographique et le sens du chemin parcouru. Ainsi, il nous faudra suivre les précautions méthodologiques définies par D. Boisson. En effet, les convertis « transforment » leur histoire : ils « cherchent incontestablement à montrer que leur conversion est une rupture dans leur existence et à noircir leur passé »⁴ et, quand ils expliquent ce dernier, ils « cherchent à montrer que la Providence guide leur destin »⁵. De ce fait, ces auteurs « négligent le temps et la chronologie : pas de dates, des événements enchevêtrés, l'objectif unique étant de prouver la sincérité de la conversion et le rôle de la Providence »⁶. Enfin, le questionnement sur l'après conversion est identique : « si ce sont des raisons religieuses qui apparaissent essentielles pour expliquer les conversions [...], les prosélytes ont-ils la « conscience en liberté » dans le pays qui

¹ *Ibid.*, notamment p. 94.

² André BANDELIER, « Echanges entre tiers : autour des correspondants suisses de Jean Henri Samuel Formey », in Pierre-Yves BEAUREPAIRE, Jens HÄSELER et Antony MCKENNA (dir.), *Les réseaux de...*, *op. cit.*, p. 279-280.

³ Daniel ROCHE, « Histoire des idées... », art. cit., p. 22.

⁴ Didier BOISSON, *Consciences en liberté ?...*, *op. cit.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Id.*

les accueille ? »¹. Ainsi, cette biographie intellectuelle d'un théologien converti sera également ce que Thierry Wanegffelen a appelé une « histoire de la personne croyante »².

Dominique Margairaz insiste sur le fait que l'œuvre est centrale dans une biographie intellectuelle : « comprendre l'œuvre [...] revient d'abord à la construire une nouvelle fois, à opérer à notre tour un nouveau découpage, qui les annule tous, mais les englobe aussi. C'est l'inscrire dans une nouvelle temporalité, celle de l'historien, de ses problématiques, de ses questions et faire jouer les unes contre les autres les différentes historicités, c'est-à-dire les différents contextes ou les différents temps qui lui ont donné vie et sens, l'ont travaillée et transformée, niée ou magnifiée. Ramener le tout à la surface du visible n'est donc pas reconduire naïvement le rêve de la totalité, ni l'enrichir d'une prétention supplémentaire à la vérité, plus vraie que celle des contemporains ou de l'auteur lui-même. En replaçant l'ensemble des productions dans son champ d'observation, l'historien poursuit deux finalités : ressaisir la matière sur laquelle s'opère le travail social de construction de l'œuvre, et redonner une épaisseur historique à ce qui s'offre rétrospectivement comme un tout homogène et concomitant. Le point de départ n'est donc pas l'œuvre, qui n'a pas d'existence en soi, mais un corpus de données »³.

c. Sources

Force est de constater que notre corpus est géographiquement dispersé. Des Pays-Bas à l'Angleterre, de l'Allemagne à la France, les traces de Papin n'ont jamais fait l'objet d'un recensement systématique. Le premier type de sources dont nous disposons est un corpus de pièces manuscrites, assez fourni. Il est principalement conservé en France et aux Pays-Bas, et se compose de plusieurs correspondances et d'un dossier de manuscrits du Papin catholique. Notre second corpus de sources est constitué d'imprimés : trois livres pour la période protestante, trois pour la période catholique.

Concernant le corpus manuscrit de la période protestante, une précision préalable s'impose : nous avons bénéficié de la collaboration enthousiaste et généreuse d'Albert Gootjes, qui nous a communiqué ses transcriptions des textes inédits de Pajon collectés dans le cadre de sa propre thèse⁴. Il s'agit là d'un apport considérable puisqu'aucune édition ne serait-ce qu'anthologique de Pajon n'existe à ce jour et que son œuvre imprimée se compose de trois ouvrages, dont l'un est rarissime, qui ne contiennent pas la dimension purement théologique de la pensée de l'oncle de Papin. Concernant précisément celui-ci⁵, pour la première phase de sa vie, la quasi-totalité de nos sources manuscrites consiste en un corpus de correspondances composé de lettres et de minutes de lettres autographes, principalement conservées en deux lieux : Amsterdam et Paris. La première partie de cet ensemble de correspondance fait partie du Fonds français du département des Manuscrits occidentaux de la Bibliothèque nationale de France. Roger Zuber a découvert ce dossier à la fin des années 1960

¹ *Ibid.*, p. 29.

² Thierry WANEGFFELEN, « Récits de conversion des XVI^e et XVII^e siècles. Discours confessionnel et expérience individuelle », in Jean-Christophe ATTIAS (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, 1998, p. 183.

³ Dominique MARGAIRAZ, *François de Neufchâteau...*, *op. cit.*, p. 16.

⁴ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 233-236.

⁵ Pour les localisations exactes des sources présentées dans cette partie, nous renvoyons à l'inventaire des sources en fin de volume.

et l'a baptisés « Papiers de Jeunesse »¹. Au cours de nos recherches, nous avons trouvé une pièce inédite de ce dossier à la Bibliothèque municipale d'Orléans. R. Zuber publie une première partie des documents du Fonds français en 1974² et Mario Sina complète ce travail d'édition en 2002³. Cependant, quelques pièces de la Bibliothèque nationale de France sont restées inédites et figurent ici en annexe⁴. En dehors d'une missive conservée à la Bibliothèque du Protestantisme Français, la seconde partie des Papiers de jeunesse est conservée à la Bibliothèque de l'Université d'Amsterdam : il s'agit des lettres échangées entre Papin et Le Clerc (lettres du premier, minutes et copies des lettres du second). Cette partie du corpus, connue depuis la première moitié du XIX^e siècle⁵, a fait l'objet d'une publication partielle par Erich Haase en 1952⁶ puis intégrale par Luisa Simonutti en 1982⁷ et par Mario Sina en 1987⁸. Viennent compléter cet ensemble quelques lettres de la période protestante publiées par la veuve de Papin dans la seconde édition posthume de ses œuvres en 1723⁹. En l'état actuel des découvertes, 76 pièces composent ce corpus des Papiers de jeunesse, dont 36 lettres perdues, mentionnées dans les lettres connues. Leur prise en compte permet de compléter notre vision de ce réseau et correspondants et ainsi de préciser la complexité des échanges entre ses différents acteurs. Quelle est la composition du corpus ? 35 lettres actives, 27 lettres passives et 14 lettres échangées entre des correspondants de Papin (évoquées au fil des pièces actives et passives). Sur ces 76 missives, 5 datent de son séjour à Genève (1676-1679), 14 de la période orléanaise (automne 1679-début 1683), 6 de son passage par l'Académie de Saumur (février 1683-début automne 1683) et 50 de son exil à Bordeaux (novembre 1683-décembre 1685). En ce qui concerne la correspondance du Fonds français, les missives de Papin ne nous sont parvenues que sous la forme de minutes autographes : la plupart du temps, il n'y note que les débats philosophiques et théologiques qu'il entretient avec ses correspondants. Pour la période 1680-1683, ces minutes ne révèlent rien sur sa vie quotidienne, alors que pour les années 1684-1685 les lettres à Jean Le Clerc, conservées à Amsterdam, nous renseignent sur ces échanges avec sa famille et sa vie à Bordeaux¹⁰. Ponctuellement, d'autres sources manuscrites viennent compléter cet important corpus de correspondances. Les plus classiques sont des actes de registres B.M.S. ou encore un procès-verbal de synode provincial. Une dernière bien plus

¹ Roger ZUBER, « Papiers de Jeunesse d'Isaac Papin », *B.S.H.P.F.*, 120 (1974), p. 107-143.

² *Id.*

³ Mario SINA, « Metafisica e teologia in alcune lettere inedite di Isaac Papin : Il rapporto tra fede religiosa et conoscenza metafisica », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 94 (2002/1), p. 89-134 et « Metafisica e teologia in alcune lettere inedite di Isaac Papin. 2 : l'ordine della sapienza divina », 94 (2002/3), p. 491-556.

⁴ Roger Zuber, que nous remercions de son aide précieuse, nous a communiqué les cotes qu'il avait identifiées comme faisant partie du corpus Papin lors de sa découverte. Sur la transmission de ce corpus, voir en annexe « Notes sur les corpus Papin ».

⁵ Abraham DES AMORIE VAN DER HOEVEN, *Dissertatio literaria inauguralis de Joanne Clérico, literarum humaniorum et philosophiae cultore [...] in Academia à Lugdono Batava publico ac solenni examini submittit Abr. Amorie van der Hoeven [...] ad diem 6 junii 1843*, Amstelodami, F. Muller, 1843.

⁶ Erich HAASE, « Isaac Papin à l'époque de la révocation (trois lettres inédites) », *B.S.H.P.F.*, 98 (1952), p. 94-122.

⁷ Luisa SIMONUTTI, « Questioni di filosofia nel carteggio di due teologi protestanti : Jean Leclerc et Isaac Papin », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia*, 12 (1982/1), p. 269-358.

⁸ Jean LE CLERC, *Epistolario*, éd. par Mario SINA, Firenze, Leo Olschki, 1987, t. 1.

⁹ Pour la localisation de ces différentes pièces, voir l'inventaire de la correspondance en annexe.

¹⁰ C'est au cours de notre recherche sur le milieu protestant bordelais que nous avons découvert, dans la correspondance d'Isaac Sarrau, alors pasteur de la ville, la trace non d'Isaac mais de son cousin germain Denis, le physicien (B.P.F., ms 713). Voir notre article « Le séjour inconnu de Denis Papin à Bordeaux (hiver 1683-1684) », *Cahiers du Château Royal de Blois*, à paraître en 2016. Lorsque nous parlons des deux cousins ensemble, nous les désignons par leur prénom respectif afin d'éviter toute confusion. Parfois, nous utiliserons également Isaac pour évoquer Papin dans son contexte familial.

originale mérite d'être présentée dès maintenant. Il s'agit d'un résumé de la doctrine de Claude Pajon envoyé par celui-ci à son ami et correspondant genevois Jean-Robert Chouet. Signé par Pajon, ce texte a néanmoins été écrit par un autre individu : la main des trois folios de ce texte est celle de Papin. Il s'agit à notre connaissance de la seule pièce manuscrite où l'oncle et le neveu sont réunis.

Les Papiers de jeunesse sont antérieurs au départ de Papin pour l'Angleterre dans les mois qui suivent la révocation de l'édit de Nantes. Les sources manuscrites pour cette période sont fort rares. Papin ne figure dans aucun des inventaires des collections manuscrites de la British Library et de la Huguenot Library. Étant donné l'importance de la documentation pajoniste qu'elle renferme¹, la collection Le Cène² aurait pu contenir des documents concernant directement Papin³. Ce n'est pas le cas : aucun n'est de sa main et en dehors des textes de l'oncle, un seul document de cet imposant corpus peut être relié indirectement au neveu. La seule trace manuscrite retrouvée outre-Manche est sa reconnaissance de ses ordinations comme diacre puis prêtre de l'Église anglicane⁴ : les lettres d'ordination elles-mêmes ne sont connues que par une copie datant de la période catholique. Toutefois, pour étudier l'épisode anglais, nous avons eu recours à plusieurs documents manuscrits permettant de situer Papin dans son réseau, essentiellement des lettres éparses conservées dans divers centres d'archives français et anglais.

De la période du Refuge continental (Provinces-Unies, Saint-Empire romain germanique, Dantzig), aucune lettre originale de Papin n'est parvenue jusqu'à nous. Les seuls manuscrits connus le concernant sont ceux relatifs à son passage par l'Église wallonne d'Hambourg, sise à Altona. Il s'agit d'une part des registres du consistoire (conservés à Hambourg) et de l'autre d'une partie des archives du consistoire (conservées à la B.P.F. à Paris). L'absence de correspondance originale est compensée par les sources imprimées modernes. D'abord, après sa conversion, pour répondre à Jurieu, Papin publie dans *La tolérance des protestans* une *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*, véritable autobiographie de la période 1687-1690, fondamentale pour comprendre cette période⁵. Ensuite, dans le cadre des controverses entre Jurieu et Papin d'une part et Pierre Méhérenc de La Conseillère d'autre part, plusieurs documents originaux sont publiés comme pièces à conviction dans les factums des différents protagonistes⁶. Ensuite, pour établir son *Nouveau Dictionnaire historique et critique*, Jacques-Georges de Chauffepié a eu à sa disposition plusieurs

¹ Voir Éric BRIGGS, « Les Manuscrits de Charles Le Cène (1647-1703) dans la bibliothèque de la Huguenot Society of London », *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*, 4 (1977) et Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 235.

² Londres, Huguenot Library.

³ Anna Minerbi Belgrado a proposé d'attribuer à Papin le manuscrit intitulé *De la providence et du concours immédiat* (Le Cène 7, f. 187-207) (voir Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 21-23 et 151-181). Albert Gootjes a établi sans aucun doute possible qu'il s'agit d'un texte de Pajon et non de Papin (Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 122-126 et 229-231).

⁴ Toutefois, un outil nous a été grandement utile : la base de données du clergé de l'Église anglicane, ou Clergy of the Church of England Database (CCED), consultable en ligne : <http://theclergydatabase.org.uk/>

⁵ T.P., p. 395-467.

⁶ Pierre JURIEU, *Factum de l'Affaire de Monsieur de La Conseillère*, Rotterdam, Abraham Acher, 1690, pagination multiple ; Pierre MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE, *Factum de l'Affaire de Monsieur de La Conseillère, demandeur, en réparation contre M. Jurieu*, défenseur, Rotterdam, Reinier Leers, 1690, 40 p. Des extraits d'importants documents figurent également dans Pierre JURIEU, *Lettre Pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois sur le scandale arrivé le 15 de janvier 1690 par l'apostasie de M. Papin, qui a renoncé à la religion réformée entre les mains de l'évêque de Meaux dans l'église des pères de l'Oratoire. Où l'on voit les tristes suites de l'esprit de l'indifférence sur les religions*, La Haye, A. Troyel, 1690, 16 p. (désormais *Lettre sur le scandale...*).

corpus d'archives disparus depuis, dont celui de Pierre Jurieu : il en publie plusieurs pièces, parmi lesquelles figurent les plus importantes de « l'affaire Papin »¹. L'intérêt de l'apport de Chauffepié est double : il augmente quantitativement l'accès à ces documents perdus et permet de vérifier l'authenticité des pièces publiées durant les affaires Papin et La Conseillère. Si le professeur sedanais apparaît comme le héros de Chauffepié, l'opinion négative de celui-ci envers les novateurs, et Pajon en particulier, n'altère pas la valeur historique des documents inédits qu'il publie : ainsi qu'il l'écrit lui-même, « ce que je rapporterai est tiré de Pièces Originales, qui me sont tombées entre les mains »² et l'historien peut lui faire confiance quant à la fidélité de ses transcriptions. Près d'une cinquantaine de lettres sont ainsi rendues accessibles. Enfin, Émile Kappler a retrouvé et publié dès 1937 une série de manuscrits originaux de l'affaire La Conseillère dont certaines concernent Papin au premier chef³. Précisions pour terminer qu'un document de la période du Refuge continental nous a échappé du fait des contraintes géographique et linguistique. D'après une annonce dans les *Cahiers du Centre de généalogie protestante*, les Archiwum Państwowe de Gdansk conservent un document où figure le nom de Papin⁴. Malgré nos différentes tentatives pour contacter d'une part la source de l'article – en l'espèce le président de l'Association polonaise huguenote⁵ – puis d'autre part le centre d'archives⁶, il nous a été impossible de retrouver ce manuscrit. Les archivistes n'ont pu nous fournir une première piste d'identification du ou des documents et l'impossibilité d'échanger en anglais nous a contraint à abandonner cette piste. Étant donné l'origine généalogique du signalement, il semble vraisemblable que ce document soit l'un des registres B.M.S. de l'église wallonne de Dantzig, où Papin a été affecté comme premier pasteur : il a donc dû signer les actes durant la courte période au cours de laquelle il a occupé cette fonction⁷.

Nous l'avons dit, Papin s'est avéré autant intéressant pour ses deux vies que pour sa conversion, premier angle sous lequel nous envisageons de l'étudier. Toutefois, ce constat est d'abord lié à l'état des sources retrouvées, qui permettent de renseigner les périodes calviniste et catholique du personnage. Malheureusement, celles qui concernent précisément l'étape de la conversion sont peu nombreuses et les plus importantes manquent à l'appel malgré nos recherches. Il s'agit des lettres échangées entre Papin et Bossuet⁸. Nul doute qu'elles ne composèrent pas un imposant dossier. Le premier part de Dantzig pour revenir dans le

¹ Jacques-Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau dictionnaire historique et critique, pour servir de supplément ou de continuation au dictionnaire historique et critique de Bayle*, Amsterdam, Chatelain 1750, vol. 2 : « Jurieu Pierre », p. 58-82 ; vol. 3 : « Pajon Claude », p. 5-17 ; « Papin Isaac », p. 28 à 35. L'expression « affaire Papin » a été proposée par Élisabeth Labrousse (Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique » à Pierre BAYLE *Œuvres diverses*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1982, t. 5, vol. 1, p. XXII).

² Jacques-Georges de CHAUFFEPIÉ, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, vol. 2, « Daillon (Benjamin de) », *in corp.*, p. 60. Nous regrettons fort ce temps béni pour l'historien où les archives lui tombaient entre les mains.

³ Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu-De la Conseillère (1690) », *B.S.H.P.F.*, 85 (1937), p. 146-173.

⁴ « Association Polonaise Huguenote », *Cahiers du Centre généalogique protestante*, 76 (2001/4), p. 176-177.

⁵ Monsieur Casimir Bem. Que soit ici remercié Monsieur Nicolas Delacoste pour son aide apporté lors de notre investigation.

⁶ En anglais puis en polonais. Nous tenons à honorer ici la mémoire de Madame Ewa Bordas qui nous a aidés pour les traductions en polonais.

⁷ Signalons par ailleurs qu'en 1690, dans les *Preuves du second chef d'accusation* de son *Factum de l'affaire La Conseillère*, Jurieu signale l'existence d'un petit (« quatorze pages ») registre du consistoire de l'Église de Dantzig qui porte, entre autres, la signature de Papin (Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *op. cit.*, p., 12). Peut-être ce document est-il également toujours conservé à Gdansk.

⁸ Avouons-le, il nous est arrivé, une fois, de rêver que nous les avons retrouvées. Ce matin-là, notre réveil fut des plus difficiles...

royaume de France où se trouve le second : la durée d'acheminement du courrier ne leur a sans doute pas permis d'échanger plus d'une dizaine de lettres au cours de l'année 1689. De cette relation épistolaire, nous connaissons seulement la date de la première missive, celle par laquelle Papin annonce à Bossuet sa décision de se convertir. Disons-le d'entrée, il s'agit du manque majeur de notre corpus, mais nous n'avons trouvé aucune trace indiquant que ce dossier (ou du moins l'une de ses deux moitiés) ait été un jour identifié, que ce soit en archives publiques ou privées¹. Toutefois, dans les limites permises par les autres sources dont nous disposons, nous tenterons de faire la lumière sur cet épisode pivot de la vie de la Papin.

Pour la période catholique, le corpus manuscrit n'est pas comparable à celui qui vient d'être présenté. Les sources manuscrites de cette seconde phase de la vie de Papin sont essentiellement composées de trois principaux corpus : des actes notariés (conservés aux Archives départementales du Loir-et-Cher) ; le dossier de ministre converti de Papin (conservé aux Archives nationales) ; un important ensemble de manuscrits autographes de textes catholiques (conservés aux Het Utrechts Archief). Si les premiers nous importent dans la cadre de cette biographie intellectuelle, c'est que figure parmi eux l'inventaire après décès de Papin qui contient un inventaire – séparé quoique partiel – de sa bibliothèque. Ce document exceptionnel nous a permis de rechercher des volumes ayant appartenu à Papin, ce qui ne s'est pas avéré probant. Toutefois, cette investigation nous a permis d'identifier une source hybride : trois exemplaires de *La tolérance des protestans*, seul livre publié par le Papin catholique de son vivant, portant des corrections autographes². Quant aux manuscrits catholiques (près de 350 folios), leur contenu nous importe autant que l'histoire de leur transmission posthume, renseignée par diverses sources qui lui sont directement reliées : plusieurs lettres, dont une de la veuve de Papin. Mais du point de vue du converti lui-même, par rapport à la période protestante, le corpus épistolaire est réduit à la portion congrue : pour la correspondance active, une lettre vraisemblablement adressée au secrétaire de Bossuet ; cinq lettres relatives à des expériences de physique destinées à l'érudit Nicolas Thoynard pour trois d'entre elles et à Michel Bégon pour les deux autres ; une missive écrite à Karl Gottlieb Ehler et que celui-ci reçut sans pouvoir répondre à son auteur puisqu'entre le moment d'envoi et celui de la réception, Papin décéda brusquement. Quant à la correspondance passive, nous n'en avons retrouvé aucune pièce. Heureusement, quelques lettres entre tiers permettent d'ouvrir notre horizon pour cette période.

Nous devons enfin, pour la période catholique, évoquer une dimension particulière de notre recherche. En effet, le personnage de Marin Groteste Desmahis s'est avéré une figure cruciale pour comprendre la vie du second Papin. Véritable « homme obscur » du calvinisme puis du catholicisme du Grand Siècle, il nous a fallu procéder au même travail d'exhumation d'archives à son sujet afin de pouvoir saisir et expliquer toute son importance dans le parcours

¹ Les éditeurs de la correspondance de Bossuet ne mentionnent aucune trace de ce corpus au début du XX^e siècle (voir Jacques Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, éd. par Charles URBAIN et Eugène LEVESQUE, Paris, Hachette, 1909-1925, 15 t.) et nos propres recherches sont restées vaines (les fichiers Charavay de la Bibliothèque nationale de France et des Archives Nationales n'en contiennent aucune trace). Il semble peu vraisemblable que Papin ait perdu ces lettres durant son voyage vers la France durant l'année 1689. Toutefois, sa veuve ne les publie pas en 1723, alors qu'elle édite des documents de la période protestante : les lettres de Bossuet ne devaient plus être alors en sa possession. Sinon, elle les aurait révélées dans cette seconde édition des œuvres de son défunt mari construite pour attester le catholicisme du converti.

² Les corrections sont quasi-identiques dans les trois exemplaires (Bibliothèque municipale de Blois : LF 307 ; Bibliothèque municipale d'Orléans : A3015 ; Bibliothèque de l'Arsenal : 8 T 9285).

de Papin. Ainsi, nous avons regroupé un important corpus, dont l'inventaire est donné séparément dans la présentation de nos sources en fin de volume. Au-delà de l'œuvre imprimée de Desmahis, maintes fois rééditée au cours du XVIII^e siècle, nous avons retrouvé plusieurs dossiers manuscrits le concernant : correspondance active et passive mais aussi correspondance entre tiers l'impliquant directement. Enfin, bien que l'inventaire de sa bibliothèque ne soit pas connu, nous en avons retrouvé une partie (plus de 150 volumes) dans le fonds ancien de la Bibliothèque municipale d'Orléans¹. Corpus inédit, riche et tout à fait passionnant (près d'une cinquantaine de titres sont plus ou moins densément annotés), nous espérons y trouver trace des liens entre Papin et Desmahis, mais cet espoir n'a pas été récompensé².

Le corpus imprimé se compose d'abord des livres de Papin. Pour la période protestante, il s'agit de trois volumes : *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, les *Essais de théologie sur la providence et la grâce*, *La vanité des sciences ou les réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur* (tous parus en 1687 nous le verrons). On compte trois titres pour la période catholique, en cinq volumes : *La tolérance des protestans* (1692) et deux éditions posthumes, *Les deux voies opposées en matière de religion, l'examen et l'autorité* et le *Recueil des ouvrages de feu Monsieur Papin en faveur de la Religion*, comptant à elle seule trois volumes (les deux éditions posthumes successives constituant des rééditions partielles des parutions catholiques précédentes). L'ensemble représente, en prenant en compte les doublons, plus de mille cinq cent pages in-12. Aux œuvres de Papin s'ajoutent, dans la cadre de la controverse, les attaques ou les réponses de ses contradicteurs, le plus important au plan quantitatif étant Pierre Jurieu, puisqu'il s'oppose au neveu de Pajon avant et après sa conversion. Plusieurs calvinistes attaquent leur ancien coreligionnaire après 1690, notamment Henri Basnage de Beauval et Benedict Pictet (d'ailleurs controversiste posthume puisqu'il attaque *Les deux voies opposées en matière de religion*). A ces deux principaux dossiers s'ajoutent d'abord l'ensemble des textes que nous avons mobilisés afin de retracer la généalogie intellectuelle de Papin. Ensuite, nous disposons d'un certain nombre de sources éditées : depuis le XVIII^e siècle avec Chauffepié comme nous l'avons déjà signalé, jusqu'aux récentes éditions scientifiques (qu'il s'agisse d'actes synodaux – ceux provinciaux des Églises du royaume de France³ et ceux des Églises wallonnes du Refuge⁴ ; de correspondances déjà mentionnées de figures de la République des Lettres) en passant par des éditions plus ou moins confidentielles typiques du XIX^e siècle, souvent de dossiers épistolaires des XVII^e et XVIII^e siècles).

Au terme de cette présentation des sources, un constat s'impose : les corpus protestant et catholique ne sont ni qualitativement ni quantitativement équivalents. Il s'agit là de la limite principale du sujet retenu. Elle résulte d'abord et avant tout du déséquilibre chronologique de la vie de Papin, qui fut 33 ans protestant et seulement 19 ans catholique. Elle s'explique ensuite par la disproportion quantitative du corpus de correspondance. La finesse

¹ Cette recherche est encore en cours et les 2000 titres dépouillés ne constitue qu'une petite partie du fonds ancien de la Bibliothèque municipale d'Orléans où des découvertes, nous en sommes convaincu, sont encore à faire (voir *infra*, p. 724).

² Nous ne donnons donc pas l'inventaire des ouvrages retrouvés ici et nous ne citerons que les titres qu'il nous a semblé utile de convoquer pour dresser le portrait de Desmahis.

³ Didier BOISSON, *Actes des synodes provinciaux – Anjou-Touraine-Maine (1594-1683)*, Genève, Droz, 2012, 546 p.

⁴ *Livre des actes des Églises wallonnes aux Pays-Bas 1601-1697*, éd. par Guillaume POSTHUMUS MEYJES et Hans BOTS, Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 2005, 1030 p.

chronologique et thématique permise par les Papiers de jeunesse est malheureusement impossible à retrouver avec le corpus catholique. Cette situation interroge. Avons-nous échoué à identifier un corpus qui existe ? Est-elle liée à une plus grande disparition de sources catholique que protestantes ? Ou bien plutôt cette disparité est-elle intrinsèquement liée au parcours de Papin, autrement dit au fait qu'il change radicalement de vie après 1690 et que ses horizons (géographique, social et intellectuel) se rétrécissent alors ? Nous aurons à apporter des réponses à ces différentes questions. Mais elles ne permettront pas de compenser une situation de déséquilibre dans la structure de la thèse, entre les parties consacrées au Papin calviniste et celle relative au Papin catholique. Conscient de cette situation, il nous semble qu'en elle-même, elle dit quelque chose de la seconde vie du Blésois, nous y reviendrons. Il aurait de toute manière été intellectuellement malhonnête d'équilibrer de force, dans un seul souci d'harmonie formelle, ce qui nous semble avoir été l'itinéraire d'Isaac Papin.

d. *Isaac Papin : un bilan historiographique*

Le premier élément qui s'est imposé au début de notre recherche est qu'Isaac Papin est le cousin germain de Denis Papin, le physicien. Né en 1647, mort entre 1712 et 1715, Denis fut une figure de la République des sciences, lorsque celle-ci n'était pas encore autonome de la République des Lettres¹. À la fin de la décennie 1670, alors qu'il vit en Angleterre où il est à la fois laborantin de Robert Boyle et secrétaire adjoint de la Royal Society, il invente une marmite autoclave munie d'une soupape qu'il baptise machine à amollir les os, ou digesteur : il s'agit de l'ancêtre de la cocotte-minute. Puis, en 1690, il publie dans les *Acta Eruditorum* un court article de quatre pages dans lequel il décrit le fonctionnement d'un système cylindre-piston actionné par la vapeur. Ce texte, la *Nova methodus*, fut brandi par les historiens et les savants français du XIX^e siècle pour revendiquer pour la France l'invention de la machine à vapeur². Un véritable mythe autour de Denis Papin s'est forgé lors de la révolution industrielle, qui fait de lui la figure de la famille Papin sans doute pour de longs siècles encore. Mais jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, le héros de la famille est Isaac. Le premier à consacrer une notice biographique à chacun des deux cousins est Jean Liron dans sa *Bibliothèque générale des auteurs de France* en 1719 : si celle Denis tient en une page³, celle d'Isaac en occupe trois⁴. Du reste, il les confond en partie puisque la biographie de Marin Groteste Desmahis est convoquée pour attester la

¹ Au-delà de ce qu'il nous était nécessaire de connaître du parcours de Denis pour notre thèse sur son cousin, un double concours de circonstances – la découverte d'archives inédites le concernant et la commémoration de sa disparition par les villes de Blois et Chitenay à l'été 2013 – nous a amené à commencer une nouvelle biographie où nous étudions tant sa vie que la construction de son histoire après sa mort. Sans citer ici les références nécessaires qui réclameraient de nombreuses pages, nous affirmons que, contrairement au mythe véhiculé depuis son émergence dans l'histoire de France dans un triple contexte – la révolution industrielle, l'opposition franco-anglaise et le romantisme – Denis ne fut pas un maudit de la science de son temps. Ses quelques apparitions dans la vie de son cousin seront d'ailleurs l'occasion d'en esquisser la preuve.

² Les deux principales références biographiques sur Denis sont les suivantes : Louis de LA SAUSSAYE et Alonso PÉAN puis Camille DE BÉLENET, *La vie et les œuvres de Denis Papin*, Paris, Franck, 1869 puis 1893-1894, 7 vol. numérotés 1 à 8, le 6 n'ayant jamais paru (la biographie occupe le premier volume (désormais cité *La vie de...*), la *Notice généalogique sur la famille Papin* le deuxième, les autres regroupent les œuvres quasi-complètes de Denis (désormais cité *Œuvres*)) et Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère d'un inventeur. Denis Papin*, Blois, Le Flambeau du Centre, 1948, 104 p.

³ Jean LIRON, *Bibliothèque générale des auteurs de France, livre premier, contenant la Bibliothèque Chartraine, ou traité des auteurs et des hommes illustres de l'ancien diocèse de Chartres, qui ont laissé quelques documents à la postérité*, Paris, J. M. Garnier, 1719, p. 310.

⁴ *Ibid.*, p. 310-313.

conversion au catholicisme du physicien alors qu'il s'agit de celle du théologien¹. Les éditions successives du *Dictionnaire* de Moréri, témoignent de la reconnaissance de celui-ci : si en 1683, ni Denis ni Isaac n'y apparaissent², celles de 1716³, 1725⁴ et 1732⁵ ne consacrent une notice qu'au second. De même, en 1729, dans le troisième volume des *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres* de Nicéron⁶, Isaac se voit honoré d'une notice, mais pas Denis. Il faut attendre 1735⁷ pour que le physicien figure en appendice de la notice du théologien dans l'édition du Moréri. Entre 1750 et 1760, Jean-Baptiste Ladvocat publie plusieurs versions de son *Dictionnaire historique portatif*. Résumant la dernière version du Moréri, il le suit en évoquant Denis à la fin de la notice consacrée à Isaac⁸. Il en va de même dans le *Nouveau Dictionnaire historique portatif* de Louis-Mayeul Chaudon⁹, corrigeant Ladvocat et qui connaît un succès considérable. Les rééditions régulières de ces deux titres jusqu'au XIX^e siècle expliquent la persistance du phénomène initié par Moréri : Denis n'existe que dans la notice consacrée à Isaac¹⁰. Toutefois, l'inversement du déséquilibre de la reconnaissance entre les deux cousins s'opère avec l'*Encyclopédie* : si Isaac ne fait aucune apparition dans l'œuvre phare du siècle des Lumières, Denis y est présent dans vingt et un articles, dont un intitulé « Machine de Papin »¹¹. Pour résumer à l'extrême la suite de son destin posthume¹², il peut se résumer à ce fait significatif : son évocation dans les notices des cocottes-minutes d'une grande marque d'électro-ménager, depuis les années 1950 jusqu'à encore très récemment¹³. Au plan historiographique toutefois, impossible de ne pas mentionner les deux études majeures consacrées à Denis : sa biographie accompagnée de ses œuvres complètes initiée par Louis de

¹ *Id.*

² Louis MORÉRI, *Le grand dictionnaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, t. 2, p. 2, Lyon, J. Gyrin et B. Rivière, 1683 (3^e édition corrigée), p. 819.

³ *Supplément aux anciennes éditions du grand Dictionnaire Historique de Maître Louis Moréri – I-Z*, Amsterdam-La Haye-Utrecht, Brunel, Wetstein, Mortier, De Coup-Moetjens, Van Dole-Vande Water, 1716, t. 2 p. 311-312.

⁴ *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... par Messire Louis Moréri, prêtre, docteur en théologie*, t. 5, Paris, Denis Mariette, 1725, p. 785.

⁵ *Le grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... Nouvelle édition augmentée*, Paris, J. Vincent, 1732, t. 5, p. 45.

⁶ Jean-Pierre NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, vol. 3, Paris, Briasson, 1729, article « Isaac Papin » et *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages, par le P. Nicéron, changements, corrections et additions aux tomes 1 à 8*, Paris, Briasson, 1731, t. 10, 2^e partie, article « Isaac Papin » p. 121-122.

⁷ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au grand dictionnaire historique, généalogique, géographique de M. Louis Moréri, pour servir à la dernière édition de 1732, et aux précédentes*, Paris, chez Jacques Vincent, 1735, t. 2, p. 8.

⁸ Jean-Baptiste LADVOCAT, *Dictionnaire Historique Portatif*, Paris, Didot, 1755, t. 2, p. 294.

⁹ Louis-Mayeul CHAUDON, *Nouveau Dictionnaire historique portatif*, par une société de gens de lettres, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1766, t. III, p. 420.

¹⁰ Voir par exemple John WATKINS, *A biographical, historical and chronological dictionary : containing accurate accounts of the lives, characters, and actions, of the most eminent persons of all ages and all countries ; including the revolutions of states, and the succession of sovereign princes*, London, T. Gillet, 1807, n. p. et J.-F. ROLLAND, *Petit dictionnaire des hommes célèbres de toutes les nations*, Lyon, J.-F. Rolland, 1818, t. 2, p. 244.

¹¹ Jean D'ALEMBERT et Denis DIDEROT (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Lebreton, Durand, 1751-1776 (Denis figure aux articles : « Accomoder », « Air », « Bain », « Coction », « Cohésion », « Digesteur », « Digestoire », « Eau », « Expansibilité », « Feu », « Pompe à feu », « Fibre », « Gelée », « Nourissant », « Nutrition », « Machine de Papin », « Machine pneumatique », « Succin », « Syphon de Wittemberg », « Tremblemens de terre », « Vaisseaux de chimie » et dans les planches).

¹² Dans l'historiographie, la récente *Histoire des protestants en France. XVI^e-XXI^e siècle* de Patrick Cabanel consacre la disparition du cadet des cousins, puisque seul Denis y figure (Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France. XVI^e-XXI^e siècle* Paris, Fayard, 2013, p. 783, 814, 837 et 841).

¹³ Il s'agit de la marque SEB qui, en 1956, baptise même l'un de ses ustensiles « Super cocotte Digesteur Papin » (voir en ligne, Musée des Confluences (Lyon) : <http://www.museedesconfluences.fr/fr/ressources/super-cocotte-digesteur-papin>).

la Saussaye en 1869 et achevée par Camille de Bélenet en 1894 et l'étude, moins grandiose mais tout aussi érudite, de Jean Chavigny, publiée en 1947. Elles nous importent toutes deux au-delà de la connaissance du parcours de Denis pour une raison fondamentale : de Bélenet publie quelques lettres inédites d'Isaac et Chavigny a retrouvé une importante série d'actes notariés concernant la vie du converti à Blois.

Nous l'avons dit, Papin est un *minor*, tant en histoire du protestantisme qu'en histoire intellectuelle. Au XVIII^e siècle, la première étude qui lui est consacrée est l'*Histoire de feu M. Papin*, due à sa veuve et rédigée par son cousin germain Henri Pajon¹ : cette biographie – qui est d'abord pour nous une source et non une référence bibliographique à proprement parler – paraît dans la seconde édition posthume des textes de Papin et fut pendant longtemps, en dehors de son œuvre imprimée, la référence à son sujet : par exemple, les différentes éditions du Moréri ultérieures à sa parution y renvoient. Du siècle qui vit mourir Papin, deux références émergent. La première est les *Institutiones historiae ecclesiasticae* de Johann Lorenz von Mosheim (1727²) qui consacre quelques pages au pajonisme : il identifie Papin comme l'un des acteurs de la controverse pajoniste au sein du Refuge et est le premier à affirmer que le neveu formule « plus durement et grossièrement » les thèses de son oncle³. La seconde, cruciale pour l'histoire de Papin, est le *Nouveau dictionnaire historique et critique* de Jacques-Georges de Chauffepié, paru entre 1750 et 1756. Son sous-titre est sans équivoque : *pour servir de supplément ou de continuation, au Dictionnaire historique et critique de M. Pierre Bayle*. Chauffepié rédige ainsi de longues notices sur des personnages absents du grand-œuvre de Bayle, essentiellement des protestants. Pour notre plus grande chance, parce qu'il est, nous l'avons dit, un conservateur d'archives, il en consacre une à Papin. Notons enfin que Voltaire cite Papin parmi les « Écrivains du siècle de Louis XIV »⁴.

Au XIX^e siècle, plusieurs ouvrages à vocation encyclopédique ainsi que les grandes fresques historiques perpétuent les acquis des polygraphes du siècle précédent. L'intérêt de ces ouvrages ne réside donc pas tant dans les informations qu'ils contiennent que dans leur situation respective vis-à-vis du cas Papin et, le cas échéant, l'opinion qu'ils formulent à son sujet. Deux ouvrages appartenant chacun à l'une des deux catégories indiquées incarnent cette configuration : en 1858, la notice consacrée à Papin dans le volume 8 de *La France protestante* des frères Haag ; en 1861, l'*Histoire de la réformation française* de François Puaux⁵. Ils résument

¹ Voir *infra*, p. 801-802.

² Voir Hubert BOST, *Théologie et Histoire...*, *op. cit.*, p. 45.

³ Johann Lorenz VON MOSHEIM, *Institutes of ecclesiastical history, ancient and modern*, trad. anglaise par James MURDOCK, London, Longman, 1841, vol. IV, p. 236-237.

⁴ « Papin (Isaac) né à Blois en 1657. Calviniste. Ayant quitté sa religion, il écrivit contre elle. m. en 1709 » (VOLTAIRE, *Essay sur l'histoire générale, et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*, [Genève, Cranmer], 1757, t. VII, p. 137).

⁵ « Le système, inauguré par Amyraut, élaboré par Pajon, aboutit au pélagianisme, et personne ne saurait s'étonner de voir les enfants de Pajon passer au romanisme, comme son neveu et disciple, Isaac Papin. Né à Blois en 1657, Papin vint étudier à Saumur ; mais, mis en demeure de signer la condamnation des idées de son oncle, il s'y refusa et gagna l'Angleterre, où il reçut l'ordination anglicane ; poursuivi en Hollande, à Hambourg, à Dantzig comme socinien, il se mit en relations avec Bossuet et rentra en France pour abjurer publiquement à Paris entre ses mains en 1690 ; il mourut à Blois en 1709, reniant son passé par la plus triste des palinodies. Il avait, lui aussi, nié l'action immédiate de la grâce et insisté sur son action médiate par la parole ; il avait entrevu la vérité, en donnant à entendre que tout ce qui se passe dans le temps est présent devant Dieu. Ainsi finit, par un triste éclat, la célèbre école de Saumur ; elle avait voulu rompre l'étroitesse du dogme, elle n'y parvint pas, parce que, pour elle la religion resta une connaissance objective, imposée du dehors, et ne lui apparut jamais comme un besoin

idéalement ce que l'historiographie protestante retient de Papin au XIX^e siècle : par sa conversion, il n'est ni plus ni moins qu'un traître. Si, les frères Haag commencent leur notice par ces mots « célèbre ministre apostat »¹, ils tentent de comprendre ce choix en notant, au sujet de cette conversion, que « c'est le rigorisme inquisitorial des Calvinistes orthodoxes qui le jeta entre les bras du clergé romain »² : ils dénoncent seulement le mensonge de Papin sur la véritable raison de son voyage vers la France au cours de l'année 1689³. Quant à François Puaux, il considère que Papin renia « son passé par la plus triste des palinodies »⁴. Il s'agit là de l'une des grandes tendances de l'historiographie papinienne : sa dimension confessionnelle, à laquelle la question de la conversion donne une teinte nettement dénonciatrice. L'exception se trouve chez Alexander Schweizer, qui consacre deux pages neutres à Papin dans son chapitre « Amis et disciples de Pajon » de *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*⁵. Mais le XIX^e siècle voit également paraître plusieurs monographies, liées directement ou indirectement à Papin et qui posent les premières pierres du renouveau de la connaissance du personnage. Dès 1843, Abraham Des Amorie Van der Hoeven, fils d'un pasteur remontrant néerlandais, consacre sa thèse à Jean Le Clerc : il s'appuie sur les archives de ce dernier et révèle l'existence de sa correspondance avec Papin, dont il cite plusieurs extraits⁶. En 1881, Frank Puaux, fils de François⁷, publie *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*⁸ : même s'il est bien sûr marqué par l'identité confessionnelle de son auteur⁹, cet ouvrage est le premier à véritablement s'intéresser à *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, le traité de Papin sur la tolérance et à le resituer dans son contexte historique, précisément celui de la crise de la conscience européenne, que l'on ne désigne pas encore ainsi. Deux ans plus tard, Paul-Amos Dormoy, étudiant de la faculté de théologie protestante de Paris, consacre sa thèse à Papin : il s'agit de la première monographie qui lui est consacrée¹⁰. Ce travail est essentiellement une synthèse biographique dont la trame s'inspire de la vie de Papin par sa veuve, même si P.-A. Dormoy consacre l'essentiel de son étude à la période protestante. S'il a le mérite d'en citer les textes, il semble avoir ignoré la parution de l'ouvrage de Frank Puaux deux ans auparavant. Parce qu'il estime que son héros est l'« un de ces inconnus qui ont travaillé à poser les fondations de l'édifice qui nous abrite aujourd'hui »¹¹ – et il entend par-là les acquis de la Révolution française puisqu'il renvoie à Rabaut-Saint-Etienne¹² –, P.-A. Dormoy affirme que « quelles que soient ses faiblesses et ses défaillances, Papin a droit à notre reconnaissance »¹³ : cette position tranche avec la condamnation des

intime et profond de la conscience individuelle » (François PUAUX, *Histoire de la réformation française*, Paris, Agence des Écoles du Dimanche, 1861, vol. 5, p. 282-283).

¹ « Papin (Isaac) », *F.P.* 8, p. 117.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 118.

⁴ François PUAUX, *Histoire de la... op. cit.*, p. 282.

⁵ Alexander SCHWEIZER, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*, Zürich, Orell und Füssli, 1856, vol. 2, p. 600-601.

⁶ Abraham DES AMORIE VAN DER HOEVEN, *Dissertatio literaria inauguralis...*, *op. cit.*

⁷ Voir notice <http://www.museeprotestant.org/notice/francois-puaux-1806-1895-3/>.

⁸ Frank PUAUX, *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, Paris, G. Fischbacher, 1881, XII-217 p.

⁹ Voir André ENCREVÉ, « Images de la Réforme chez les protestants français de 1830 à 1870 », in Philippe JOUTARD (dir.), *Historiographie de la Réforme*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 182-199.

¹⁰ Paul-Amos DORMOY, *Isaac Papin, étude historique et dogmatique*, Laigle, Imprimerie F. Guy, 1883, 65 p.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² « Rabaut-Saint-Étienne à la Constituante, réclamant et obtenant pour chaque citoyen la liberté d'adorer Dieu selon sa conscience » (*id.*).

¹³ *Id.*

frères Haag et de François Puaux. En 1906, paraît une seconde monographie consacrée à Papin : elle est due à Jules Vérin, docteur ès-lettres, correspondant de la Société d'Agriculture, Sciences Belles-Lettres et Arts d'Orléans¹ et professeur de collège dans l'enseignement privé catholique². S'il ignore l'étude de Dormoy, Vérin propose pour ainsi dire la réponse catholique à la thèse de 1883³ en consacrant la majeure partie de son étude aux textes de la seconde période de la vie de Papin. Si certaines analyses de ces deux monographies sont parfois ponctuellement pertinentes, il s'agit essentiellement de synthèses générales.

Dans la première moitié du XX^e siècle, l'ouvrage de Frank Puaux voit ses premiers fruits avec les apparitions de Papin sous les plumes de Francesco Ruffini dans *La libertà religiosa. Storia dell'idea*⁴ et d'Amédée Matagrain qui en fait l'un des ancêtres du protestantisme libéral dans son *Histoire de la tolérance religieuse : évolution d'un principe social*⁵. Les sous-titres de ces deux textes parus à quatre ans d'intervalle sont intéressants en ce qu'ils annoncent les antagonismes disciplinaires de l'historiographie papinienne⁶ : tandis que la recherche italienne investit le domaine de l'histoire de la philosophie, l'université française laisse ce domaine aux philosophes et s'engage dans la voie de l'histoire science sociale⁷. Finalement, ce sont deux historiens de la littérature qui, en France et en Allemagne, sont les premiers à réellement s'intéresser à Papin⁸. Il s'agit d'abord d'Erich Haase, historien allemand de la littérature qui dès 1952, dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, édite et commente trois lettres de Papin à Jean Le Clerc⁹. En 1959, paraît posthume¹⁰ son *Einführung in die Literatur des Refuge*, synthèse sur les œuvres de huguenots du Refuge allemand après la révocation de l'édit

¹ Jules VÉRIN, *Isaac Papin (1657-1709)*, Orléans, Imprimerie A. Gout, 1906, 30 p. (extrait des *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences, belles lettres et arts d'Orléans*, t. 6, 5^e série (1906))

² Voir son *Abrégé de pédagogie, ou Conseils aux jeunes maîtres de l'enseignement secondaire* (Paris, Poussielgue frères, 1900), publié sous les auspices de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne (sur cette association, voir Bernard PLONGERON, « Cent ans d'Alliance des maisons d'éducation chrétienne (1871-1971) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 161 (1972), p. 291-330).

³ « Mais c'est cette maxime [« on ne doit suivre pour règle de foi que la seule Écriture sainte »], par laquelle étaient autorisés tous les égarements et toutes les fantaisies individuelles, qui à la longue lui fit horreur et devait le mettre sur le chemin de la véritable Église » (Jules VÉRIN, *Isaac Papin (1657...)*, *op. cit.*, p. 5).

⁴ Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Torino, Bocca, 1901, 2 vol.

⁵ « Ainsi, d'Huisseau, Pajon, Aubert de Versé, Allix, Le Cène, Isaac Papin et Gédéon Huet au XVII^e siècle, au XVIII^e Barbeyrac, telle est à peu près la descendance de Castellion, tels sont avec lui les fondateurs du protestantisme libéral » (Amédée MATAGRAIN, *Histoire de la tolérance religieuse : évolution d'un principe social*, Paris, Fischebacher, 1905, p. 294).

⁶ De manière involontaire pour Matagrain, l'histoire sociale n'en étant alors même pas à ses balbutiements en France.

⁷ Signalons qu'en 1911, dans le premier volume de l'*Histoire de France* d'Ernest Lavisse consacré à la fin du règne de Louis XIV, Papin fait une apparition, aux côtés de Charles Lecène (*sic*), Noël Aubert de Versé et Gédéon Huet dans le paragraphe « Trouble de la théologie dogmatique. 1^o chez les Protestants / Tolérants et latitudinaires », qui s'inscrit dans le chapitre intitulé « La diffusion du cartésianisme » (voir Ernest LAVISSE, A. DE SAINT-LÉGER, Alfred REBELLIU et P. SAGNAC, *Louis XIV – La Fin du Règne (1685-1715), Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la Révolution*, Paris, Hachette, 1911, p. 407). Il s'agit sans doute d'un écho de Matagrain dû à Rébelliau, spécialiste de Bossuet et de ses liens avec le protestantisme (voir Alfred REBELLIU, *Bossuet, historien du protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1891, 624 p.).

⁸ Signalons cependant les quelques apparitions du Blésois dans la biographie intellectuelle de Jean Le Clerc due à Annie Barnes (*Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938).

⁹ Erich HAASE, « Isaac Papin à... », art. cit.

¹⁰ Voir Paul DIBON, « In memoriam Erich Haase 1920-1958 », *Bulletin de la Commission pour l'histoire des Églises wallonnes*, V (1959), p. 56-57.

de Nantes¹ : il s'agit de la première étude panoramique d'histoire intellectuelle des huguenots du Refuge et E. Haase y étudie nombre des *minores* montrant ainsi leur statut de citoyens actifs de la République des Lettres. Il apparaît comme le précurseur de l'histoire de cet « épanouissement de la pensée protestante » dont parle Jean Mesnard². A la même période, les historiens français du protestantisme s'inscrivent dans leur cadre historiographique national. Ainsi, Samuel Mours travaille à l'évaluation quantitative des communautés réformées entre l'édit de Nantes et l'édit de Fontainebleau³. Dans un article sur les pasteurs au moment de la révocation, il évoque Papin et note : « Jusqu'à sa mort en 1709, il vivra, en apparence tout au moins, en bon catholique »⁴, témoignant ainsi de l'impact de l'historiographie du siècle précédent sur la réputation du converti. En fondant véritablement les études bayliennes, seule Élisabeth Labrousse, au détour de ses différents travaux sur l'auteur du *Commentaire philosophique*, évoque Papin dans une démarche faisant écho à celle inaugurée par E. Haase⁵. Le destin historiographique de Papin change définitivement lorsqu'à la fin des années 1960, Roger Zuber découvre fortuitement, dans le Fonds français de la Bibliothèque nationale de France, un corpus qu'il baptise « Papiers de jeunesse ». Il révèle cette trouvaille par un premier article en 1972⁶ puis, prolongeant la démarche d'Erich Haase, commence à éditer ce dossier dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* en 1974⁷. En 1983, il publie un troisième article qui revient sur ce qu'il soulignait avec sa première étude : le spinozisme de Papin⁸.

La découverte de Roger Zuber renouvelle l'intérêt autour de Papin. L'école italienne d'histoire des idées⁹ s'intéresse de plus en plus à lui : dès 1982, Luisa Simonutti édite la correspondance Papin-Le Clerc¹⁰ et Maria-Cristina Pitassi consacre un article à la dimension philosophique de l'échange entre les deux hommes¹¹ ; en 1987 paraissent simultanément le premier volume de l'édition intégrale due à Mario Sina de la correspondance de Le Clerc¹², qui contient la correspondance avec Papin et, par Maria-Cristina Pitassi, une étude sur « le problème de la critique » chez Le Clerc où Papin fait plusieurs apparitions¹³ ; à la fin de la décennie 1990, Stefano Brogi réactive la recherche autour de Le Clerc avec *Teologia senza verità*.

¹ Erich HAASE, *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, 587 p.

² Notons l'apparition de Papin dès 1955 dans l'étude déjà citée de René Voetzel, *Vraie et fausse Église...*, qui porte sur tout le XVII^e siècle et non ses seules dernières décennies. Il s'agit toutefois d'une simple note de bas de page, à la fois approximative et condescendante envers le Blésois du fait de sa conversion (p. 73).

³ Voir Samuel MOURS, *Les Églises réformées de France. Essai sommaire de géographie du protestantisme réformé français au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Protestante, 1966.

⁴ Samuel MOURS, « Les pasteurs à... », art. cit., p. 90.

⁵ Papin figure une quinzaine de fois dans les deux volumes de la biographie de Bayle (*Pierre Bayle*, t. I, *Du pays de Foix à la cité d'Erasmus*, La Haye, Nijhoff, 1963, 280 p. ; *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Nijhoff, 1964, (réédition Paris, Albin Michel, 1996, 639 p).

⁶ Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin », *Dix-huitième siècle*, 4 (1972), p. 207-227.

⁷ Roger ZUBER, « Papiers ». Cet article se termine sur un « A suivre » prometteur. Lors de notre première rencontre, Roger Zuber nous a avoué n'avoir pu, faute de temps, continuer ce travail éditorial de longue haleine.

⁸ Roger ZUBER, « Isaac Papin, lecteur de Spinoza. Notes et informations », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 11 (1983), p. 1-14.

⁹ Sur cette école, voir Stéphane VAN DAMME, *À toutes voiles...*, op. cit., p. 273-274.

¹⁰ Luisa SIMONUTTI, « Questioni di filosofia... », art. cit.

¹¹ Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions métaphysiques dans la correspondance entre Isaac Papin et Jean Le Clerc », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 114 (1982), p. 259-275.

¹² Jean LE CLERC, *Epistolario*, éd. par Mario SINA, op. cit., 4 t.

¹³ Maria-Cristina PITASSI, *Entre croire et savoir. Le problème de la critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987, 198 p.

Bayle contro i « rationaux » (1998)¹ puis *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella « République des lettres »* (2012) : Papin y apparaît et, dans le second, est qualifié de « personnage à la forte odeur d'hérésie »² (sans véritable justification, ce qui rend cette formule problématique) ; entre 1998 et 2003, Luisa Simonutti publie trois articles sur William Popple où Papin figure en bonne place³ ; en 2002, Mario Sina poursuit, sans l'achever totalement, le travail d'édition des Papiers de jeunesse commencé par R. Zuber. Ces deux articles sont accompagnés d'introductions qui proposent une contextualisation succincte de Papin dans la controverse entre Jurieu et les pajonistes, une lecture interne de la principale innovation papinienne⁴ mais n'offrent pas une généalogie intellectuelle de ce corpus, tant au plan théologique que philosophique. En 2008 enfin, Anna Minerbi Belgrado publie *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*⁵, où elle consacre une place importante à Papin : si celle-ci est en partie faussée par l'attribution à ce dernier d'un texte de Pajon⁶, l'intérêt de cette étude du point de vue de Papin est qu'elle dépasse le corpus des Papiers de jeunesse pour s'intéresser aux *Essais de théologie sur la Providence et la Grâce*. L'ensemble de ces travaux de l'école italienne s'intéressent essentiellement à la dimension métaphysique de la correspondance de Papin : si leur apport est indéniable, nous verrons cependant que l'ancrage de cette tradition historiographique n'est pas sans poser problème pour la lecture de l'œuvre de jeunesse. Au-delà, Papin continue à faire des apparitions dans les études bayliennes. Dès 1982, Élisabeth Labrousse lui consacre une large partie de son « Introduction historique » du volume 5 des *Œuvres diverses* de Bayle qui est tout à fait importante pour l'historiographie papinienne⁷, bien que la spécialiste de l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* se contredise sur certains points déjà abordés dans sa biographie de 1964⁸. Mais la diffusion limitée de cette réédition n'a pas assuré l'audience que son contenu aurait pourtant mérité. En 1994, Papin fait quelques apparitions dans la thèse d'Hubert Bost⁹. Au-delà des seules études bayliennes, dans ce qui apparaît comme le prolongement du travail d'Erich Haase sur l'histoire des idées au sein du Refuge huguenot, plusieurs articles voient le jour où Papin figure : nous pensons notamment à deux textes de Pierre Barthel¹⁰, qui se caractérisent souvent par des intuitions

¹ Stefano BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i « rationaux »*, Milan, F. Angeli, 1998, 336 p. et *id.*, « Foi éclairée et dissimulation chez Jean Le Clerc », *La lettre clandestine*, 13 (2004), p. 35-56.

² Stefano BROGI, *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella « République des lettres »*, Milano, Franco Angeli, 2012, p. 38, nous traduisons.

³ Luisa SIMONUTTI, «Un acteur et témoin du débat sur la tolérance : William Popple, marchand, écrivain et poète de la liberté», *QWERTY*, 8 (octobre 1998), p. 267-272 ; *id.*, « Absolute, universal, equal and inviolable liberty of conscience : Popple, Locke e il « Dry Club » », in Henry MÉCHOULAN, Richard POPKIN, Giuseppe RICUPERATI, Luisa SIMONUTTI (dir.), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, Firenze, Leo Olschki, 2001, t. 2, p. 707-749 ; *id.*, « William Popple e William Penn. Dalla libertà di coscienza alle libertà civili », *Cromobis*, 8 (2003), p. 1-8.

⁴ p. 503-510

⁵ Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*

⁶ Voir *supra*, p. 39.

⁷ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. IX-LVIII.

⁸ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 423, n. 32 et Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XX-XXI.

⁹ Hubert BOST, *Un « intellectuel avant... »*, *op. cit.*

¹⁰ Pierre BARTHEL, « Quelques remarques concernant... », art. cit., p. 219-272 et *id.*, « La tolérance dans le discours de l'orthodoxie « raisonnée » au petit matin du XVIII^e siècle », in Michel PERONNET (dir.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance XVI^e-XVIII^e siècles*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1988, p. 255-314.

pertinentes que viennent parasiter des approximations factuelles parfois grossières¹. Pourtant, malgré ces différents travaux, plusieurs études continuent à ignorer Papin. Exemplaire est à cet égard l'article pourtant important de Mario Turchetti, « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation » : Papin est mentionné comme y étant étudié de manière indirecte mais le titre même de son livre sur la tolérance n'est pas cité².

Les années 2000 et 2010 voient la dissémination de la figure de Papin dans différentes études monographiques et articles spécialisés, souvent synonymes d'approximations – voire d'erreurs – biographiques et de lectures pour le moins contestables de son parcours. Comme pour la période antérieure, les études bayliennes continuent de convoquer régulièrement Papin. Un article émerge en particulier, celui de Gianluca Mori, « Bayle et Papin allié contre Jurieu : les *Essais de théologie* (1687) », publié dans l'édition électronique des *Œuvres* de Pierre Bayle³ : si le cœur de sa démonstration est crucial pour l'historiographie papinienne, une fois encore les imprécisions biographiques sont légion. Nous avons déjà signalé l'apparition de Papin sous les plumes de Jonathan Israel⁴ et John Marshall⁵ : elle est à chaque fois doublement problématique du fait des imprécisions biographiques et de l'orientation de la trajectoire de Papin pour qu'elle s'accorde au mieux avec les thèses de ces deux auteurs. En 2005, dans une substantielle introduction à son édition commentée du *Christianisme sans mystères* de John Toland, Tristan Dagron s'intéresse à la correspondance Papin-Le Clerc mais, une fois encore, un prisme trop philosophique entraîne, nous le verrons, une analyse problématique. En 2006 puis 2011, Sami Savonius consacre deux articles aux huguenots éducateurs de l'entourage de John Locke : il précise ainsi l'une des facettes de la thèse de l'attraction lockienne de Marshall mais, du fait de cet antécédent, ne procède pas à une véritable contextualisation de cet épisode et, à cause d'une vision téléologique de la trajectoire de Papin, manque son sens véritable⁶. En 2008, une consécration du statut de *minor* de Papin se concrétise avec la notice qui lui est consacrée par Christiane Frémont dans le *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle* : elle

¹ Par exemple, dans son premier article, pêle-mêle, Papin subit d'une part les foudres des autorités synodales et se convertit entre les mains du chanoine « Desmasis » (*sic*) (p. 220-221) ; ensuite, il propose un résumé lapidaire des années 1687-1689 en omettant de mentionner la controverse qui oppose Papin à Jurieu (p. 230).

² Mario TURCHETTI, « La liberté de conscience... », art. cit., p. 298.

³ Gianluca MORI, « Bayle et Papin alliés contre Jurieu : les *Essais de théologie* (1687) », in *Corpus Bayle*, édition électronique des *Œuvres complètes* de Pierre Bayle, Classiques Garnier Numérique. Nous remercions Messieurs Hubert Bost et Antony McKenna de nous avoir transmis cette étude dès avant sa parution. Malheureusement, cette édition subit la même dommageable confidentialité que la réédition papier des *Œuvres diverses* due à E. Labrousse

⁴ Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested : philosophy...*, *op. cit.*, notamment p. 117 et 131.

⁵ John MARSHALL, *John Locke, toleration...*, *op. cit.*, notamment p. 469-471. Nous reviendrons sur les erreurs et hypothèses abusives sur les liens de Papin avec le monde anglais dans le cœur de notre étude. Signalons cependant déjà les erreurs manifestes de Marshall : Le Cène devient neveu de Pajon à la place de Papin (p. 183) ; Papin est toujours rapproché, tant avant qu'après 1685, de Souverain et Le Cène (p. 191) : pourtant, il est bien le seul des trois à être ordonné prêtre de l'Église anglicane et occuper, certes avec difficultés, des postes de pasteurs dans le Refuge. Si Marshall indique que Papin est pajoniste, il ne décrit pas cette doctrine qu'il compare à l'arminianisme et au socinianisme et, dans son article, « Huguenot thought after the revocation of the Edict of Nantes », il affirme que le pajonisme défend le libre-arbitre (*id.*, « Huguenot thought after the revocation of the Edict of Nantes : toleration, « Socinianism » integration and Locke », in Randolph VIGNE and Charles LITTELTON (dir.), *From Strangers to Citizens. The integration of Immigrant communities in Britain, Ireland and Colonial AmÉrica*, London, The Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 2001, p. 384 et 393.

⁶ Sami SAVONIUS, « The role of Huguenot tutors in John Locke's programme of social reform », in Anne DUNAN-PAGE (dir.), *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Farnham, Ashgate, 2006, p. 137-162 et *id.*, « The educational revolution of John Locke and his huguenots alliés », in Geraldine SHERIDAN et Viviane PREST (dir.), *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 155-185.

est malheureusement par trop erronée, tant au plan biographique (sur des éléments pourtant bien établis depuis le XVIII^e siècle¹) qu'au plan intellectuel (l'auteur laisse entendre que Papin est volontariste alors qu'il soutient un intellectualisme évident, comme nous le verrons)². En 2013, Albert Gootjes publie sa thèse consacrée à Claude Pajon et précisément à la première controverse pajoniste au sein des Églises réformées du royaume de France³. Nous l'avons dit, au-delà d'un oncle, Pajon est pour Papin un véritable père spirituel : cette étude est fondamentale pour notre recherche, l'un des apports majeurs du travail d'A. Gootjes étant l'identification des deux tendances au sein de l'École de Saumur. Enfin, en 2015, Robin Gwynn publie le premier volume d'un tryptique consacré aux *Huguenots in Later Stuart Britain*⁴ dans lequel il identifie Papin dans son « Dictionnaire biographique des prêtres, lecteurs et autres individus liés aux Églises huguenotes en Angleterre entre 1640 et 1713 ». Toutefois, comme souvent, les approximations de la notice ne traduisent pas la réalité du parcours de Papin outre-Manche.

Ce bilan fait apparaître un grand absent : le Papin catholique. L'historiographie n'a en effet pas accordé le même intérêt au premier et au second Papin⁵. L'année 1972 aurait pourtant pu constituer un véritable tournant : en même temps que Roger Zuber commençait l'édition des Papiers de jeunesse, paraissait l'inventaire de la collection Port-Royal des Archives royales d'Utrecht où figure identifié pour la première fois, sous la cote 1234, un dossier de manuscrits du Papin catholique⁶. Il est cependant cité une fois seulement après la parution de l'inventaire, par Ellen Weaver dans sa biographie de Mademoiselle de Joncoux parue en 2002⁷. En dehors de cette apparition, seuls trois auteurs s'intéressent à l'œuvre du converti (symboliquement, un par décennie entre les années 1970 et 2000). D'abord Bernard Plongeron dans *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*⁸, Antony McKenna dans sa somme sur l'influence des *Pensées* de Pascal⁹ et Jonathan Israel, dont nous avons déjà parlé¹⁰. C'est

¹ En 1689, Papin arrive certes en France mais pas à Blois : il débarque à Calais en décembre 1689 et se rend directement à Paris où il se convertit. Par ailleurs, mais nous y reviendrons, Jurieu n'empêche pas le Blésois de trouver un poste de pasteur outre-Manche.

² Christiane FRÉMONT, « Papin Isaac », in Luc FOISNEAU (dir.), *Dictionnaire des philosophes...*, *op. cit.*, p. 1314-1317.

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*. A. Gootjes avait été précédé par John Pope dans une thèse de philosophie soutenue en 1974. Elle est cependant restée inédite et jamais signalée dans l'historiographie avant les recherches d'A. Gootjes (John POPE, *Aspects of controversies concerning the doctrine of grace aroused by the teaching of Claude Pajon*, Ph. D. thesis, University of Saint Andrews, 1974, 381 p.).

⁴ Robin GWYNN, *The Huguenots in Later Stuart Britain*. I, *Crisis, Renewal, and the Ministers' Dilemma*, Sussex Academic Press, 2015, 464 p. (la notice de Papin dans le dictionnaire figure p. 369-370) volumes annoncés : II, *Settlement, Churches, and the Role of London* (2017) ; III, *The Huguenots and the Defeat of Louis XIV's France* (2020).

⁵ Notons par exemple que Papin est absent du monument d'Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris, Bloud et Gay, 1916-1936, 12 vol., 7, 8 et 9 pour la période concernant le Blésois).

⁶ Jacob BRUGGEMAN et Antoon Josef VAN DE VEN, *Inventaire des pièces d'archives françaises se rapportant à l'abbaye de Port-Royal-des-Champs et à son cercle et à la résistance contre la bulle Unigenitus et à l'appel : ancien fonds d'Amersfoort*, La Haye, Nijhoff, 1972, XXVII-450 p.

⁷ Freddie Ellen WEAVER, *Mademoiselle de Joncoux : polémique janséniste à la veille de la Bulle Unigenitus*, Paris, Cerf, 2002, p. 247.

⁸ Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973, 405 p.

⁹ Antony MCKENNA, *De Pascal à...*, *op. cit.*. Papin apparaît p. 605.

¹⁰ Dans *Enlightenment contested*, *op. cit.* En 2003, Jacques Wagner cite bien le Papin catholique – dont le nom apparaît du reste seulement en note – en introduction de son article « Le Traité sur la tolérance de Voltaire : un processus de laïcisation de l'histoire des hommes », mais il reprend l'une des deux citations figurant dans *Théologie et politique au Siècle des Lumières* de B. Plongeron (voir Jean PIRONON et Jacques WAGNER (dir.), *Formes littéraires du théologico-politique de la Renaissance au XVIII^e siècle : Angleterre et Europe*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2003, p. 382).

finalement toujours Roger Zuber qui, avec la troisième partie de son article de 1983 « Papin lecteur de Spinoza », pose les jalons pour toute étude future du parcours du converti, uniquement à partir de l'œuvre imprimée¹. Ainsi, si au fil de ce parcours historiographique, la déconfessionnalisation progressive de l'histoire du protestantisme est indéniable, il est un fait certain : l'immense majorité des études évoquant Papin est due à des spécialistes du protestantisme ou des historiens de la philosophie qui, étant donné le corpus qui lui est relatif, se sont intéressés à la période protestante de sa vie.

Pour exposer et analyser la trajectoire de Papin lors de la « crise de la conscience européenne », le plan chronologique s'imposait. Cette biographie intellectuelle sera conduite en trois temps. D'abord, nous étudierons la période de formation de Papin, jusqu'à son ordination comme prêtre de l'Église anglicane. Ensuite, nous examinerons une courte période de trois ans, celle du moment de la publication de son œuvre théologique, qui entraîne une controverse dans le Refuge : œuvre et parcours biographique sont intimement liés durant cet épisode dont la conclusion est le choix par Papin de se convertir. Enfin, la troisième partie sera consacrée au Papin catholique : s'il meurt en 1709, ce dernier moment de sa biographie intellectuelle dépassera cette date pour mettre en lumière le destin de son œuvre, d'une part immédiatement après sa disparition puisque les années 1709-1713 éclairent sa vie de catholique ; d'autre part jusqu'au milieu du XIX^e siècle pour restituer l'écho rencontré par l'œuvre d'un théologien *minor* du Grand Siècle.

¹ Voir Roger ZUBER, « Isaac Papin, lecteur... », art. cit., p. 7-13. Par ailleurs, l'absence de Papin « devenant catholique » dans *L'Oratoire du Louvre et les protestants parisiens* est pour le moins étonnante : la première partie du livre retrace l'histoire du site durant l'Ancien Régime et ignore la conversion de Papin entre les mains de Bossuet en 1690 dans ce qui est alors une église catholique ! (voir Philippe BRAUNSTEIN (dir.), *L'Oratoire du Louvre et les protestants parisiens*, Genève, Labor et Fides, 2011, 349 p.). Signalons enfin, en 2013, la commémoration de la disparition de Denis Papin par la ville de Blois, qui entraîne la publication d'un numéro spécial des *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher* contenant deux courts articles concernant la période catholique d'Isaac (Marie-Thérèse NOTTER, « Documents inédits sur la famille Papin » et Anne-Cécile TIZON-GERME, « Une lettre d'Isaac Papin sur le digesteur », *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 68 (2013), p. 43-53 et 55-57).

PREMIÈRE PARTIE

**ENTRE THÉOLOGIE ET PASTORAT :
PARCOURS D'UN ÉTUDIANT NOVATEUR**

CHAPITRE I

LA JEUNESSE D'ISAAC PAPIN (1676-1683)

I. ORIGINES

1. Une importante famille blésoise

Au milieu du XVII^e siècle, les Papin sont une puissante famille de Blois. Le plus ancien aïeul connu de Papin est son arrière-grand-père, François, né en 1525. Il passe à la Réforme protestante en 1577 et, après une abjuration de circonstance en juillet 1587, retourne au calvinisme, à une date inconnue¹. Né en 1570, le grand-père de Papin est le membre de la famille qui entre dans l'administration comtale : il fut contrôleur des eaux et forêts et domaine des comtes de Blois, receveur général alternatif du comté et membre de la chambre des comptes de la ville. Ces responsabilités administrativo-économiques et son mariage avec une fille de la riche famille Dufour firent de Jacques Papin un véritable patriarche². Ce grand-père resta fidèle au choix confessionnel de son père et son statut social fut à l'origine de son élection comme ancien de l'Église de Blois³. Ses deux fils, Denis et Jacques-Isaac suivirent la même carrière : l'oncle et le père d'Isaac Papin furent tous deux receveurs généraux du domaine royal. De plus, Pierre Gousset et Charlemagne Bellay, respectivement beau-frère et cousin germain des deux frères Papin, furent receveur alternatif et contrôleur général du domaine⁴. Au début de la décennie 1640, le monopole exercé par la famille sur les charges du domaine est tel que Thibaud Fourrier n'hésite pas à parler d'un « clan Papin »⁵ à Blois. Outre ses fonctions administratives, la famille investit dans le domaine commercial, à la fois dans la soie et le vin⁶.

Né en 1621, Jacques-Isaac, le père d'Isaac, épouse Madeleine, fille de Claude Pajon, en août 1645⁷. Deux ans plus tard, il est parrain du fils aîné de son frère, Denis, le futur physicien⁸. En 1648, Madeleine, premier enfant du couple Papin-Pajon, vient au monde⁹. Après deux autres filles, le quatrième enfant du couple naît le 6 février 1655. Premier garçon

¹ Voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante de Blois : de l'entourage de la Cour (fin XVI^e s.) au Refuge (début XVIII^e s.)*, thèse d'histoire sous la dir. de Robert SAUZET et Jean CHAVIGNY, Université de Tours, 1994, p. 20 et Jean CHAVIGNY, « La famille Papin... », art. cit., p. 2.

² A.D. Loir-et-Cher, 3E8, 135, inventaire après décès du couple Papin-Dufour.

³ Jean CHAVIGNY, « La famille Papin... », art. cit., p. 3.

⁴ Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 437.

⁵ *Id.*

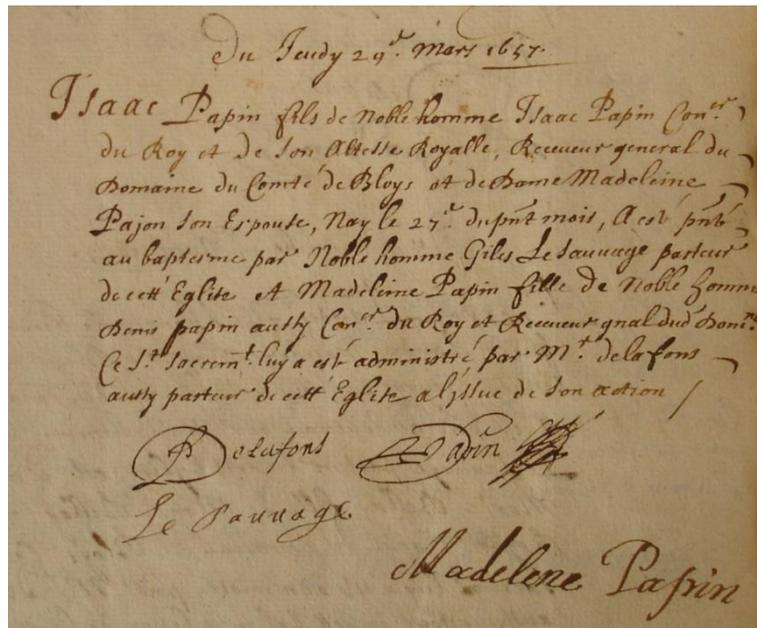
⁶ *Id.*

⁷ Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 54

⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁹ A.D. Loir-et-Cher, I 8, 27 février 1648. C. de Bélenet se trompe en prénomnant Marie cette première fille du couple Papin-Pajon (*ibid.*, p. 54). Toutefois, c'est bien Marie Papin, seconde sœur d'Isaac née le 14 février 1649, que Louis Scoffier, pasteur de Mer, épouse le 28 février 1677, (voir A.D. Loir-et-Cher, I 11, 28 février 1677). Ainsi, Bélenet se trompe une seconde fois lorsqu'il voit en Marie, sœur d'Isaac, la femme de Jacques de Maliverné puis de son cousin germain Denis, le physicien (*ibid.*, p. 56-57) : il s'agit de la fille de Nicolas Papin, médecin à Saumur, également prénommé Marie (voir l'acte de mariage de Jean et Marie, cité *in* Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 34, n. 3). Du fait de cette double erreur, nous ignorons presque tout du sort de Madeleine Papin, l'aînée de la fratrie d'Isaac, ce qui ne sera pas sans poser problème, nous le verrons.

de la fratrie, ses parents l'appellent Isaac et lui choisissent pour parrain Claude Pajon, son oncle maternel¹. Ce premier Isaac est vraisemblablement mort en bas âge. En effet, celui dont nous allons suivre l'histoire naît deux ans plus tard, le 27 mars 1657 et est baptisé le surlendemain². Son parrain est Gilles Le Sauvage, l'un des pasteurs de l'Église de Blois et sa marraine Madeleine Papin, sœur aînée du futur physicien³. Les liens entre Claude Pajon et le second Isaac s'expliquent peut-être en partie par le décès précoce du premier Isaac : Pajon aura ainsi tenu son rôle de parrain, sans l'être effectivement, auprès du deuxième enfant de sa sœur portant ce prénom.



Acte de baptême d'Isaac Papin⁴

Illustration page suivante :

arbre généalogique simplifié des parentés étendues d'Isaac Papin⁵

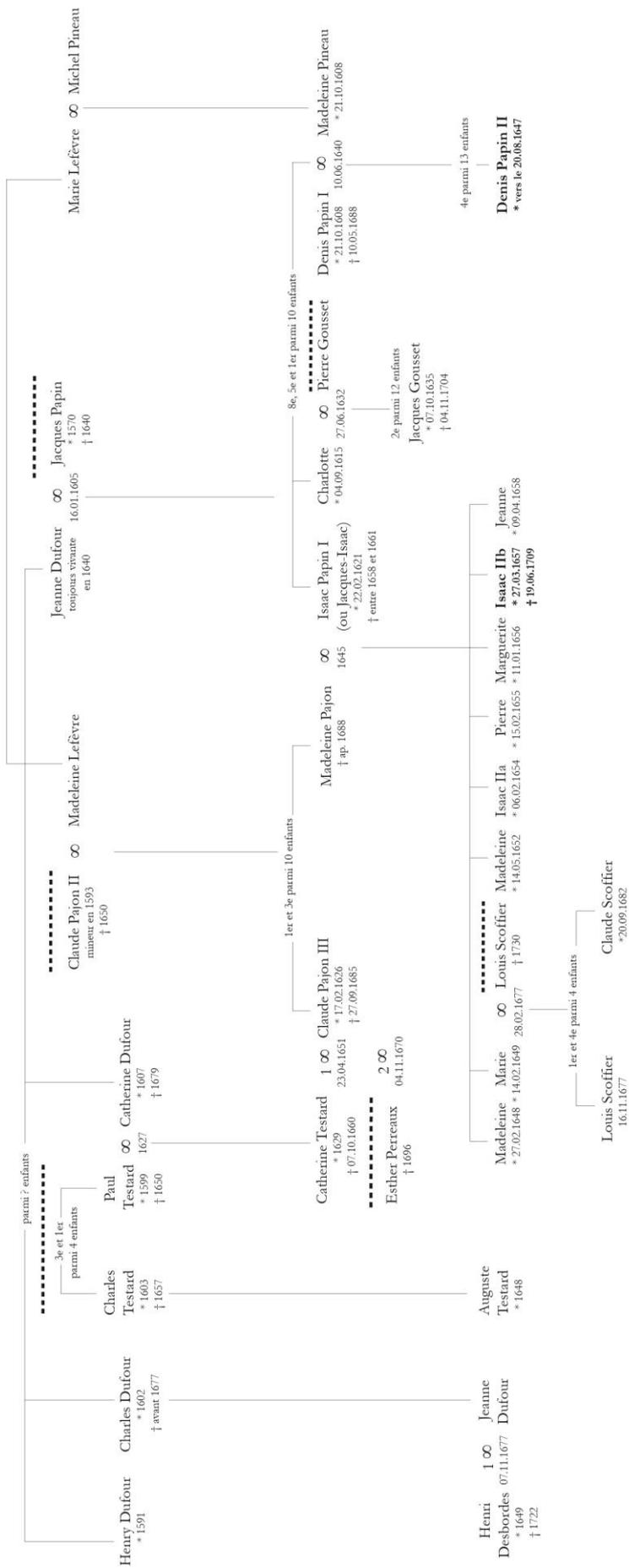
¹ A.D. Loir-et-Cher, I 8, 6 février 1655.

² A.D. Loir-et-Cher, I 8, 29 mars 1657.

³ Camille-Marie-Louis DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 42.

⁴ A.D. Loir-et-Cher, I8.

⁵ Ont servi à l'établissement de cet arbre les références suivantes : F.P. 8 (notice Pajon) et 9 (notices Scoffier et Testard) ; Louis BELTON et Fernand BOURNON, *La famille Papin*, Blois, Imprimerie R. Marchand, 1880 ; Camille-Marie-Louis DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.* ; Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.* ; François-Jean MALLEIN, « La famille de Claude Pajon », *Cahiers du centre généalogique protestant*, 4 (1983) ; Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.* ; le seul acte que nous vérifié est celui du mariage entre Henri Desbordes et Jeanne Dufour (A.D. Loir-et-Cher, I45/2, 7 novembre 1677).



2. L'enfance de Papin

Quelques informations sur l'enfance de Papin sont connues. La première concerne en réalité toute sa vie : il est atteint d'une maladie chronique de nature indéterminée mais dont l'un des symptômes était des vomissements réguliers¹. Ainsi, ses premières années sont celles d'un garçon dont les parents craignent la mort soudaine et retardent de ce fait le plus longtemps possible le début de ses études pour préserver sa santé. C'est du moins ce que rapporte sa veuve en 1723 :

Son peu de santé fit craindre que les études ne le missent au tombeau. [...] Mais alors M. Pajon son oncle et plusieurs autres personnes prudentes jugèrent que la violence que l'on faisoit à son temperamment qui étoit porté à la méditation et à l'étude, lui faisoit beaucoup plus de tord que ne lui en pourroient faire les études même.²

Papin lui-même révèle quelques détails sur sa formation avant son séjour à l'Académie de Genève :

Ne m'étant mis à l'étude du latin qu'à 17 ans moi tout seul sans secours de maître ni de collègue (jusqu'à 19 ans que j'allai faire ma p[hiloso]phie à Gen[ève]) par la forte passion que j'avois pour l'étude.³

Ainsi, deux ans avant de se rendre dans la cité de Calvin, Papin commence à apprendre le latin. Mais sa lettre de 1677 adressée à Pajon atteste qu'avant d'arriver à Genève, il a déjà étudié : il y fait preuve d'une certaine maîtrise de Descartes, qui suppose qu'avant d'arriver sur les bords du Léman, il a été initié à la logique et la philosophie⁴. Deux membres de sa famille ont probablement joué le rôle de professeur particulier. En effet, en 1669-1670, Denis Papin revient vivre à Blois après avoir achevé ses études de médecine à la faculté d'Angers⁵. En dehors des deux actes portant sa signature et qui attestent sa présence, aucune source ne révèle ce qu'il y fait, on ignore même s'il s'y est établi comme médecin. A-t-il pu faire office de précepteur auprès de son cadet ? En effet, Isaac est alors âgé de 12-13 ans et c'est vraisemblablement à cette période qu'il commence à étudier. Toutefois, il est difficile de dater l'adoption par Denis du cartésianisme, même s'il en a certainement entendu parler durant ses propres études à Angers⁶. Puisque la lettre d'Isaac de 1677 atteste la maîtrise de cette nouvelle philosophie⁷ et que Pajon n'est pas, à cette période, grand connaisseur de celle-ci¹, l'aîné des

¹ Deux sources du tournant des décennies 1680-1690 l'attestent. L'un des membres de la communauté réformée de Dantzic écrit : « nous congédierons ledit S[ieu]r Papin, sous le prétexte de son incommodité qui est qu'il rejette très souvent ce qu'il a mangé, et cela l'affoiblit beaucoup et est connu assez » (3 novembre 1688, Jean de La Pie à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 11-12). S'il est plus évasif lorsqu'il évoque le Blésois, Bossuet confirme le caractère chronique de sa pathologie en écrivant : « En attendant le livre de M. Papin, que ses infirmités continuelles retardent depuis si longtemps » (Jacques-Bénigne BOSSUET, « État présent des controverses et de la religion protestante », *Troisième et dernière partie du sixième avertissement contre M. Jurieu*, in *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Paris, J. Anisson, 1691, p. 819).

² Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxvij-lxxviii.

³ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 367-368.

⁴ Voir *infra*, p. 65 et *sq.*

⁵ Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 26-27.

⁶ Comme l'atteste sa correspondance avec Leibniz, Denis Papin fut partisan du cartésianisme, mais les sources manquent pour savoir quand il y fut lui-même initié. Rudolph suppose que dès sa formation à Angers, le Blésois découvrirait ces nouvelles idées : toutefois, l'affirmation repose sur l'histoire générale de la faculté de médecine des bords de la Maine et pas sur des sources renseignant directement le cas de Denis. Le doute subsiste donc (Gérard RUDOLPH, « Les relations entre Denis Papin (1647-1714) et Leibniz (1646-1716) », *Compte rendu du 93^e Congrès national des Sociétés Savantes, Section des sciences, 1968*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1971, p. 56).

⁷ Voir *infra*, p. 122.

cousins pourrait être celui qui a initié le cadet aux idées de l'auteur du *Discours de la méthode*. Le second professeur particulier est selon toute vraisemblance Claude Pajon lui-même. Pourtant, en 1691, le Papin catholique écrit :

Pour cela, vous me permettrez de vous dire d'abord que ce n'est point auprès de feu M. Pajon comme vous le dites que j'ay jetté les fondemens de ma théologie ; c'est à Genève, sous Mrs Mestrezat et Tronchin, ces deux partisans de la grâce universelle.²

Le contexte impose d'interroger cette franche affirmation : fraîchement converti, Papin répond à la *Lettre sur le scandale...* de Jurieu dénonçant son apostasie. Or, avant d'être l'ennemi du neveu, Jurieu fut celui de l'oncle³ et il est probable que Papin tente ici de minimiser *a posteriori* cet héritage familial. La meilleure preuve du très probable rôle de Pajon comme professeur est la lettre de 1677⁴ : si Pajon n'est alors pas spécialiste de Descartes, que son neveu s'adresse à lui indique qu'il est son référent intellectuel. Quoi qu'il en soit, il est impossible d'en dire plus, tant sur la vie quotidienne du jeune Papin que sur l'instruction qu'il reçoit vraisemblablement de son oncle et de son cousin germain.

En 1678, alors que Papin est déjà à l'Académie de Genève depuis deux ans et qu'il vient de s'inscrire en théologie, Claude Pajon écrit à son ami Louis Tronchin, professeur au sein de l'institution :

Mais vous estes si obligeant et si bon, que, quoy que je n'ai pas cultivé votre amitié, j'espère que vous ne laisserez pas de me la continuer, et de m'en accorder les deux preuves que je vous demande. La première regarde mon neveu Papin qui a l'honneur d'être du nombre de vos disciples, auquel je vous supplie de donner les avis que vous jugerez nécessaires pour la conduite de ses études. Il a commencé un peu tard, à cause de son peu de santé, mais, comme il a beaucoup d'inclination pour la profession à laquelle il s'est consacré, nous espérons qu'il ne laissera pas d'y réussir. C'est à quoy je vous supplie de travailler, autant qu'il vous sera possible.⁵

Témoignage précieux qui confirme le début tardif des études résultant de la complexion de son neveu en même temps qu'il en révèle la vocation : Papin veut devenir pasteur. L'inscription à l'Académie de Genève répond donc à un désir profond du jeune homme, celui de suivre le modèle de son oncle.

II. LES ÉTUDES DE PAPIN : ENTRE THÉOLOGIENS NOVATEURS ET NOUVEAUX PHILOSOPHES

Cette deuxième partie sera consacrée au parcours académique de Papin entre Genève, Orléans et Saumur. Il s'agira de présenter les différents contextes dans lesquels le jeune étudiant évolue, les personnes qu'il fréquente ainsi que le déroulement et les conditions matérielles de sa formation intellectuelle. Ce qui relève, au fil de ces années, de l'histoire des idées, tant au plan théologique que philosophique, fera l'objet du chapitre suivant. Pour ces deux étapes, notre principale source sera les Papiers de jeunesse. Au cours de cette période, Papin s'affirme comme un membre à part entière de l'École de Saumur. Consacrer notre

¹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 165.

² U.P.R. 1234, cahier I, f. 5.

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 205-207.

⁴ Voir *infra*, p. 64 et *sq.*

⁵ 1^{er} novembre 1678, Claude Pajon à Louis Tronchin, citée in Mario SINA, « *Metafisica I* », p. 90-91, n. 3.

troisième partie à ses idées durant ces huit années nous permettra ainsi de cerner au mieux son identité intellectuelle à la veille de son entrée dans la République des Lettres.

Le groupe des pasteurs tient une place particulière dans la vie des communautés huguenotes dont il a contribué à forger l'identité depuis le XVI^e siècle. Jean-Paul Pittion souligne l'« unité du savoir universitaire »¹ reçu par les étudiants et proposants² dans les Académies réformées, véritables « séminaires de pasteurs »³, tant au sein du royaume qu'à l'étranger. Selon Willem Frijhoff, les séjours des étudiants dans des Académies étrangères relèvent « moins [d']une pérégrination académique au sens plein du terme [que d']une forme de mobilité étudiante. Il s'agit là, semble-t-il, de voyages surtout utilitaires, destinés à compléter une formation qui ne peut être obtenue sur place, à suivre un enseignant en vogue ou à continuer ses études dans une institution dotée d'un meilleur statut social ou scientifique »⁴. L'analyse vaut sans doute plus encore pour les étudiants protestants dont le passage par Genève est une étape privilégiée⁵. Même si ces voyages ne répondent pas complètement à la logique de la *peregrinatio academica*, « il n'en demeure pas moins que cette mobilité a pu préparer une habitude de déplacement. Elle a pu refléter et symboliser le statut physiquement mobile de l'intellectuel en devenir »⁶. Au fil de sa formation, l'apprenti pasteur rencontre différents professeurs, dont certains sont par ailleurs d'importants théologiens, et subit, à des degrés divers, leur influence. Ainsi, le parcours de chaque aspirant pasteur le rattache à une école théologique particulière, car au-delà de « l'unité du savoir », la tradition de chaque Académie s'affirme au travers de ses plus brillants enseignants. Par ailleurs, c'est à ce moment que se constitue un premier réseau professionnel et amical⁷. Les années 1676-1683, celles de la formation de Papin, illustrent tous ces aspects de la vie d'un futur pasteur.

1. Une formation rationaliste : Genève (1676-1679)

Pourquoi Papin commence-t-il son cursus à Genève, « alors que la tradition était plutôt de parachever ses études par un voyage à l'étranger »⁸ ? Élisabeth Labrousse se pose cette question au sujet de Jacques Basnage qui, comme Papin, commence sa formation à Genève. « Cela pourrait bien être simplement la [conséquence] des difficultés croissantes que le gouvernement français opposait à l'accession au rang de ministre d'un homme qui avait étudié hors du royaume : il était donc plus expédient de ne pas terminer ses études à l'étranger »⁹. Élisabeth Labrousse précise que « dès 1623, il avait été défendu d'admettre un étranger aux fonctions pastorales et d'envoyer les candidats au ministère étudier hors du Royaume, mais

¹ Jean-Paul PITTION, « Les Académies réformées de l'Édit de Nantes à la révocation », in Roger ZUBER et Laurent THEIS (dir.), *La révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1986, p. 194.

² Étudiants en dernière année de théologie.

³ Jean-Paul PITTION, « Les Académies réformées... », art. cit., p. 201.

⁴ Willem FRIJHOFF, « La circulation des hommes de savoir : pôles, institutions, flux, volumes », in Hans BOTS et Françoise WAQUET (dir.), *Commercium litteratum. La communication dans la République des Lettres 1660-1750*, Amsterdam et Maarsse, A.P.A.-Holland University Press, 1994, p. 245.

⁵ Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006, p. 181.

⁶ Jean-Paul PITTION, « Les Académies réformées... », art. cit., p. 194.

⁷ Cette question du réseau étudiantin genevois a déjà été abordée dans notre article « Correspondants, relations et réseaux dans les « Papiers de jeunesse » d'Isaac Papin (1676-1685) », *B.S.H.P.F.*, 159 (2013/1). Certains passages en sont repris ici.

⁸ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du... op. cit.*, p. 97, n. 12.

⁹ *Id.*

cette ordonnance était assez vite tombée dans l'oubli ; en revanche, sous Louis XIV, elle fut de plus en plus strictement appliquée »¹. Basnage précède Papin de quelques années : cette analyse peut donc s'appliquer au cas de ce dernier.

Papin s'immatricule en philosophie le 8 mai 1676, puis en théologie le 12 novembre 1678. Il obtient finalement un « bon témoignage honorable » en théologie le 6 juin 1679². Telles sont les informations officielles le concernant dans le *Livre du recteur de l'Académie de Genève*. Comme tout étudiant étranger³, il a dû fournir des lettres de recommandation pastorale : aucune de ces cautions n'est connue et il est même vraisemblable, étant donné le contexte concernant Pajon⁴, que ce dernier n'ait pas signée un document en faveur de son neveu. Au-delà de ces données communes à tout étudiant de l'institution, que pouvons-nous dire de cette première étape de son cursus ?

a. *L'Académie de Calvin : le temps des cartésiens*

Si l'on ne dispose pas de témoignage contemporain du séjour de Papin à l'Académie, la correspondance de Pierre Bayle éclaire de manière significative notre connaissance de ce lieu, dix ans auparavant.

Papin intègre une institution sur le déclin et séparée en deux clans. Les orthodoxes ont pour chef de file François Turretini (professeur à Genève depuis 1653⁵) et sont appelés particularistes ; les novateurs, avec Louis Tronchin à leur tête, sont quant à eux qualifiés d'universalistes. Après sa conversion, Papin révèle son positionnement personnel lorsqu'il était étudiant :

Je trouvai des passages pour et contre [le particularisme] dans l'Écriture, et je conclus que les universalistes avoient raison de demander de la Tolérance aux autres.⁶

Si l'opposition ici évoquée règne à Genève⁷, elle est apparue en France, précisément à Saumur, et Papin en fut l'un des acteurs. Elle prend son origine dans l'enseignement de John Cameron,

¹ *Id.*

² *L.R.A.G.*, VI, 4305.

³ « Tout proposant venant de l'étranger, [devait] d'abord remettre aux professeurs de l'Académie les lettres de recommandation pastorale dont il [était] porteur » (Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 58).

⁴ Voir *infra*, p. 70-75.

⁵ Emidio CAMPI, « François Turretini », in *E.P.*, p. 1452.

⁶ *D.V.*, p. 12.

⁷ Une lettre fameuse de Bayle à son père évoque longuement cette fracture au sein de la ville de Genève : « Au reste les disputes de la grace universelle ont etrangement partagé les esprits. La division commença par les professeurs, car c'est l'ordinaire que les plus savans soient les premiers en jeu dans les affaires de cette nature, des professeurs elle passa dans les autres ministres, et d'eux elle se repandit dans toutes les maisons de Geneve, chacun se rangeant à l'opinion d'un tel ministre qui etoit son parent ou son ami, ou dont quelqu'un de ses amis etoit alié, et cela ala si avant que jusques aux gens de metier se demandoient s'ils etoient de la grace universelle ou de la particuliere. De là naquirent cent factions et cent cabales, un party s'opposant toujours aux intherets de l'autre de quelque espece qu'ils fussent, fussent ils tres éloignez du sujet de la division. Enfin on en vint jusques à un peril eminent d'un soulèvement qui auroit été la perte irreparable de cette republique, mais le Conseil de Deux Cens s'assembla et fit de si expresses deffenses de parler de grace particuliere ni d'universelle, soit aux professeurs, ministres, qu'autres habitans, que chacun a demeuré coy du depuis. Il est vray que comme ceux de la grace universelle etoient estimés des innovateurs[,] ce fut à eux particulierement qu'on imposa silence. On deffendit aux professeurs qui la tiennent d'en parler ni dans leurs preches ni dans leurs leçons ni dans leurs conferences et on les obligea de signer un formulaire baty comme il plut au party opposé. Cela se fit il y a quatre ou 5 ans, depuis quoy on n'entend plus tant parler de l'affaire[,] neantmoins qui etoit universaliste ou particulariste l'est encore, et les esprits sont dans une aussi grande alienation quoy que cachée que jamais » (21/11 septembre 1671, Pierre Bayle à Jean Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 11).

théologien écossais, professeur à l'Académie de Saumur à la fin de la décennie 1610, qui fut suivi par l'un de ses élèves devenu lui aussi professeur, Moïse Amyraut : les deux théologiens saumurois atténuent la double prédestination en développant une conception originale de la nature de la grâce passée à la postérité sous le qualificatif d'universalisme hypothétique¹. En 1675, François Turretini est l'un des acteurs principaux de l'adoption d'un formulaire « à l'usage exclusif des Églises réformées de Suisse »² condamnant les innovations salmuriennes : la *Formula consensus helveticus*, qui réaffirme les positions de l'orthodoxie réformée en condamnant notamment les idées du triumvirat saumurois, Amyraut, Cappel, de La Place³. Le *Consensus helveticus* n'est adopté à Genève que l'année du départ de Papin : le texte ne l'aurait pas affecté directement puisqu'il concerne uniquement les impétrants pasteurs dans les cantons suisses mais il constitue un arrière-plan anti-saumurois auquel Papin n'a pas pu être insensible. Au sein de l'Académie genevoise, l'opposition entre particularistes et universalistes redouble la question de l'évaluation du cartésianisme. « Les deux têtes de l'Académie diffèrent [...] dans leur appréciation de la situation de la pensée contemporaine, sans que cela signifie que l'un soit meilleur défenseur de la Réforme que l'autre. Pour Turretini, la doctrine réformée a atteint une sorte d'équilibre parfait qu'il faut défendre contre les faux esprits du temps ; pour Tronchin, elle doit oser utiliser les schémas du cartésianisme pour renforcer son impact »⁴. Selon Hubert Bost, « à cette époque, l'Académie de Genève n'est plus à la hauteur de sa réputation. [...] Elle est [peu] fréquentée [...] et les conditions d'enseignement se révèlent décevantes »⁵. Élisabeth Labrousse précise : « l'enseignement avait subi un déclin incontestable, les professeurs universalistes, Tronchin et Mestrezat, saisissaient le moindre prétexte pour se dire malades et suspendre les cours, dans lesquels, au surplus, pour éviter les points litigieux, ils ne suivaient plus aucun ordre méthodique [...] »⁶. Dans sa correspondance avec son frère, Pierre Bayle évoque les points faibles de l'enseignement : « Au reste les exercices ne sont guère réglés et les proposants sont fort peu assidus. Pour l'hébreu, il s'apprend fort mal dans l'Académie [...] »⁷. Ailleurs dans la même lettre, il écrit : « le mal est qu'on ne dicte rien et qu'on ne s'attache qu'à des questions séparées, sans suivre de fil un cours de théologie »⁸.

Qui furent les enseignants de Papin ? Il en nomme lui-même deux après sa conversion : « deux des plus habiles professeurs, partisans de la grâce universelle [:] M. Tronchin et Mestrezat »⁹. Fils du pasteur et professeur orthodoxe Théodore Tronchin, Louis

¹ Sur l'ensemble de cette question fondamentale et toutes ses composantes théologiques et philosophiques, voir *infra*, chap. I, partie III.

² Hubert BOST, « Apogée et agonie... », *op. cit.*, p. 373.

³ Voir Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux...*, *op. cit.*, p. 16-20. Sur les spécificités des réceptions neuchâtoises et genevoises du *Consensus*, voir Olivier FATIO, « Neuchâtel et Genève face au *Consensus helveticus* ou comment l'éviter ? », in Martin ROSE (dir.), *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 161-173. La version française du *Consensus* figure in Jean GABEREL, *Histoire de l'Église de Genève depuis le commencement de la Réformation jusqu'en 1815*, Genève, Cherbuliez, 1862, vol. 3, p. 496-510. Sur l'ensemble des réactions de l'Académie de Genève envers les innovations de son homologue saumuroise, voir Donald Davis GROHMAN, *The Genevan Reactions to the Saumur Doctrine of Hypothetical Universalism : 1635-1685*, Ph. D. thesis, University of Toronto, Knox College, 1971, sur le *Consensus*, p. 379-422.

⁴ Olivier REVERDIN, Jérôme SAUTIER, Olivier FATIO *et alii*, *Genève et la...*, *op. cit.*, p. 195.

⁵ Hubert BOST, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 62.

⁶ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du...*, *op. cit.*, p. 111.

⁷ 2 novembre 1670, Pierre Bayle à Jacob Bayle, citée in Hubert BOST, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 64.

⁸ *Id.*

⁹ Isaac PAPIN, *D.V.*, p. 11-12.

Tronchin fut élève d'Amyraut et devint ainsi sympathisant des théories de l'École de Saumur¹. Neveu du ministre de Charenton Jean Mestrezat², partisan de la modération, Philippe Mestrezat était également proche des théologiens saumurois³. Manque à l'appel Jean-Robert Chouet, dont Papin suit les cours de philosophie. Notons qu'à aucun moment Papin ne signale avoir suivi de cours d'un professeur particulariste. Ses rapports avec une partie du corps professoral furent sans doute privilégiés. En effet, son oncle était alors en correspondance avec Chouet et Tronchin, et l'on a vu l'évocation de son neveu dans une lettre à ce dernier. Papin apparaît également dans sa correspondance avec Chouet, le 23 février 1678 : « Je vous recommande toujours mon neveu Papin »⁴. L'utilisation de l'adverbe « toujours » indique que Pajon a déjà évoqué son neveu dans une autre missive, peut-être au printemps 1676 où il aura annoncé son arrivée à son correspondant, futur professeur du jeune homme. D'ailleurs, dans l'effectif estudiantin, Papin est repéré si l'on en croit la première lettre que lui adresse Jean Le Clerc en 1684 :

Il me semble que Mr Chouet me parla une fois d'un neveu de Mr Pajon, à l'occasion de quelque discours que l'on avoit tenu à Geneve sur la Grâce Médiate.⁵

Lorsque Papin est à Genève, nous verrons en effet que les échos de la controverse sur la grâce entre son oncle et Jean Claude, pasteur de Charenton, parviennent jusque sur les bords du Léman.

Dans une lettre à son père, Pierre Bayle écrit que Chouet « enseigne [la philosophie] de Mr Descartes, avec grande réputation »⁶. Il convient cependant de préciser les limites de l'influence cartésienne au sein de l'Académie. En effet, jusqu'au début du XVII^e siècle, la philosophie enseignée est l'aristotélisme, peu à peu intégré au discours théologique protestant en étant « épuré des éléments métaphysiques incompatibles avec la tradition chrétienne »⁷. Mais, au cours du siècle, « de nouvelles métaphysiques et de nouvelles sciences se profilèrent, ébranlant le fondement même de l'édifice traditionnel. Parmi celles-ci, le cartésianisme avait remplacé l'univers des qualités occultes d'Aristote par un monde mesurable fait de matière et de mouvement, et contribué à dessiner les contours d'un système mécaniste, plus intéressé au comment de la nature qu'à son pourquoi »⁸. Cependant, le cartésianisme de Chouet « rompait [certes] avec l'enseignement traditionnel, [mais] ne présentait pas de caractères radicaux. Chouet était en effet un cartésien modéré, qui gardait des attaches, au niveau méthodologique, avec la philosophie scolastique et sa fidélité à Descartes s'exprimait principalement dans le domaine de la physique. En séparant de façon stricte la philosophie et la théologie, il préservait celle-ci de toute ingérence intellectuelle étrangère et renonçait à modifier le discours dogmatique sur la base de nouveaux acquis cartésiens »⁹. Ainsi, « les autorités ecclésiastiques

¹ Sur Tronchin à Saumur, voir Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 61-68.

² *F.P.*, 7, p. 400.

³ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du...*, *op. cit.*, p.103.

⁴ 23 février 1678, Claude Pajon à Jean-Robert Chouet, cité in Mario SINA, « Il tema della libertà divina in alcuni documenti inediti dell'epistolario di Claude Pajon e di Jean-Robert Chouet », *Rivista di storia della filosofia*, 57 (2002/1), p. 116.

⁵ 10 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 135.

⁶ 21 septembre 1671, Pierre Bayle à son père, cité in Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux...*, *op. cit.*, p. 25.

⁷ Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux...*, *op. cit.*, p. 22. Ce passage sur le cartésianisme et le contexte des controverses théologiques au sein de l'Académie de Genève s'inspire en grande partie du chapitre II de cet ouvrage.

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 24.

[...] ne voyaient pas dans ces nouveautés de menaces immédiates pour la théologie traditionnelle¹. L'influence du cartésianisme dans la théologie est à chercher chez Louis Tronchin², dont Olivier Fatio explique qu'il trouve dans cette nouvelle philosophie une « traduction moderne de l'intellectualisme de Saumur »³. Le cartésianisme de Tronchin se révèle au fil de différentes questions théologiques. D'abord, il « n'a pas tardé à exploiter l'avantage que confère la physique cartésienne au refus protestant de la transsubstantiation chère aux catholiques »⁴. Ensuite, il a retenu du cartésianisme la « volonté prudente de ne pas faire de la théologie et de la philosophie deux réalités imperméables »⁵. Peut-être est-ce là un des éléments de son enseignement qui a marqué Papin : en 1677, ce dernier s'intéresse en effet à la conclusion de la « Méditation troisième » portant sur la non séparation entre foi et raison. Enfin, le professeur genevois est « sensible à l'analogie que [présente] la méthode cartésienne avec la tradition protestante du libre examen »⁶. Or peu de temps après ses années genevoises, Papin développe une réflexion autour de cette question, à laquelle Tronchin est peut-être le premier à l'avoir familiarisé.

b. *Dialogues à trois voix : Papin, Chouet et Pajon sur Descartes*⁷

L'unique lettre connue de Papin à son oncle Pajon date de la période genevoise, du 26 août 1677, et concerne les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu⁸. Son manuscrit est perdu mais elle a été publiée par la veuve de Papin qui, dans la biographie de son défunt mari évoque une autre lettre envoyée de Genève à « une de ses parentes » qui contenait des réflexions « sur l'essence de la matière, sur l'infini, sur le monde et sur l'étendue »⁹. Ces deux lettres révèlent chez Papin une réelle imprégnation de thèmes typiquement cartésiens, signe de l'impact de l'enseignement de Jean-Robert Chouet et de Louis Tronchin. Celle à Pajon permet

¹ *Ibid.*, p. 25.

² Au sujet duquel Bayle écrit : « Je ne feins point de dire qu'[il] est le plus pénétrant et le plus judicieux théologien de notre communion » (21 septembre 1671, Pierre Bayle à son père, cité in François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 571).

³ Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 402. Sur les études de Tronchin à Saumur et sur sa théologie entre 1670 et 1685 voir respectivement p. 64-71 et 317-404. Nous avons rédigé ce passage sur Tronchin avant la parution de cette biographie et n'avons pu procéder à une mise à jour que peu de temps avant la remise de notre tapuscrit.

⁴ Hubert BOST, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 64. Bayle explique clairement cette idée dans une des lettres à son frère : « En effet, comme par les principes de ce grand homme, le lieu n'est autre chose que le corps même [...] on met à bas une légion de chicanes et de distinctions creuses dont ils se sont munis pour se sauver des absurdités qui naissent de poser un même corps en plusieurs lieux, en leur disant que, comme selon leur propre aveu le corps de Jésus-Christ ne se multiplie pas, les lieux aussi qu'il occupe ne peuvent pas se multiplier, puisque le lieu que le corps de Jésus-Christ occupe et le corps même de Jésus-Christ sont une seule et même chose. » (21 septembre 1671, Pierre Bayle à Jacob Bayle, cité in Hubert BOST, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 64). Voir également Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 357-359.

⁵ Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux...*, *op. cit.*, p. 27.

⁶ Élisabeth LABROUSSE, « Le paradoxe de l'érudit cartésien : Pierre Bayle », in *Érudition, Religion et Critique à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 59. Sur la question de l'examen chez Tronchin, voir également Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 336-337.

⁷ Nous l'avons dit, Anna Minerbi Belgrado attribue à Papin le manuscrit intitulé *De la providence et du concours immédiat* de Pajon (voir *supra*, p. 39). Ainsi, nous n'examinons pas son analyse de l' – impossible – genèse genevoise de ce texte de Pajon (voir Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 25-27, 29-31). Notons que la lettre sur Descartes du neveu à l'oncle que nous analyserons ici aurait pu mettre Anna Minerbi Belgrado sur la bonne voie, puisque Papin s'y montre à l'aise avec le cartésianisme alors que dans *De la providence...*, Pajon signale mal connaître cette philosophie (voir Claude PAJON, *De la providence et du concours immédiat*, publié sous le nom de Papin in Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 157).

⁸ *Recueil II*, p. 425 à 442.

⁹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxvii et lxxix.

de mesurer l'importance de l'influence cartésienne chez son neveu, qui y évoque « une conférence, ou [s'il] ose dire, une dispute »¹ avec Chouet. L'opposition concerne la manière de démontrer « que Dieu est un être tout parfait »². Mario Sina a analysé à grands traits cette longue missive : selon lui, le neveu de Pajon y exprime ses propres critiques à l'égard de certaines preuves de l'existence de Dieu avancées par Descartes, émet des réserves quant à l'enseignement de Chouet et demande à son oncle de lui faire part de ses propres réflexions³. Pour Mario Sina, cette lettre témoigne également de la réflexion critique de Papin sur l'enseignement de Jean-Robert Chouet⁴. Si nous sommes d'accord avec cette dernière analyse, l'idée d'un Papin critique à l'égard des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu nous semble devoir être infirmée.

Papin indique à son oncle qu'il appuie sa critique sur un texte de Chouet intitulé *Traité de la démonstration*⁵, ouvrage que nous n'avons pu identifier et qui n'exista vraisemblablement que sous forme manuscrite. Dans la première partie de la lettre, Papin s'attache à démontrer l'erreur de l'explication de Chouet. À la suite d'une série de mises au point de traduction, l'étudiant affirme que le professeur ne fait pas une démonstration en énonçant que « l'être est une perfection, donc il y a un être tout parfait »⁶ et s'étonne que Chouet veuille « prouver l'être tout parfait par l'être tout parfait »⁷. En effet, « Descartes a formulé la critique de la preuve *a priori* considérée comme tirant l'existence de l'essence. [...] La voie d'un syllogisme de ce genre est aussitôt dénoncée et fermée [...]. On ne doit jamais énoncer [...] un syllogisme tel que : Dieu possède toutes sortes de perfections, or l'existence est une perfection, donc Dieu existe »⁸. Papin porte donc bien regard critique sur l'enseignement de Chouet. Dans la suite de sa lettre, l'étudiant fait preuve d'une véritable aisance dans la maîtrise des concepts cartésiens dont il donne un solide commentaire.

Dans la seconde partie de la missive, Papin propose sa propre explication qui, comme il le dit lui-même, aboutit à la même conclusion que celle de Chouet : « Je suis persuadé de cette vérité, aussi bien que M. Chouet »⁹. Avant nous, Jules Vérin et Mario Sina se sont penchés sur la démonstration de Papin : pour le premier, elle porte sur « la valeur de la preuve ontologique de l'existence de Dieu donnée dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* »¹⁰ ; pour le second, il s'agirait du commentaire de la « Méditation Cinquième »¹¹ des *Méditations métaphysiques*. Nous pensons que Papin commente surtout la « Méditation Troisième », intitulée « De Dieu, qu'il existe »¹² car c'est celle-là qui « introduit la définition de

¹ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil* II, p. 423.

² *Ibid.*, p. 441.

³ Mario SINA, « Il tema della... », art. cit., p. 116.

⁴ Mario SINA, « Metafisica I », p. 90, note 2.

⁵ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil* II, p. 423.

⁶ *Ibid.*, p. 426.

⁷ *Ibid.*, p. 424.

⁸ André ROBINET, « Descartes : critère logique de l'éminence et cause de soi », *Rivista de Filosofia*, 25 (2001), p. 18.

⁹ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil* II, p. 423.

¹⁰ Jules VERIN, *Isaac Papin, op. cit.*, p. 4.

¹¹ Intitulée « De l'essence des choses matérielles ; et, derechef de Dieu, qu'il existe » (René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, éd. par Michèle et Jean-Marie BEYSSADE, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 155).

¹² *Ibid.*, p. 93.

Dieu comme l'être *dont on ne se peut rien imaginer de plus parfait*¹ »². Papin reprend à son compte cette preuve *a posteriori*, ou « preuve par les effets »³, alors même qu'il affirme :

Voilà de quelle manière [...] j'ai pris soin de me persuader, par les lumières de la raison, de la plus importante de toutes les vérités, sans avoir recours aux raisons d'aucun philosophe.⁴

Déclaration sans conteste exagérée qui révèle néanmoins chez Papin un véritable goût pour la réflexion métaphysique⁵. En suivant le fil de son raisonnement, nous le voyons adopter pour commencer « la distinction fondamentale en philosophie cartésienne entre intellection de l'infini et conception du fini »⁶ :

Puisqu'ils sont, il faut nécessairement qu'ils soient ou infinis et éternels, ou finis et temporels : que leur faiblesse, leur ignorance, leur doute même, leur doit apprendre qu'il ne sont pas infinis, qu'ils doivent être convaincus qu'ils ne sont pas éternels, puisqu'à peine se ressouvient-ils d'avoir vécu un espace de tems très borné, et très-peu considerable en comparaison de l'éternité.⁷

Dans la suite de son raisonnement, pour prouver que sa démonstration « est la plus naturelle »⁸, Papin évoque « un ignorant, nourri dans les bois et élevé parmi les bêtes, qui n'a jamais oui parler de Dieu ni de Religion »⁹, faisant écho à la figure du « bon sauvage », dont Franck Lestringant a établi l'origine protestante¹⁰. Il s'appuie ensuite sur l'argument des effets de la preuve *a posteriori*, en évoquant l'homme qui subsiste grâce aux générations qui se succèdent¹¹. Et remontant jusqu'à la cause première, il affirme

[qu'] il faut de toute nécessité que cette génération ait eu un commencement, et qu'il y ait eu un premier homme qui n'ait été engendré d'aucun, mais qui ait été produit d'une autre manière.¹²

Ainsi, après avoir démontré « qu'il y a eu un premier homme »¹³, Papin assure que la cause de ce premier homme « doit être un être souverain [...] éternel, infini, tout puissant »¹⁴. L'homme comprend alors que « toutes les perfections qu'[il] se [peut] imaginer sont autant d'attributs qui lui [i.e. l'être tout puissant] sont propres »¹⁵. Après avoir utilisé l'argument fondé sur « l'ordre

¹ *Ibid.*, p. 121.

² Laurence DEVILLAIRES, « L'augustinisme des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu », *Archives de philosophie*, 67, 1 (2004), p. 31.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil II*, p. 423.

⁵ Cette impression est confirmée par cet autre extrait : « J'ai bien eu d'autres difficultez sur lesquelles [M. Chouet] m'a toujours bien satisfait ; mais pour cette fois j'avoue que je n'ai pu lui acquiescer, et qu'il y a déjà près de quatre mois que j'ai cherché des raisons plus solides et plus véritables qu'il y a un Dieu » (*ibid.*, p. 434).

⁶ Laurence DEVILLAIRES, « L'augustinisme des preuves... », art. cit., p. 28.

⁷ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil II*, p. 435-436.

⁸ *Ibid.*, p. 439.

⁹ *Id.* Notons l'utilisation plus développée de la même image chez Isaac d'Huisseau, dans *La réunion du christianisme* (p. 160-162).

¹⁰ Voir Frank LESTRINGANT, *Le huguenot et le sauvage : l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion, 1555-1589*, Genève, Droz, 2004 [1990], 628 p. ; *L'expérience huguenote au Nouveau Monde. XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1996, 394 p. ; *Jean de Léry ou L'invention du sauvage : essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Honoré Champion, 2005, 287 p.

¹¹ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil II*, p. 437.

¹² *Id.*

¹³ *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 438.

¹⁵ *Id.*

sensible et la succession des causes efficientes »¹, Papin se tourne vers la démarche cartésienne de l'examen de l'idée de Dieu. Il construit son argumentaire sur la notion de « méditation intuitive² » : cette « ascension vers Dieu »³ s'appuie sur « l'évidence du *cogito* cartésien »⁴ :

Car avant d'avoir pensé à son origine, [l'ignorant] se persuade facilement que de toute éternité la terre produit les plantes ; et que de toute éternité le soleil ramène les saisons. Toutes ces choses sont bien propres à nous faire admirer la grandeur et la majesté de Dieu après que nous l'avons connu ; mais elles ne sont (peut-être) pas capables de nous le faire connoître avant que nous ayons fait réflexion sur nous-mêmes.⁵

Pour Papin, connaître Dieu passe donc par la « réflexion sur nous-mêmes », c'est-à-dire cette méditation intuitive de l'idée de Dieu, basée sur le *cogito*, fondement de la philosophie cartésienne. Descartes est persuadé que « l'existence de Dieu était beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose sensible »⁶, si évidente même qu'elle est connaissable « sans preuve par ceux qui sont libres de tous préjugés »⁷. Dans l'argumentaire de Papin, que représente « l'ignorant », si ce n'est celui qui est « libre de tous préjugés » ? Or, la « Méditation troisième » conclut sur l'idée que « la connaissance naturelle de Dieu, sans la Révélation du mystère de l'Incarnation, peut conduire à l'amour de Dieu »⁸. On retrouve donc bien toutes les composantes de cette « Méditation troisième ».

Ainsi, loin de n'« avoir raison au recours d'aucun philosophe », Papin fait preuve d'une intéressante assimilation de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu présente dans la « Méditation troisième », celle qui définit Dieu comme l'être dont « on ne se peut rien imaginer de plus parfait »⁹. En s'appuyant sur cette exposition cartésienne de la preuve *a posteriori*, Papin adopte l'idée de « médiation intuitive de l'idée de Dieu ». Or « en comparant, dans la conclusion de la preuve *a posteriori*, méditation philosophique et foi, Descartes ne procède pas à un partage des domaines (foi et raison) [...] mais affirme la continuité entre démonstration rationnelle de l'existence de Dieu et amour de Dieu – continuité qui confère à la philosophie son statut et son efficacité apologétiques »¹⁰. Cette analyse de la preuve *a posteriori* de la « Méditation troisième » montre chez Descartes une volonté de ne pas séparer foi et raison, et d'établir la première grâce à la seconde. Or, tant qu'il est calviniste, nous verrons Papin tenter, coûte que coûte, d'accorder foi et raison : sa lettre à Pajon tend à prouver que c'est d'abord sous l'influence de Descartes qu'il choisit cette option intellectuelle. Enfin, cette lettre confirme le diagnostic général d'Olivier Boulnois sur la réception de l'auteur du *Discours de la*

¹ *Id.*

² Laurence DEVILLAIRS, « L'augustinisme des preuves... », art. cit., p. 28.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ *Id.*

⁵ 26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil* II, p. 439-440.

⁶ René DESCARTES, « Réponses de l'auteur aux premières objections faites par un savant théologien des Pays-Bas », in *Méditation métaphysiques*, *op. cit.*, p. 231. Papin propose ses propres exemples de ces « choses sensibles » : « les plantes [produites] par la Terre » ou encore les « saisons [ramenées] par le Soleil ».

⁷ René DESCARTES, « Réponses de l'auteur aux secondes objections recueillies par de plusieurs théologiens par le R. P. Mersenne », in *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 291, (voir également Jean ROULLIER, « Réflexions sur les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu », *L'enseignement philosophique*, 47, 4 (1997), p. 5).

⁸ Laurence DEVILLAIRS, « L'augustinisme des preuves... », art. cit., p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

méthode : « les cartésiens jansénistes et calvinistes accentuent le déterminisme de la théorie cartésienne, et s'inspirent plutôt des *Méditations* »¹.

Un manuscrit de Pajon conduit Mario Sina à convoquer une fois encore le trio Papin-Pajon-Chouet. Intitulé *Considérations sur la nature de la liberté de Dieu, contre le sentiment de Mr. DesCartes*, ce texte daterait de 1678² et il est destiné à Jean-Robert Chouet, à qui Pajon écrit :

L'on me demande mon sentiment sur ce que Mr. Descartes a escrit dans sa réponse aux sixiemes objections qu'on luy a faites sur les méditations métaphysiques, touchant la nature de la liberté de Dieu et sur quelques conséquences que l'on en tire.³

Ce « on » ne serait autre qu'Isaac Papin selon Mario Sina, pour qui une telle question n'est pas posée par un correspondant lambda⁴. Papin, qui termine alors son cursus de philosophie précisément auprès de Chouet a rapidement intégré les réflexions de ce dernier sur les liens entre cartésianisme et théologie, comme le prouve la lettre à Pajon. Ainsi, comme en 1677, il semble que Papin s'en réfère à son oncle pour forger son avis sur l'enseignement du philosophe genevois. La confrontation des *Considérations...* de Pajon avec certaines lettres de Papin à Jacques Lenfant et Jean Le Clerc des années 1682-1685⁵ a permis à Mario Sina d'observer un ton et une forme communs du traitement de la question de la liberté entre l'oncle et le neveu, d'où son hypothèse de la sollicitation de ce dernier. Nous le suivons dans son analyse, d'autant que la lettre de 1677 montre que Papin a déjà discuté de Descartes avec son oncle.

Ces deux documents attestent que Papin retient de l'enseignement de Chouet et surtout de Tronchin l'idée de la valeur de la recherche rationnelle dans le domaine théologique⁶. Ils prouvent par ailleurs les liens étroits entretenus dès cette période par Papin avec son oncle.

c. *Le premier réseau de Papin : les étudiants genevois*

Sur les bords du Léman, Papin sympathise avec certains de ses condisciples. Les premiers amis de Papin que nous connaissons sont ceux qu'il rencontre sur les bancs de l'Académie de Genève, entre 1676 et 1679. Quatre⁷ ont pu être identifiés : Paul-Christian Heilman⁸, Pierre Augier⁹, Paul Rondelet¹⁰ et l'un des frères Astruc.

La relation épistolaire entre Heilman et Papin est attestée dans plusieurs lettres de Jacques Lenfant. Après avoir croisé Papin à Genève, Heilman suit le même parcours que

¹ Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 61 (2002/2), p. 232.

² Des notes d'étudiants de Chouet révèlent que c'est à ces questions de la nature divine, de l'action de Dieu dans la création et des rapports entre le créateur et les créatures que Chouet consacre ses cours de philosophie en 1678. (Mario SINA, « Il tema della... », art. cit., p. 116-117)

³ Claude PAJON, *Considérations sur la nature de la liberté de Dieu, contre le sentiment de Mr. DesCartes*, éd. in Mario SINA, « Il tema della... », art. cit., p. 132.

⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵ Mario SINA, « Il tema della... », art. cit., p. 116.

⁶ Mario SINA, « Metafisica I », p. 90.

⁷ Toutes les informations relatives à leurs parcours universitaires respectifs sont issues des notices du *L.R.A.G.* Sur les relations de Papin avec ses condisciples à Genève entre 1676 et 1679, nous ne savons strictement rien.

⁸ *L.R.A.G.*, IV, 4362.

⁹ *Ibid.*, II, 4347.

¹⁰ *Ibid.*, V, 4397 et *F.P.* 8, p. 523.

Lenfant¹, ce dont témoigne la correspondance de ce dernier qui, arrivé à Genève, écrit à Papin :

Je n'ai encore vu qu'un des proposans que vous m'avez indiqué, qui est M. Heilman. Je ne vous dirai rien de vos livres parce qu'il vous écrira lui-même.²

Papin a donc recommandé son ami de Chatillon-sur-Loing à son ancien condisciple. Après avoir quitté Genève, Lenfant se rend à Heidelberg et retrouve leur ami commun : « M. Heilman est icy, qui je pense joindra une lettre à la mienne »³. De toute évidence, Heilman a bien correspondu avec Papin : malheureusement aucune lettre échangée par les deux condisciples n'a été retrouvée dans les Papiers de jeunesse.

Le binôme Rondelet-Augier est intéressant puisqu'après les avoir fréquentés à Genève, Papin les retrouve en 1684-1685 à Bordeaux, d'où ils sont tous deux originaires. Augier n'apparaît qu'une seule fois dans toute la correspondance, en août 1684 :

Mr Augier est toujours icy, proposant, ou plutôt étudiant, car il n'est pas permis de proposer. Je le connois aussi de Genève.⁴

Le peu de renseignements dont on dispose sur lui révèle un apprenti pasteur orthodoxe, voire rigoriste : il fut censuré à Genève pour avoir refusé de lire saint Pierre⁵ et déchira une thèse sur laquelle un portrait de la Vierge Marie était imprimé⁶. Le cas de Rondelet est mieux documenté : outre le fait qu'il est le seul de ces amis dont on connaisse une lettre de 1684, Papin précise qu'il fut son camarade dès le début de son séjour sur les bords du Léman :

Jamais lecture ne m'a tant plus que ces trois livres. Je n'en ai pas profité seul. Le fils de Mr. Rondelet que vous pouvez avoir vu à Genève, avec qui j'ai fait ma philosophie [...].⁷

¹ *Ibid.*, IV, 4510 et F.P. 6, p. 549.

² 30 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1505, n° 317, f. 1v.

³ Reçue le 18 mai 1684 par Papin, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 112.

⁴ 10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 192. Cinq mois auparavant, Papin écrivait, toujours à Le Clerc : « [Le temple] de cette ville subsiste encore, Grâce à Dieu, mais les Magist[rats] ne permettent pas que les proposans s'y exercent. » (4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 152). Ici, Papin atteste la pratique des prédications de proposans pourtant prohibées par la Discipline, qui autorise seulement des exercices entre proposans devant les pasteurs du lieu : « En chacune Église on dressera proposition de la parole de Dieu entre les escoliers, selon que la commodité des lieux et des personnes le portera, ausquelles assisteront les pasteurs, tant pour y presider, que pour dresser lesdits proposans » (Isaac D'HUISSEAU, *La discipline des Églises réformées de France*, Genève-Saumur, René Péan et Jean Lesnier, 1666 chap. II « Des Écoles », art. V, p. 68). Cependant, dans l'édition de la Discipline fournie par d'Huisseau, les observations de cet article indiquent que la pratique alternative des prêches de proposans est une habitude. En effet, la jurisprudence synodale se répète entre 1601 et 1659 : les synodes de Gergeau (1601), de Gap (1603), de La Rochelle (1607), de Charenton (1644) et de Loudun (1659) dénoncent « l'entreprise des proposans qui s'ingèrent de monter en chaire pour faire des Propositions, qui tiennent lieu de Predication devant le peuple es jours et heures ordinaires des assemblées » (*ibid.*, citant les actes du synode de Charenton, p. 69).

⁵ L.R.A.G., II, 4347.

⁶ Papin raconte ce second événement : « Il eut une affaire, il y a, je pense, deux ans, pour avoir déchiré une thèse dans une dispute publique de philosophie, où on l'interrompit toutes les fois qu'il voulut disputer, parce qu'il y avoit une image de la vierge au haut de la thèse on le poursuivit criminellement et à ce chef d'accusation on ajouta qu'il avoit proposé publiquement dans le temple. Il luy en coûta 5 ou 6 mois de prison et de l'argent. » (10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 192). Nous n'avons pas trouvé trace de l'épisode rapporté par Papin dans les registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève sur la période janvier 1676-mars 1683 (Archives d'État de Genève, Compagnie des pasteurs, registres 13 et 14). Signalons toutefois l'audition d'Augier par la compagnie dans le cadre de l'affaire Deschamps (registre. 13, f. 707, 21 juin 1678). Sur cet épisode, voir Maria-Cristina PITASSI, « De la censure... », art. cit., p. 152-153).

⁷ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 405.

Reste un dernier individu à présenter bien que Papin ne l'ait jamais évoqué lui-même. Jacques Lenfant révèle le nom d'un quatrième étudiant qui fut vraisemblablement l'un des amis de Papin à Genève :

Mon père s'est souvenu d'une Madame Hodequin rue des grands ciseaux, ou logeoit M. Astruc.¹

Dès sa découverte des Papiers de jeunesse, Roger Zuber signalait que deux des frères Astruc de Sauve peuvent avoir séjourné à Orléans² : Jacques³ et Pierre⁴, inscrits en même temps que Papin à l'Académie de Genève. Jacques ou Pierre Astruc serait ainsi un autre ami rencontré au cours de ces premières années d'études. Il semble vraisemblable que le séjour de l'un des deux frères à Orléans implique qu'une correspondance avec le neveu de Pajon a existé, mais elle est aujourd'hui inconnue.

À Genève, Papin fait donc ses premières armes au sein de la communauté des théologiens réformés. Grâce à ses professeurs, il plonge au cœur des débats autour du cartésianisme. Mais comme pour la connaissance détaillée de son réseau d'amitiés forgé sur les bords du Léman, les sources manquent pour en dire plus : à part le moment où il obtient un bon témoignage en quittant l'Académie, il n'apparaît pas dans les registres de la compagnie des pasteurs⁵. La correspondance de Pajon indique que celui-ci a sollicité ses amis genevois afin de rendre le séjour de son neveu le plus bénéfique à sa formation et la confrontation avec Jean-Robert Chouet autour de Descartes semble indiquer que le jeune étudiant a eu une relation privilégiée avec les correspondants de son oncle. Nous avons d'ailleurs déjà lu sous la plume de Le Clerc la preuve de l'évocation de Papin, à Genève même, lors d'une discussion autour de Pajon.⁶ Toutefois, le professeur s'est sans doute gardé de divulguer à l'ensemble de la communauté académique l'identité du jeune homme, de même que celui-ci n'a sans doute pas revendiqué sa filiation spirituelle. Car durant la seconde moitié de son séjour, le pajonisme subit une attaque sans précédent au sein des Églises réformées du royaume, dont les échos parviennent jusqu'à Genève.

d. Entre la France et Genève : la condamnation officielle du pajonisme

Dans la seconde moitié de l'année 1677, plusieurs synodes provinciaux de l'ouest du royaume de France condamnent les théories de Pajon. Dix ans auparavant, sa nomination comme professeur de théologie à l'Académie de Saumur avait déclenché la première affaire Pajon : son principal traité théologique, le *De natura Gratiae efficacis ad amicum dissertatio*, circulait depuis quelques temps sous forme manuscrite et suscita plusieurs réactions défavorables, dont celle de Jacques Guyraut, pasteur de Loudun qui, en 1667, conteste le choix de Pajon pour

¹ Vers le 10 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 133.

² Voir *ibid.*, p. 133, n. 43.

³ L.R.A.G., II, 4316.

⁴ *Ibid.*, II, 4315.

⁵ Archives d'État de Genève, Compagnie des pasteurs, registre 13 (séances du 15 septembre 1671 au 15 août 1679), l'octroi à Papin du bon témoignage figure au f. 800. Signalons ce détail cocasse : deux « Sieurs Papin » reçoivent un bon témoignage le 6 juin 1679 : Isaac, qualifié « de Blois » et un second dont le prénom n'est pas identifié, originaire du Dauphiné et qui ne dispose pas d'une notice dans le L.R.A.G., puisqu'Isaac est le seul Papin identifié).

⁶ Voir *supra*, p. 63

occuper la troisième chaire de théologie rétablie en 1665¹. Au terme de cette polémique, le principal protagoniste avait été acquitté lors du synode provincial d'Anjou-Touraine-Maine de 1667². Dix ans plus tard, la même assemblée décide de condamner non Pajon lui-même, mais ses idées : c'est la seconde affaire Pajon. Ce changement s'explique par trois éléments complémentaires : d'abord, du strict point de vue théologique, le pajonisme évolue entre 1667 et 1677³ ; ensuite à l'échelle du royaume, deux éléments interagissent : la volte-face de Jean Claude, autorité morale au sein de la communauté réformée en tant que premier pasteur de Charenton⁴ et l'obstination d'Etienne de Brais contre Pajon⁵ ; enfin, à l'échelle européenne, le contexte est clairement anti-saumurois puisque dès 1675, les Églises suisses adoptent le *Consensus Helveticus* qui censure les thèses du triumvirat saumurois⁶. En juillet 1677, se tient à Paris un « véritable conseil de guerre contre le pajonisme »⁷, réunion informelle de plusieurs pasteurs autour de Jean Claude – dont celui de la communauté de Saumur, Jacques de Prez⁸, que nous retrouverons – qui décide d'obtenir une condamnation large des théories pajonistes par les autorités synodales⁹. Dès lors, entre août et octobre 1677, trois synodes provinciaux¹⁰ prennent des mesures contre Pajon sans que son nom apparaisse dans les actes : celui d'Île-de-France-Champagne-Picardie le 26 août¹¹ ; celui de Normandie le 8 septembre¹² – qui impulse

¹ Albert Gootjes a démontré que cette polémique n'avait pas pour cause le sermon prononcé par Pajon lors du synode d'Anjou-Touraine-Maine de 1666 (Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 133 et 150-151).

² *Ibid.*, p. 184-190 (pour le texte du synode, voir Didier BOISSON, *Actes des synodes...*, *op. cit.*, p. 420-423). En réaction à l'acquiescement de Pajon, le synode de Bretagne prononce une condamnation contre le pasteur d'Orléans, seulement connue par sa mention dans l'extrait d'une condamnation formulée par la même assemblée en 1673. Ce cas est particulier puisque le synode compte dans ses rangs un ennemi personnel de Pajon, Etienne de Brais. La virulence de ce protagoniste explique que le synode breton soit le seul, avant 1677, à prononcer le nom de Pajon dans sa condamnation (voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 195).

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 124-125.

⁴ *Ibid.*, p. 207-209.

⁵ Voir Albert GOOTJES, « Les oppositions au pajonisme : du synode d'Anjou de 1667 à celui de 1677 », in Albert GOOTJES, Thomas GUILLEMIN et Pierre-Olivier LÉCHOT (dir.), *L'École de Saumur. Evolutions et réceptions*, à paraître.

⁶ Voir *supra*, p. 62.

⁷ John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 72.

⁸ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 206.

⁹ Cette réunion est organisée à l'initiative de Pierre du Bosc, de Rouen. Outre Claude et ses collègues Samuel de Langle et Jean Mesnard, elle regroupe Abraham Gilbert, de Melle ; Jacques de Prez, de Saumur ; Pierre Jurieu, de Sedan (*id.*). Le hasard a conduit à la participation de ce dernier qui est alors en voyage à Paris (voir Raffaella LEOPARDI, « Jurieu, Pajon et Saumur : quelques précisions sur la seconde controverse pajoniste », in Albert GOOTJES, Thomas GUILLEMIN et Pierre-Olivier LÉCHOT (dir.), *L'École de Saumur...*, *op. cit.*, à paraître).

¹⁰ Cet épisode ne peut être comparé aux décisions anti-saumuroises de certains synodes provinciaux avant 1659, puisque précisément, pour les huguenots du sud de la Loire opposés à la théologie de l'École de Saumur, le but est alors de court-circuiter le synode national où les décisions peuvent s'avérer plus favorables aux Saumurois (sur ces décisions anti-saumuroises, voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 5-7).

¹¹ « Quelques Églises ayant représenté qu'il s'est ému depuis quelques tems de certaines contestations touchant le *Concours de la Providence et l'opération du St Esprit dans la conversion de l'homme*, et que ces sortes de disputes pourroient tirer à quelques conséquences. La compagnie enjoint tous les fidèles de s'abstenir de toutes disputes sur des questions curieuses, et de se tenir précisément à la simplicité de la parole de Dieu et à notre confession de foy ; deffend très expressement à tous ministres, proposans et autres de ne rien enseigner sur ces matières » (les mots que nous soulignons désignent sans le nommer le pajonisme, cité in Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire – Pajon*, p. 7-8, rem. D).

¹² « La compagnie pour arrêter le cours de cette pernicieuse doctrine [...] exhorte les ministres et les particuliers de chaque Église, de fuir avec soin toutes ces nouveautez, et enjoint aux consistoires de procéder, par toutes les rigueurs de la Discipline, contre ceux qui enseignent la dite opinion, soit en public, soit en particulier, soit de vive voix soit par écrit ; deffend expressément aux étudiants en théologie d'aller pour l'avancement de leurs études chez ceux qui pourront être soupçonnez d'avoir ces sentimens, que nous condamnons tous unanimement. Ordonne de plus ladite compagnie, qu'il sera écrit aux Académies de Sedan, Saumur, Puy-laurens et Die, afin qu'elles emploient tous leurs soins pour empêcher que les proposans ne prennent quelques teintures de ces nouveautez. » (in *ibid.*, p. 8, rem. D., nous soulignons).

un mouvement général en appelant à écrire sur ce point à divers synodes et aux Académies de Sedan et Saumur ; celui d'Anjou-Touraine-Maine le 28 octobre¹ – dont dépend l'Académie de Saumur. Le synode d'Orléanais-Berry, auquel appartient Pajon, s'exprime de manière « pacifique »² contre lui dans un texte désormais perdu. Dès le 17 septembre 1677, le conseil académique de Sedan décide de faire passer un examen afin d'attester l'orthodoxie de tout étudiant extérieur venant suivre ses études en son sein³. Le 5 janvier 1678, le conseil académique de Saumur enregistre un acte qui suit la condamnation du synode provincial du 28 octobre précédent⁴.

Au début du mois de mars 1678, la nouvelle de la condamnation de Pajon parvient jusqu'à Genève. Le 1^{er}, François Turretini communique plusieurs actes (synodes d'Île-de-France et de Normandie, Conseil académique de Sedan)⁵, qui sont relus devant la compagnie une semaine plus tard : l'assemblée genevoise suit les synodes français et condamne sans détour les « opinions nouvelles », mais le nom de Pajon ne figure pas dans le compte-rendu de la séance⁶. Dans le royaume de France, la censure se poursuit puisque le 31 août 1678, le

¹ « La compagnie [...] a déclaré, conformément à la Parole de Dieu, et à la confession de foy de nos Églises réformées, que Dieu n'agit pas seulement par la prédication extérieure de l'Évangile, et les autres circonstances qui l'accompagnent, mais déploie encore au-dedans une efficace particulière et immédiate de son Esprit, *distincte de la parole, et de toutes les circonstances* qui l'accompagnent, pour illuminer l'entendement et fléchir la volonté à l'obéissance de Dieu. [...] Et pour empêcher que de telles opinions se glissent plus en avant, elle [*i.e.* la compagnie] défend expressément à tous les ministres de cette province d'en parler, ni en public et en particulier, pour l'insinuer dans l'esprit du peuple, ni de l'enseigner de vive voix ni par écrit. Enjoint aux consistoires d'y tenir la main, et de veiller sur la conduite des ministres à cet égard, et en particulier aux ministres et aux professeurs de théologie, et aux autres Membres du conseil de l'Académie de Saumur, d'avoir l'œil sur la conduite et doctrine des étudiants en théologie, pour ne pas permettre que ceux qui y sont, ou qui y viendront d'ailleurs, insinuent ce sentiment. Et en général elle a arrêté, qu'à l'avenir il ne sera reçu aucun proposant, pour exercer le S[ain]t Ministère en cette province, qui n'ait protesté de tenir la doctrine de la grâce intérieure et immédiate du S[ain]t Esprit, en la conversion de l'homme, et de renoncer à l'opinion contraire. » (*in ibid.*, p. 8, rem. D., nous soulignons). La version du texte conservée aux Archives Nationales diffère quelque peu : la précision « et de toutes les circonstances qui l'accompagnent » y est notamment absente (voir Didier BOISSON, *Actes des synodes...*, *op. cit.*, p. 460-461).

² Voir la lettre d'un « théologien de la province de Berry » à « un ami », citée *in* Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Pajon*, p. 8, rem. D).

³ *Ibid.*, p. 9 rem. D.

⁴ Les registres du conseil académique de Saumur entre 1673 et 1683 sont perdus mais Albert Gootjes a retrouvé cet acte (du moins un extrait) dans la série de documents relatifs à Pajon conservés dans la Collection Le Cène : « En conséquence des lettres écrites à cette compagnie par les derniers synodes de l'Isle de France et de Normandie, et après la lecture de l'acte du dernier synode d'Anjou touchant la grace immédiate que Dieu déploie en la conversion de l'homme, a été résolu dans cette compagnie, à la pluralité des voix, que ci après on ne donnera point de témoignage à autre proposant qui n'ait été interrogé s'il acquiesce à la décision de la doctrine : et quand un proposant viendrat dans cette Académie, les professeurs en théologie l'avertiront d'abord de la présente résolution, laquelle leur sera déclarée publiquement mercredi prochain, après l'exhortation pour se préparer à la S[ain]te Cène » (Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 7, f. 35).

⁵ « Monsieur Turretin, professeur en théologie, ayant leu quelques copies de ce qui s'est passé en quelques synodes touchant l'opinion contraire au concours immédiat et principalement de la providence de Dieu et à l'opération de l'Esprit en la conversion de l'homme ; a été avizé qu'elles seront présentées en entier et complété dans la 8^{me} appelée sur ce sujet. » (Archives d'État de Genève, Compagnie des pasteurs, registre 13, 1^{er} septembre 1678, f. 669).

⁶ « Ont été leus trois actes concernant escri du synode de l'Isle de France, Champagne, Picardie, et Pais Chartrain tenu le 26^e d'août 1677 et jours suivans à Clermont, le second du Synode de Normandie tenu à Quevilli le 18^e septembre 1677, et le 3^e du conseil académique de Sedan fait sur une lettre reçu de la part du susdit synode de l'Isle de France, etc., lesdits actes dudit synode portent condamnation des sentimens sur s'épandent là et qui nient le concours immédiat et présent de la providence et l'opération immédiate du Saint esprit distinct de l'efficace de la Parole pendant la conversion de l'homme ; avec ordre aux consistoires de procéder par toutes censures ecclésiastiques envers ceux qui les enseignent soit en public soit en particulier, soit de vive voix soit par écrit ; et avec résolution d'écrire aux Académies pour empêcher que les étudiants en théologie ne prennent quelque

synode de Saintonge prend lui aussi une décision anti-pajoniste¹, de même que celui de Poitou en octobre de la même année². Tous ces actes témoignent d'une censure de la grâce médiate³ que certains de ses partisans n'acceptent pas : dans une lettre à son frère de novembre 1678, Bayle évoque la réaction des partisans du pasteur d'Orléans, que l'on peut situer à l'hiver 1677-1678⁴.

Le lendemain de la condamnation saintongaise, la compagnie des pasteurs de Genève accuse réception d'une lettre d'Isaac Dubourdieu, pasteur de Montpellier, qui révèle qu'outre les synodes déjà identifiés, celui de Nîmes a également condamné le pajonisme. Dubourdieu dénonce la doctrine de Pajon en le citant nommément et prévient de sa propagation dans la province d'Orléanais-Berry et jusqu'au sein de l'Église de Charenton. Il en appelle donc au « réveil » de l'Église de Genève contre les idées du pasteur d'Orléans. La compagnie note qu'elle a déjà reçu copie des actes de plusieurs condamnations synodales et demande à

teinture de ces nouveautés. Et les actes dudit conseil académique de Sedan par son acquiescement à la lettre du Synode de l'Église de France, et sa revendication de son arrêté ayant ordonné que dans l'Académie de Sedan les étudiants à l'avenir [arrêt de la rédaction, le secrétaire change]. A esté arrêté après la lecture desdits actes que la Vénérable Compagnie (pour prevenir en ceste Académie les maux qui pourroyent naistre des sentimens nouveaux qui y sont condamnés) se joignant à ce qui a esté fait par lesdits sinodes desapprouve et condamne lesdites opinions qui nient le concours immédiat de la providence de Dieu, et l'opération immédiate du Saint Esprit distincte de l'efficace de la Parole pour la conversion de l'homme ; comme estans des doctrines contraires à la Parole de Dieu, et à la créance receue parmi nous. Elle enjoint de plus à messieurs les recteurs et professeurs en théologie de prendre garde aux proposans qui viennent de dehors en ceste Académie à ce qu'ils ne soyent infectés de ces nouvelles opinions. (*ibid.*, 8 mars 1678, f. 671-672).

¹ Le synode « exhorte toutes personnes à fuir les doctrines contraires à la parole de Dieu, et a nostre confession de foy, et defend a tous les ministres d'enseigner rien qui soit contraire a la sainte doctrine de l'operation immediate du St. Esprit dans les cœurs pour les ouvrir, et les disposer a l'impression que la parolle de Dieu doit faire en eux pour leur conversion, sur peine de censure convenable, a quoy les consistoires prendront garde » (Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 7, f. 36 cité in John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 79).

² Mentionnant « des écrits qui courent, par lesquels on réduit toutes les causes de la conversion des hommes à la parole et aux circonstances qui l'accompagnent, niant le secours de l'opération intérieure de la grâce immédiate et surnaturelle de l'esprit de Dieu ; la compagnie condamne cette opinion comme nouvelle et tout à fait contraire à la parole de Dieu » (citée in Élisabeth LABROUSSE, « Introduction » à Jacques SOUVERAIN, *Lettre à Mr. *** touchant l'apostasie*, Paris-Milan, Séha-Archè, 2000, p. 21).

³ Elle ne résulte donc pas, comme l'affirme Pierre Barthel, de la conception des points fondamentaux chez Pajon (voir Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », art. cit., p. 268).

⁴ Puisque Bayle commence ainsi sa lettre : « Je vois dans votre premiere page quelque chose touchant Mr Pajon, à l'occasion de quoi je vous dis que l'hyver dernier Mr Claude ayant receu une longue lettr[e de M]r L[en]fan[t] ministre de Chatillon pleine d'injures, en fit ses plaintes au consistoire de Charenton, protestant que pour son interet personnel il en faisoit un sacrifice de bon cœur, mais qu'y allant de la justification d'un synode, il ne pouvoit pas s'empêcher de parler, et là dessus il fit un long discours pour montrer que l'opinion q[ue] le synode venoit de fletrir, avoit été de tout tems contraire à la doctrine de nos Eglizes, et que les plus grands ecrivains de notre communion avoie[n]t toujours combattu ces sentimens, ce qu'il justifia par plusieurs autoritez. En suite de cela Mr de Langle fit un autre grand discours po[ur] montrer q[ue] cette meme opinion etoit contraire à l'Écriture s[ain]te. Le resultat fut que l'on s'opposeroit par toutes voyes deues et raisonnables à la propagation de ces nouvelles doctrines, et comme cette compagnie là fut avertie q[ue] Mr Pajon q[ui] etoit alors à Paris prenoit grand soin d'insinuer ses sentimens par les maisons, elle chargea 2 anciens de lui aller dire de tenir une autre conduite, faute dequoy on seroit obligé d'en prevenir les inconveniens par d'autres voyes. Il se mit à faire de grands discours et à se justifier sur la nécessité où il se voyoit d'eclaircir ses pensées à des gens qui le regardoient comme heretique. J'ay seu depuis que Mr Lenfan a envoyé par toutes nos academies et Églises principales, des lettres circulaires tant pour justifier sa doctrine, que pour se plaindre contre Mr Claude. Vous pourrez savoir par mess[ieu]rs de l'acad[emie] de Puy[laurens] s'ils en ont eu leur part. » (26 novembre 1678, Pierre Bayle à Jacob Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, t. 1, 160). Une copie de la lettre « pleine d'injures » de Paul Lenfant à Jean Claude, en date du 1^{er} janvier 1678 et longue de vingt-sept pages, figure dans les Le Cène Manuscripts (Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 7, f. 1-27). Son analyse dépasse notre propos, mais signalons que si elle n'est pas « pleine d'injures » comme le prétend Bayle, cette missive est à tout le moins véhémente.

Dubourdieu de la tenir informé de l'évolution de la situation et même d'essayer de lui fournir des manuscrits de Pajon¹. Enfin, au début de l'année 1679, c'est une salve antipajoniste que reçoit la compagnie via François Turretini. D'une part, le pasteur de Bordeaux, Paul Rondelet, dénonce la diffusion du « sentiment des déistes » dans le royaume de France et, d'autre part, Isaac Dubourdieu relance la compagnie des pasteurs pour qu'elle agisse : celle-ci décide de temporiser et remet toute action à une période où elle sera plus amplement informée de la situation². Les lettres de ces deux correspondants attestent que certains orthodoxes estiment que la vague de condamnation du pajonisme à l'échelle des synodes provinciaux n'est pas suffisante : en l'absence de synode national, le réflexe est de solliciter Genève. Du point de vue du parcours personnel de Papin, ce compte-rendu de janvier 1679 impose deux remarques. Paul Rondelet n'est autre que le père de Paul, son ami : quand le fils se rapproche du neveu de Pajon, son père dénonce les « déistes », derrière lesquels il faut sans doute voir Pajon lui-même ! Enfin, il faudra se souvenir de la personnalité de délateur d'Isaac Dubourdieu.

La vague de condamnation du pajonisme s'avère donc plus étendue que l'historiographie ne l'avait pensé jusqu'à présent³ : elle touche d'abord l'Ouest de la France, première zone d'influence de l'Académie de Saumur, mais s'étend ensuite à une grande partie du royaume. Cet épisode est fondamental pour comprendre la suite du parcours de Papin. Il faut en souligner la particularité : alors que la discipline des Églises réformées de France réserve au synode national la résolution des questions doctrinales⁴, ce sont des synodes provinciaux qui prononcent la condamnation. Bien sûr, que le dernier synode national remonte alors à près de vingt années doit être pris en considération : les membres des synodes provinciaux savent que la tenue d'un synode national est impossible. En outre, cette planification de la condamnation du pajonisme interroge : rencontre-t-elle un rejet majoritaire (à défaut d'être unanime) de cette doctrine, ou bien est-elle permise par la mobilisation d'un réseau anti-pajoniste puissant du fait des fonctions occupées par ses membres dans les

¹ « Le mesme sieur Dubourdieu en ladite lettre représente que les sentiments du sieur Pajon s'épandent en plusieurs endroits, que les provinces d'Anjou et du Berri sont prévenues en partie [en] la faveur dudit Pajon que mêmes à Paris, on dit que quelque pasteur de Paris a le même sentiment, qui tendent au pélagianisme, arianisme et socinianisme, que dans le synode de Nismes on a pris de fortes résolutions contre lesdits sentiments et qu'on attend que l'Église de Genève se réveille et anime les autres Églises, [La compagnie] avizé[e] quant au danger qu'on craint en France touchant les sentiments du sieur Pajon, [a décidé] de faire savoir à M. Dubourdieu ce qui a esté fait cydevant sur les communications que la Compagnie a eues des actes de synode de l'Isle-de-France et d'Anjou et même de l'Académie de Sedan et que la Compagnie est disposée de faire toutes les démarches convenables sur un telle affaire si importante, et demander audit sieur Dubourdieu une plus ample information desdits sentiments et même des escrits dudit Pajon. » (Archives d'État de Genève, Compagnie des pasteurs, registre 13, 1^{er} septembre 1678, f. 737).

² « A esté proposé par Monsieur le professeur en théologie Turretin que Monsieur Rondelet, pasteur de Bordeaux, luy avoit escrit que le sentiment des Deistes se semoit dans leur provinces. 2^o. a esté représenté que Monsieur Dubordieu luy a escrit que le sentiment de Monsieur Pajon se semoit en France et nous prioit d'ouÿer sur ce qu'il y auroit à faire. Arresté que l'on parlera de ces choses en Compagnie complete lors que l'on en aura plus d'esclaircissement. » (*ibid.*, 17 janvier 1679, f. 763-764).

³ En prenant appui sur l'article Pajon du *Nouveau dictionnaire* de Chauffepié et la synthèse qu'en donne Douen dans *La Révocation de l'Édit de Nantes à Paris* (*op. cit.*, t. I, p. 342-361).

⁴ « S'il survient en une province quelque difficulté, elle aura soin d'en avertir celle qui aura la charge de la convocation du prochain synode national, afin que celle-ci en donne avis aux autres provinces en les convoquant, et que par ce moyen chacun puisse venir prest au synode national pour en faire la résolution » (Isaac D'HUISSEAU, *La discipline des...*, *op. cit.*, « Des synodes nationaux », art. II, p. 185). Si l'article ne précise pas la nature dogmatique des questions qui doivent se régler à l'échelle nationale, le commentaire de d'Huisseau l'exprime clairement puisqu'il renvoie à l'épisode, rapporté par Eusèbe de Césarée, de l'excommunication de Paul de Samosate (*ibid.*, p. 186).

instances du système consistorial-synodal¹ ? La seconde option semble être la bonne et exprime, au-delà des querelles dogmatiques mais aussi personnelles, la volonté d'afficher l'unité de l'Église réformée de France, notamment vis-à-vis de ses sœurs suisses et néerlandaises, dans un contexte de crise résultant de la politique répressive menée par le pouvoir royal². Quoiqu'il en soit, la condamnation de l'innovation dogmatique – le pajonisme – passe par une innovation ecclésiale – la gestion d'une question dogmatique par les synodes provinciaux en lieu et place du synode national. Dans le cas présent, la définition du dogme passe par une adaptation institutionnelle, attestant bien que la fixation de l'orthodoxie relève d'un processus, qui revêt ici une dimension légale.

2. Entre héritage saumurois et découvertes post-cartésiennes : Orléans (1679-1682)

Le séjour orléanais de Papin revêt les mêmes caractéristiques que celui de Genève : le jeune étudiant découvre de nouvelles influences philosophiques et théologiques et y fréquente un grand théologien novateur. Mais dans le cas présent, il s'agit d'abord d'une histoire de famille³. L'influence première du Papin calviniste est en effet son oncle Claude Pajon, pasteur de la communauté réformée d'Orléans auprès duquel il poursuit ses études⁴ après les quatre années genevoises. Le fait d'aller étudier ailleurs que dans une Académie n'est pas exceptionnel. Comme l'affirme Didier Boisson, « tous les futurs pasteurs ne poursuivent pas leurs études dans les [Académies] : certains préfèrent une formation auprès d'un ministre déjà en poste, souvent un parent »⁵. Dans sa première lettre à Jean Le Clerc, Papin évoque ce séjour en ces termes :

Un an apres estre sorti de philosophie, je revins à Orléans continuer l'étude de la Theologie chez M. Pajon mon oncle, où j'ay presque toujours été.⁶

Contrairement au séjour genevois, celui d'Orléans est difficile à contextualiser⁷ : on ignore tout du cadre dans lequel Pajon enseigna. Sur l'homme lui-même, nous savons qu'il est toujours en relation épistolaire avec Tronchin et Chouet, l'une de ses lettres révèle qu'au moment du retour de son neveu il est accaparé par un procès⁸. En 1682, peu de temps avant la fin du

¹ Nous adoptons la nouvelle terminologie proposée par l'équipe de recherches sur les institutions réformées qui travaille actuellement, sous la direction de Philippe Chareyre et Hugues Daussy, à une synthèse sur ce que le XIX^e siècle a imparfaitement qualifié de système « presbytéro-synodal ».

² Élisabeth LABROUSSE « Introduction historique », *op. cit.*, p. XIV-XV. Sur cette crise de la communauté réformée, voir notamment Solange DEYON, *Du loyalisme au refus : les protestants français et leur député général entre la Fronde et la Révocation*, Lille, Presses universitaires de Lille-III, 1976, p. 87-97.

³ Stéphane Van Damme observe, au sujet des philosophes, que « la filiation intellectuelle est parfois et d'abord une filiation biologique » (Stéphane VAN DAMME, *À toutes voiles...*, *op. cit.*, p. 108). Remarquons en outre que, certes pour le XVIII^e siècle et dans le camp catholique, que Marion Trévisi a observé le rôle des oncles curés et tantes religieuses dans l'éducation spirituelle et morale de leurs neveux et nièces (voir Marion TRÉVISI, *Au cœur de la parenté. Oncles et tantes dans la France des Lumières*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008, p. 313-315).

⁴ La veuve Papin affirme qu'il « alla faire à Orléans, en particulier sous M. Pajon, son oncle maternel, ses premières études de théologie et de langues grecque et hébraïque » (Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxj).

⁵ Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans...*, *op. cit.*, p. 181.

⁶ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 125.

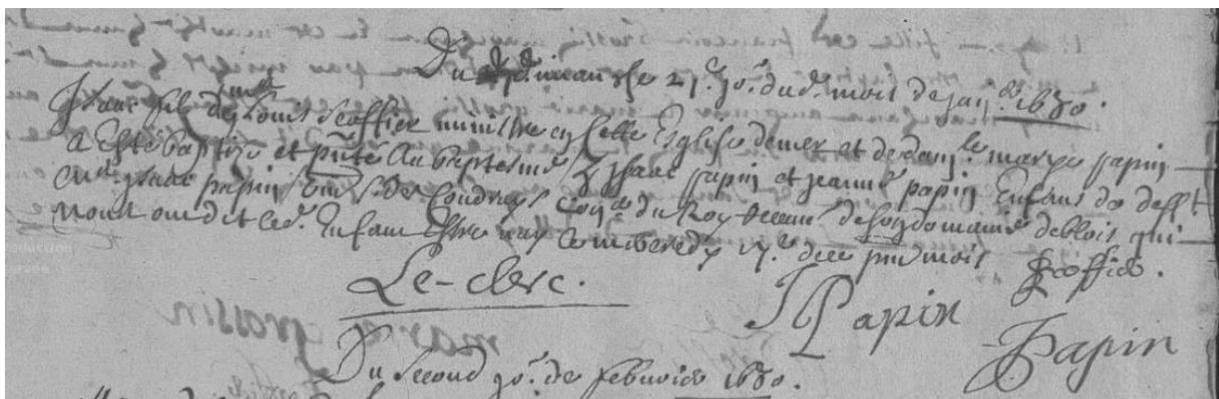
⁷ Pour une approche globale de l'histoire d'Orléans sous le règne de Louis XIV, voir Éric MOINET (dir.), *À l'ombre des Rois. Le Grand Siècle d'Orléans*, Orléans, Musée des Beaux-Arts d'Orléans, 1999, 192 p., particulièrement p.102-106 pour la partie consacrée à la communauté protestante, due à Luce Madeline.

⁸ Nous devons cette précision à l'obligeance d'Albert Gootjes. Il s'agit peut-être de la même affaire qui occupait déjà Pajon à Paris en 1677 comme l'atteste le début de la lettre de son neveu : « Comme vous n'êtes à Paris que

séjour de son neveu, Pajon entre dans une polémique avec Jean Claude, le pasteur de Charenton¹. La correspondance de son neveu offre un éclairage inédit sur ces années 1679-1683, d'abord par les informations qu'elle apporte sur les autres étudiants du pasteur. Croisées avec d'autres documents, ces lettres permettent également de lever le voile sur l'enseignement suivi par Papin.

a. Amitiés orléanaises

Avant d'aborder le réseau d'amitiés de Papin entre 1679 et 1683, évoquons un événement familial, contemporain de son séjour orléanais : à Mer, le 21 janvier 1680, Papin et l'une de ses sœurs sont parrain et marraine de leur neveu Isaac Scoffier, fils de Louis Scoffier et Marie, leur sœur aînée². L'enfant décède trois mois plus tard³.



Acte de baptême d'Isaac Scoffier : Papin signe comme parrain⁴

Parmi les amis de la période orléanaise, un individu se démarque par la relation privilégiée qu'il eut avec Papin : Jacques Lenfant, que tout désigne comme son meilleur ami. Fils de Paul Lenfant, pasteur de de Chatillon-sur-Loing et ami de Claude Pajon⁵, Jacques commence ses études à Saumur, sans que l'on sache s'il fréquente le collège puis l'Académie ou seulement cette dernière⁶. Entre son séjour saumurois et son départ de Chatillon-sur-Loing pour Genève⁷ où il arrive en mai 1682, il séjourna à Orléans⁸, précisément au cours des trois

pour des affaire qui vous embarassent, et qui ne vous sont pas agréables, Monsieur et très-honoré Oncle [...] » (26 août 1677, Isaac Papin à Claude Pajon, in *Recueil* II, p. 243).

¹ Éric BRIGGS, « Les Manuscrits de... », art. cit., p. 366.

² A.D. Loir-et-Cher, I 39 1, Registre protestant de la ville de Mer. Baptêmes, mariages, sépultures (septembre 1679-juin 1683) : 21 janvier 1680.

³ *Ibid.*, 12 avril 1680.

⁴ Image A.D. du Loir-et-Cher.

⁵ Une lettre de Jacques à Isaac révèle que Claude et Paul entretiennent également une correspondance (voir Roger ZUBER, « Papiers », p. 133). Albert Gootjes n'a retrouvé aucune lettre échangée entre les deux hommes (voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 233-236).

⁶ Jean-Pierre NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, Paris, Briasson, 1729, t. IX, p. 243.

⁷ L.R.A.G., IV, 4510.

⁸ « J'y étois [à Orléans] lorsque Mr. Lenfant eut l'avantage de vous connoistre à Saumur. Il me fit voir en revenant une pièce échappée du naufrage » (19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 125).

derniers mois de 1681¹. La teneur même de ses échanges avec Papin le laisse deviner : la proximité des deux jeunes hommes est sensible et témoigne d'une relation nouée lors d'un séjour commun à Orléans² et pas seulement par le biais épistolaire. Deux extraits illustrent l'importance de cette amitié. Le 15 avril 1682, alors qu'il s'apprête à quitter le royaume pour Genève, Lenfant termine ainsi sa lettre à Papin :

Mais comme cette lettre est une lettre d'adieu, je finis la dispute afin que nous finissions bons amis. Mon père parle de me faire partir dans dix ou douze jours d'icy ; ainsi si vous voulez m'écrire, il ne faut pas perdre de tems ; [aussitôt] après avoir reçu ma lettre. Je serai bien aise de recevoir de vous les assurances d'amitié, que je vous donne icy de mon côté. L'éloignement ne doit point y apporter de refroidissement, puisque l'amitié est moins une union des corps, qu'une union d'esprits.³

Deux ans plus tard, désormais installé à Heidelberg, Lenfant n'oublie pas Papin et lui témoigne une fois encore son attachement :

Si je pouvois vous expédier en deux mots comme je fais certaines gens, il y a long tems que je vous auroi répondu. Mais comme je ne puis me résoudre à vous écrire que je ne le fasse avec toute l'exactitude et la longueur qu'il faut pour se contenter mutuellement quand on s'aime autant que nous nous aimons, cela fait que vous avez été le dernier à recevoir de mes nouvelles.⁴

Lenfant fut l'ami intime de Papin durant ses années orléanaises. Un dernier indice de leur proximité est la correspondance de Lenfant avec l'une des sœurs de Papin, Mademoiselle Dutailly, qui dut charmer l'ami de son frère⁵. Au-delà de ces rapports amicaux, Lenfant fut, à l'image de son père, un partisan du pajonisme. Après une discussion avec Louis Tronchin, il écrit à Papin : « Il est de la charité de Monsieur Pajon de désabuser un si honnête homme »⁶, ce qui autorise à penser qu'il était en accord avec les théories de l'oncle de son ami. Toutefois, quelques semaines plus tard, le même Lenfant affirme à son ami : « Je me défendrois vigoureusement d'être Pajoniste parce que je hais sur toutes choses les noms de secte »⁷. Pourtant, la réputation de pajonisme le suivit toute sa vie, ainsi qu'en témoigne une lettre de Jean-Frédéric Ostervald à Louis Tronchin de 1693 au sujet des postulants pour le poste de pasteur de l'Église wallonne de Londres : « On avait parlé de Mr. Lenfant, mais le pajonisme l'a fait rejeter bien vite »⁸.

Le statut de professeur indépendant de Pajon ne lui permettait pas de recevoir de nombreux étudiants : parce qu'il était son neveu, Papin fut sans doute le seul à suivre son enseignement pendant plus de trois ans. Toutefois, quelques élèves de Pajon sont connus, notamment grâce aux Papiers de jeunesse, qui révèlent ainsi les relations du neveu du pasteur d'Orléans. Durant sa *peregrinatio academica*, Jean-Frédéric Ostervald séjourna auprès de Pajon :

¹ Puisqu'il y rencontre Ostervald et Tribolet (voir *infra*, p. 77-78).

² Et non lors d'un séjour commun à Saumur comme le pense Elena Muceni (voir Elena MUCENI, « Malebranche à Genève : le *De Inquirenda Veritate* et sa Préface », *Asterion*, 13 (2015), en ligne : <http://asterion.revues.org/2668>).

³ Vers le 10 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 132.

⁴ Reçue le 18 mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 102.

⁵ Attestée par trois fois dans des lettres de Lenfant à Papin (Roger ZUBER, « Papiers », p. 133 et 140, Mario SINA, « Metafisica I », p. 112).

⁶ 30 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1505, n° 317, f. 4r.

⁷ Reçue le 18 mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 107.

⁸ Jean-Frédéric OSTERVALD et Louis TRONCHIN, *De l'Évangile de la Réforme du XVII^e siècle à l'Évangile des Lumières du XVIII^e siècle. Copie de 230 lettres autographes échangées entre L. Tronchin, professeur à l'Académie de Genève et J.-F. Ostervald, premier pasteur de Neuchâtel entre 1683 et 1705*, éd. par Pierre BARTHEL et Marguerite LÖTSCHER, n. p.

1681. Je partis de Saumur et vins à Orléans où je fus jusqu'au mois de décembre. Je profitais plus pendant ces trois mois, que je n'avais fait à Saumur pendant trois ans. M. Pajon eut mille bontés pour moi et pour M. Tribolet ; ses sermons et sa conversation nous charmaient ; je ne pouvais cependant goûter son sentiment de la grâce médiate.¹

Or, dans sa lettre du 20 juin 1682, alors qu'il est à Chatillon-sur-Loing, Jacques Lenfant écrit à Papin : « Mandez moi des nouvelles de nos amis de Neufchatel, et leur adresse »², qui ne sont autres qu'Ostervald et Tribolet. Nous avons évoqué en introduction la proposition d'analyse des réseaux intellectuels de Martin Muslow comme « constellation philosophique ». C'est notamment durant de cette période précise, celle de la fin de l'année 1681, qu'elle nous semble avoir une certaine pertinence dans le parcours de Papin. Lorsqu'autour de Pajon, séjournent Papin, Lenfant, Ostervald et Tribolet – auxquels il faut ajouter Marin Groteste Desmahis³, il paraît raisonnable de formuler l'hypothèse d'une certaine intensité des discussions. Or, M. Muslow souligne deux caractéristiques importantes pour identifier des constellations : elles sont souvent le fait d'étudiants⁴ et elles « permettent le développement de solutions, d'attitudes à l'égard des personnes et des idées et d'expériences intellectuelles nouvelles »⁵. La question de la grâce telle que la conçoit Pajon occupe ce rôle d'idée nouvelle et s'est vraisemblablement trouvée au cœur des débats entre ces différents protagonistes. Mais seul le témoignage d'Ostervald sur son séjour orléanais permet de formuler cette hypothèse de l'existence d'une constellation ici *théologique*. Elle est d'autant plus vraisemblable que cette courte période a l'influencé durablement, comme l'indique son premier biographe :

Il aimait beaucoup M. Pajon, il ne pouvoit se lasser de parler de lui et de reconnaître en toute occasion ce qu'il lui devoit.⁶

Ainsi, malgré l'absence de sources qui empêche de restituer la vie d'une constellation, n'est-il pas possible d'identifier, dans une certaine mesure, ce phénomène lorsque les conditions semblent réunies ? L'épisode helvétique de la fin de l'année 1681 à Orléans nous paraît en tous les cas pouvoir être rapproché de ce modèle.

Dans ses lettres, Lenfant révèle enfin deux autres relations de Papin qui n'apparaissent que sous sa plume. La première est l'un des deux frères Astruc déjà mentionné⁷. L'autre, de plus de trente ans l'aîné de Papin, est évoqué par Lenfant dans une lettre sur Spinoza :

Je voudrois bien aussi que vous me fissiez savoir ou et par quel moyen M. Stoupe a vu le petit livre que vous savez afin d'en faire des reproches à l'auteur.⁸

R. Zuber avance que « M. Stoupe » n'est autre que Jean-Baptiste Stoppa, ancien pasteur, colonel des gardes suisses⁹. C'est effectivement le cas puisqu'on le retrouve dans la correspondance de Jean Le Clerc : le 3 mars 1685, Pierre Allix – lui-même pajoniste¹⁰ – joint à

¹ Cité in Pierre BARTHEL, *Jean-Frédéric Ostervald l'Européen*, Genève, Slatkine, 2001, p. 35.

² 20 juin 1680, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 124.

³ Voir *infra*, p. 79.

⁴ Martin MULSOW, « Qu'est-ce qu'une... », art. cit., p. 81 et 103.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ David DURAND, *Vie de Jean Frédéric Ostervald, pasteur de Neufchâtel en Suisse*, Londres, T. Payne et Fils, 1778, p. 2.

⁷ Voir *supra*, p. 69-70.

⁸ 20 janvier 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 126.

⁹ Roger ZUBER, « Papiers », p. 126, n. 33. Sur Stoppa, voir Adolf COLLEBERG « Stoppa, Jean-Baptiste », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, en ligne : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F49875.php> et Élisabeth LABROUSSE, « Jean-Baptiste Stoupe », in *Conscience et conviction...*, *op. cit.*, p. 60-68.

¹⁰ Voir *infra*, p. 200.

sa propre lettre une missive de Stoppa¹. Cette connexion Allix-Stoppa² confirme l'hypothèse de R. Zuber du lien entre le colonel³ et les pajonistes. Sa présence dans le réseau de Pajon ouvre d'ailleurs une piste fort intéressante quant à la formation de Papin durant ces années, comme nous le verrons.

Une figure orléanaise doit être signalée même si son nom n'apparaît pas dans les sources émanant de Papin pour cette période : Marin Groteste Desmahis, pasteur aux côtés de Pajon et que Papin a de toute évidence fréquenté entre 1679 et 1682. Né à Paris mais dans une famille orléanaise, son père fut ancien de l'Église de Charenton⁴. Il effectue ses études à Saumur, Genève et Oxford⁵ avant de devenir pasteur de la communauté d'Authon-du-Perche, entre la fin de l'année 1673 et avril 1676⁶ : on ignore la date précise de son arrivée à Orléans. En mai 1683, alors que Papin est à Saumur, Desmahis se convertit au catholicisme⁷. Dans une lettre à Jacques Lenfant, Pajon évoque lui-même cette conversion :

Nous avons u icy de l'affliction par la révolte de Monsieur des Mahis qui abjura notre religion à Paris il y a huit jours. Il n'y a jamais u d'aveuglement comme le sien. Il est pris par les préjugez que j'ay réfutez, et il croit qu'il me peut réfuter moy même démonstrativement.⁸

« Les préjugez » réfutés par Pajon désignent les *Préjugés légitimes contre les calvinistes* de Pierre Nicole parus en 1671 et auxquels Pajon répondit en 1673 avec son *Examen du livre intitulé Préjugés légitimes contre les calvinistes*. Desmahis est un personnage clé de la vie du Papin catholique, nous le verrons. Cependant, une question se pose d'ores et déjà : Desmahis a-t-il pu parler de ses doutes à Papin en 1682 ? Il est délicat de répondre à cette question : si Pasquier Quesnel⁹ l'affirme, la veuve de Pajon le nie¹. Quoi qu'il en soit, il est impossible de se

¹ Voir Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 296-299.

² Implicitement confirmée par l'édition des suppléments autobiographiques de Gilbert Burnet à l'*History of my own time* où figure ce récit : « Je fis une autre rencontre à Paris en la personne du colonel Stoupe qui fut d'abord ministre de l'Église française de Londres et en plus employé par Cromwell ; mais après la restauration du roi, refusant de recevoir la communion dans les Églises Wallonnes, il fut dénoncé comme un individu dangereux pour l'état et fut ainsi forcé à quitter l'Angleterre. Après quelques années passées à Paris il quitta son premier emploi et devint soldat et il est désormais colonel d'un régiment de Suisses et brigadier. C'est un homme plaisant et expansif et d'une morale telle que tout se déroule aisément avec lui s'il y trouve quelque avantage. Il a des opinions perdues en matière de religion et n'est ni papiste ni un bon protestant. » (*A supplement to Burnet's History of my own time ; derived from his original memoirs, his autobiography, his letters to Admiral Herbert, and his private meditations, all hitherto unpublished*, éd. par H. C. FOXCROFT, Oxford, Clarendon Press, 1902, p. 229-231). Burnet loge chez Allix durant son séjour parisien (voir *infra*, p. 327) : il a donc selon toute vraisemblance rencontré le militaire grâce au pasteur de Charenton. Dans son article sur Stoupe, Élisabeth Labrousse ignore ce témoignage de Burnet, plus précis que celui de l'*History of my own time* qui, toutefois, confirme le passage du *Supplément* de 1902 (« un homme d'intrigue et de nulle vertu, qui n'avait que l'écorce du protestantisme », voir Élisabeth LABROUSSE, « Jean-Baptiste Stoupe », art. cit., p. 67).

³ Dont, contrairement à Burnet, Élisabeth Labrousse souligne, à partir de sources inédites, la vraisemblable bonne foi réformée tout au long de sa vie (Élisabeth LABROUSSE, « Jean-Baptiste Stoupe », art. cit., p. 64-68).

⁴ Orentin DOUEN, *La révocation de l'édit de Nantes à Paris*, Paris, Fischbacher, 1894, t. II, p. 75.

⁵ L.R.A.G., III, 3896.

⁶ Voir Amélie DUCHEMIN, « La communauté protestante d'Authon-du-Perche au XVIII^e siècle : de l'apogée à la résistance », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 113 (2006/2), p. 65.

⁷ s. n., *Conversion de Mr Gilly, ministre de Baugé en Anjou, et de Mr Courdil, Ministre de Chasteau du Loir, avec les Discours qu'ils ont faits dans le synode de la Religion prétendue Réformée, assemblé à Sorge proche d'Angers, par permission du Roy touchant les raisons qu'ils ont eues de se réunir à l'Église Catholique*, Paris, G. de Luynes, C. Blageart et T. Girard, 1683, p. 4.

⁸ Mai-juin 1683, Claude Pajon à [Jacques Lenfant], B.G.-A.T., 53, f. 107v.

⁹ Desmahis « a souvent exposé ses doutes à M. Pajon, son collègue à Orléans, qui passoit pour le plus habile de sa communauté, et qui y estoit même en quelque façon chef de parti. » (Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, op. cit., p. IV. et XIX-XX). Sur les liens entre Desmahis et Quesnel, voir *infra*, p. 588.

prononcer sur les relations de Papin avec le collègue de son oncle, aussi bien avant qu'après sa décision de se convertir.

Évoquons pour terminer les visiteurs érudits qui, passant à Orléans, rendaient visite au pasteur à la réputation sulfureuse. Un seul a pu être identifié en la personne du mathématicien Jacob Bernoulli qui, après ses études et avant de devenir professeur de mathématiques à l'université de Bâle, effectua un voyage à travers l'Europe :

Passant par Lyon et par l'Auvergne en 1678, [...] poursuivant sa route par Limoges et Périgueux, [Bernoulli] vint à Bordeaux et, séduit par l'agrément de cette ville, il y passa six mois [...]. Il fit aussi un voyage à La Réole, où le Parlement de Guienne rendait alors la justice. Puis, de là, en descendant la Garonne, il arriva à l'Océan et [...] toucha à La Rochelle, d'où il se rendit à Paris, en passant par Nantes, Saumur, où il s'entretint avec le très célèbre Cappel, puis par Orléans, où il s'aboucha avec Pajon.²

Étant donné la période de son séjour à Orléans (dans le courant de l'année 1679), Bernoulli a rendu visite à Pajon alors qu'Isaac étudiait auprès de ce dernier. Si l'état des sources ne permet que le signalement de ce fait, il a son importance : il montre d'une part l'intérêt des érudits non théologiens pour la personne de Pajon ; de l'autre il atteste que la vie orléanaise chez Pajon n'était pas pour Papin une sorte de mise en quarantaine, même s'il est impossible de comparer sa situation à celle d'un étudiant inscrit dans une Académie.

Malgré un contexte différent de celui des années genevoises, le séjour orléanais n'en fut pas moins formateur pour Papin. Même si son travail fut plus solitaire à n'en pas douter, le séjour auprès de son oncle ne fut pas synonyme d'isolement : la rencontre et l'amitié avec Jacques Lenfant mais aussi les autres étudiants de Pajon furent pour lui l'occasion de continuer à fréquenter ses semblables, les futurs pasteurs.

b. Une formation pajoniste sous contrôle

Les sources manquent pour connaître le quotidien de la vie orléanaise de Papin. Dans ses témoignages autobiographiques de la période catholique, il parle peu sur ces années passées auprès de son oncle : « Je trouvai à Orléans un nouvel objet de tolérance dans le pajonisme »³, telle est l'unique mention de cette période sous sa plume de converti, où il n'écrit d'ailleurs jamais qu'il est le neveu de Pajon. Ce détachement apparent contraste avec le récit de la veuve de Papin :

¹ « La venue de Mr Des Mahis, qui luy fut donné pour collègue en la place de Mr Le Clerc. Mais hélas que la prudence des hommes est vaine. Ca esté la source de toutes nos peines. [...] Mr Des Mahis avoit un dessein qu'il cachoit avec soin à Mr Pajon et pour l'accomplir il prit la résolution d'aller a Paris. Nous partîmes ensemble le 14 de décembre 1682. Ce fut la qu'il déclara qu'il vouloit changer de religion. Ce que Mr son père l'obligea encor de cacher a Mr Pajon comme luy même luy a mandé par une lettre que j'ay dattée du... où il luy donne un rendez-vous chez Mr son frère à Tresve [?]. Mr Pajon ignoroit le dessein de son collègue il remplissoit sa charge avec courage, et quoy qu'il eut du travail extraordinairement il augmenta encor lorsqu'il sceut le changem[en]t de Mr Des Mahis. » (Esther PAJON, *Abbrégé de ce qui est arrivé à Monsieur Pajon depuis le 6me. de novembre 1670. jusqu'au jour de sa mort*, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 5633, f. 245v.)

² E. DOUBLET, « Un séjour de Jacques Bernoulli à Bordeaux », *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, VI (1913), p. 218. Doublet traduit quelques paragraphes de la biographie de Bernoulli due à Jacob Battier et parue en latin en 1705. Il écrit « Capelle » et « Pajot », nous rétablissons les bonnes orthographes des noms des deux théologiens saumurois. Il s'agit bien sûr de Jacques Cappel, fils de Louis, dont nous parlerons plus longuement au prochain chapitre.

³ *D.V.*, p 18.

M. Pajon s'attachait à lui comme à son enfant ; et lui de son côté s'attachait à M. Pajon comme à son père ; leurs idées se rapportaient parfaitement ensemble ; et si M. Papin trouvoit dans M. Pajon toute la lumière, toute la netteté, et toute l'affection qu'on peut désirer dans un maître, M. Pajon trouvoit dans M. Papin toute la pénétration, toute la justesse, toute l'application, et la gravité de mœurs qu'il pouvoit désirer dans son Neveu et dans son disciple.¹

Cette présentation confirme la filiation intellectuelle entre l'oncle et le neveu, que la lettre d'août 1677 permet de dater d'avant même le séjour orléanais. D'une certaine manière, la veuve de Papin trahit la mémoire du converti en écrivant ces lignes et révèle, en publiant dans les inédits de 1723, qu'il resta attaché à la mémoire de son oncle jusqu'à la fin de sa vie. En effet, dans une lettre écrite par Papin pour sa cousine Mademoiselle de Royère, figurent quelques lignes d'un « petit catéchisme manuscrit »² de Pajon. Ainsi, bien après sa conversion³, Papin conserve des textes de son oncle, preuve de son attachement à celui qui fut son maître à penser avant 1690⁴.

À Orléans, Papin étudie auprès de son oncle et fréquente d'autres réformés, théologiens avertis ou en devenir. Si le résultat de son travail intellectuel s'observe dans sa correspondance et fera l'objet d'une analyse détaillée dans une prochaine partie, il est possible, grâce à un document exceptionnel, d'évoquer le travail que Papin effectue sous la conduite de Pajon. Conservés dans le volume 53 des Archives Tronchin, trois folios d'un *Sommaire de la doctrine du Sieur Pajon sur le sujet de la grâce* sont de la main de Papin, et portent la signature autographe de Pajon. Selon Albert Gootjes⁵, ce manuscrit est celui que Pajon insère dans sa lettre du 3 novembre 1679 à Chouet⁶ : l'hypothèse est valide d'autant qu'à cette date Papin est rentré de Genève.

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxj.

² *Recueil* III, p. 418.

³ La lettre où Papin cite ce texte date du 1^{er} novembre 1706.

⁴ Sur ce catéchisme, voir *infra*, p. 757.

⁵ Note de travail dont nous le remercions de nous avoir fait part.

⁶ « La 2^{de} chose que je vous prie de remarquer afin que vous ne croyiez pas que j'invente ces distinctions là d'aujourd'huy, c'est que j'ay toujours parlé de cette manière. Et je vous en [envoye la preu]ve dans le sommaire de ma doctrine que j'en[voyai il y a 13] ans, en plusieurs lieux, et je say que M[onsieur Chouet vous en fit] tenir un exemplaire de Saumur. » (3 novembre 1679, Claude Pajon à Louis Tronchin, B.G.-A.T., 53, f. 35v., lacune restituée sur la base d'une copie conservée dans la collection Le Cène (Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 296.).

64
 cela par ole un fyne externe et sunt actione de la vertu immediate
 au Dieu. En quoy il prétend être conforme au synode de Dordrecht,
 qui parle ainsi au 3^e et 4^e chap^s de ses Canons art. 6^e Quod igitur
 nec natura lumen, nec lex potest, id spiritus sancti virtute prestat
 Deus, perferonem sine ministerium reconciliationis, quod est
 Evangelium de Mattheo 13. et art. 17^e Quod unum est
 etiam. omnipotens, illa Dei actio quæ vitam hæc nostram pro-
 ducit et sustentat, non excludit, sed requirit usum liberum
 per quod Deus pro infinita sua sapientia et bonitate virtutem
 suam istam exercere voluit. Ita et hæc prædicta supernaturali
 Dei operatio, quæ nos regenerat, nequaquam excludit aut
 evocit usum Evangelii, quod sapientissimus Deus in seipsum
 regenerationis et cibum animæ ordinavit.

10^e Mais affin qu'il ne reste aucun soupçon contre led. Sieur
 Pajon la dessus, il déclare encore qu'il fouscrit de toute son ame
 à tous les actes du synode de Dordrecht, à tous les articles
 de notre confession de foy, atoutes les sections de notre caté-
 chisme, et à tous les formulaires de nos prières publiques
 étant prest de les signer de son sang; Dieu luy faisoit l'hon-
 neur de luy appeller: et s'il estoit arrivé par mégarde,
 qu'il eût dit ou écrit quelque chose qui fût contraire
 ou à nos susdites prières, ou à nos catéchismes, ou à notre
 confession de foy, ou aux actes du d. synode de Dordrecht,
 ou à aucun des articles cy dessus posés (ce qu'il ne croit
 pourtant pas; bien qu'il ne se dise pas infallible) il le
 révoque et le retracte comme mal dit, comme contraire
 à l'analogie de la foy, et à la sainteté de la doctrine
 qui nous est enseignée dans les écritures, et comme
 directement opposée ses pensées, qu'il a exprimées som-
 mairement dans les articles cy dessus posés: priant
 Dieu qu'il luy pardonne ses erreurs s'il en a, et les froves;
 qu'il aient de charité et d'équité envers luy, en attendant
 que Dieu luy révèle, ce qu'il ne fait pas encore; etant
 prest au reste de recevoir instruction de quiconque laluy
 voudra donner.

J'ay prouvé tous ces articles. Pajon.

Sommaire de la doctrine de M. Pajon : autographe de Papin, signature autographe de Pajon¹

L'apprentissage auprès de Pajon passe donc par la copie de ses textes : toutefois, dans l'ensemble des manuscrits analysés par Albert Gootjes², il s'agit du seul dont Papin soit le scripteur. Deux éléments viennent confirmer ce travail de copie. Dans une lettre à Le Clerc, il écrit :

Mais je ne crains que pour ses papiers³. J'ay extrêmement de peur qu'on ne les ai pas mis à couvert, et que l'on ne s'en saisisse. Ce seroit une perte inexprimable. Tous ses écrits sont des modèles de netteté, de bon sens, et de solidité de raisonnement. J'en ai quelques uns, mais je n'ay pas copié les principaux, qui étoient de trop longue haléne pour les copier. Je m'en contentois d'en faire des extraits.⁴

Enfin, le « Petit catéchisme de Pajon » cité par son neveu en 1706 et qui vient d'être mentionné a peut-être été copié dès les années orléanaises.

¹ B.G.-A.T., 53, f. 64.

² Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 233-236.

³ De Pajon.

⁴ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 404-405.

Malgré le statut de professeur indépendant de son oncle, Papin n'échappe à la surveillance des institutions réformées du royaume. En effet, à Mer au début février 1682, le synode provincial prévoit le futur examen d'un groupe d'étudiants :

Ensuite, après midy, nous nous sommes transportez dans l'assemblée qui nous attendoit, où après la priere, se sont presentés les s[ieu]rs Papin, l'Enfant, Certon et Priolleau, estudiants en theologie, qui après avoir f[ai]t voir leurs tesmoignages des E.P.R. et academies du royaume où ils ont étudié, ont demandé des textes sur differents sujets de l'Écriture s[ain]te pour en rendre l'explica[t]ion en son temps et pour donner des preuves de leurs progresz.¹

À cette date, « Papin et l'Enfant » sont sans aucun doute Isaac et Jacques. Il s'agit de la seule mention du quator d'impétrants pasteurs dans le compte-rendu du commissaire royal : nous ignorons donc les suites de cet épisode. Néanmoins, le cas de Papin atteste qu'un étudiant poursuivant son cursus chez un pasteur est identifié et suivi par les autorités de sa province. La présence de Henri-Louis Certon, inscrit en théologie à Genève en septembre 1679² (donc revenu dans le royaume après deux ans passés sur les bords du Léman) et Priolleau³, que rien ne relie à Pajon, atteste qu'il ne s'agit pas là d'une démarche spécifique visant deux disciples du pasteur d'Orléans mais bien d'un contrôle des étudiants présents dans la province synodale.

c. *La découverte des dernières innovations philosophiques*

Au-delà de l'apprentissage des théories de son oncle, la lecture est une part importante du travail de Papin à Orléans. Sa correspondance avec Lenfant révèle plusieurs ouvrages passés entre ses mains alors qu'il séjournait chez Pajon : le *Traité théologico-politique*⁴ et l'*Éthique*⁵ de Spinoza ; l'*Adversus anonymum theologico-politicum* de Regnier van Mansfeld⁶ ; *De la Recherche de la Vérité*⁷ et le *Traité de la nature et de la grâce*⁸ de Nicolas Malebranche. Spinoza et Malebranche retiendront notre attention, Mansfeld n'apparaissant pas comme une influence de Papin.

Il est probable que Papin ait trouvé ces livres dans la bibliothèque de son oncle. Malheureusement, l'on ne dispose pas de l'inventaire des ouvrages de Pajon, qui pourtant fut dressé quelques temps après sa mort :

¹ B.n.F., Fonds Clairambaut, ms 304, Procès-verbal du synode provincial tenu à Mer en février 1682, f. 310r.

² L.R.A.G., II, 4419, voir également A. J. ENSCHEDE, « Généalogie de la famille Certon », *Bulletin de la commission de l'histoire des Églises wallonnes*, II (1887), p. 187.

³ Qui n'est probablement pas Elie Priolleau inscrit à Genève entre 1672 et 1673, mais peut-être un parent de celui-ci (L.R.A.G., v, 4178)

⁴ « Vous saurez que je lus la semaine passée le Tractatus Th[eologico] Pol[iticus] » (13 janvier 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 113). De fait, Papin n'a pas découvert Spinoza à Genève, où le *Tractatus...* circule parmi les proposants dès 1674 (voir Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. De..., op. cit.*, p. 159 et Maria-Cristina PITASSI, « De la censure... », art. cit., p. 148).

⁵ « Pour ce qui est du principe impie et athée de Spinosa, d'un D[ieu] corporel, ou plutôt qu'il n'y a point d'autre D[ieu] que la nature » (18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 127). On reconnaît là la thèse centrale de l'*Éthique* (voir Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 867).

⁶ Identifié par Roger Zuber (voir « Papiers », p. 113, note 39).

⁷ « Avant que de quitter cette matiere, il faut que je vous fasse voir dans quelle contradiction est tombé l'aut[eur] de la R[echerche de la Vérité] » (15 avril 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 138).

⁸ « Touchant la manière dont D[ieu] a voulu les maux, je raisonne absolument comme vous et comme le P. M[alebranche] et je raisonnois ainsi même avant d'avoir vu son traité de la nature et de la grâce » (24 mars 1683, Papin à Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 143).

26 septembre 1685. [...] Chez M. Pajon [...]. Je trouvais environ 300 volumes in-folio, des quantités d'autres in-4° et in-8° rangés sur des tablettes qui faisaient presque tout le tour de la chambre. Paul Pajon requiert de remettre l'inventaire à un autre jour.¹

Deux semaines plus tard, les hommes du lieutenant général retournent chez Pajon. De l'acte qu'ils dressent nous ne connaissons que dix lignes², où Spinoza n'apparaît pas, même s'il a bien sûr pu figurer parmi les centaines d'ouvrages dont l'identité est à jamais perdue. Aux dix titres connus par ces lignes sauvées de l'inventaire, il est possible d'en rajouter un onzième, grâce à la correspondance de Papin : un volume de sermons de Jean Mestrezat³. L'évocation de ce livre qui appartient à Pajon conduit à s'interroger : tous les volumes qu'il a lus chez son oncle appartenaient-ils à ce dernier ? L'hypothèse est plausible mais ne peut être confirmée.

Si les ouvrages lus par Papin chez Pajon n'appartenaient pas tous à ce dernier, qui a pu prêter certaines de ses lectures à l'étudiant ? Deux provenances sont possibles : orléanaise ou extra-orléanaise. À Orléans, Papin a pu emprunter des livres à d'autres réformés, notamment des anciens de l'Église dont les bibliothèques sont mentionnées dans les quelques actes sauvés grâce aux copies du XIX^e siècle⁴. Malheureusement, tout comme celle Pajon, leurs compositions ne sont pas connues. L'autre hypothèse réside en la bibliothèque de Guillaume Prousteau, catholique et professeur de droit de l'Université d'Orléans : il est à l'origine de la fondation de la bibliothèque publique d'Orléans en 1714⁵. Il en envisageait déjà la création en 1695⁶ et la destinait particulièrement aux étudiants⁷. Mais, outre la question confessionnelle qui peut constituer une barrière⁸, les sources, notamment sa correspondance⁹, ne nous renseignent pas sur l'accessibilité de sa bibliothèque privée pour les lecteurs orléanais au cours de la décennie 1680. Quoi qu'il en soit, si Prousteau a possédé un exemplaire du *Tractatus theologico-politicus*, le catalogue qu'il a dressé de sa bibliothèque indique que cet ouvrage est entré en sa possession après 1683¹⁰, date à laquelle Papin quitte Orléans. Le jeune protestant n'a donc pas

¹ A. D. Loiret, A J 2368, « Pajon, pasteur », dossier de copies XIX^e d'actes de la série B » (originaux détruits en 1940). La dernière phrase résume vraisemblablement un passage de l'acte et est due à l'auteur de la copie.

² « Le lundi 8 [octobre 1685] [...] : 8 volumes des traités d'Amyraut / Albertinus (Aubertin) De Eucharistia in-folio / du même : De divine predestinatione / du même : Anti synodalia Scripta / Arminus Opera theologica. Édition de Leyde. / De auriculari confessione / Hist. de la papauté, in-folio / Le bouclier de la foi / Traité de l'Église, 3 vol. / Théologie de Mélanchton, 4 vol » (*id.* N.B. : à partir du *De Auriculari*, les titres sont connus grâce à Louis Bastide (Louis BASTIDE, « L'Église réformée d'Orléans à la Révocation : ses biens-son pasteur », *B.S.H.P.F.*, 50 (1901), p. 67).

³ « Mon oncle m'a montré le sermon où Mr. Mestrezat explique ce passage, il me semble que ma tante Janneton les a tous, tu pourras le voir. » (s.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 551). Mario Sina a identifié cette édition : *De la Sacrificature de Jésus-Christ, nostre Seigneur, ou Sermons sur les chapitres septième, huitième, neuvième et partie du dixième de l'Épître aux Hébreux, prononcés à Charenton, par Jean Mestrezat*, Charenton, Pierre Des-Hayes, 1640 (Mario SINA, « Metafisica II », p. 552).

⁴ A.D. Loiret, A J 2368.

⁵ B.M. Orléans, ms 642, 6 avril 1714, Guillaume Prousteau, acte de donation de sa bibliothèque.

⁶ 27 août 1695, Guillaume Prousteau à Nicolas Thoynard, B.n.F., N.a.f. 563, f. 62. Nous devons cette information à l'obligeance de Christian de Valence.

⁷ « C'est asavoir que ledit sieur Prousteau en exécutant la volonté qu'il a toujours eue d'établir une bibliothèque qui puisse servir non seulement aux pauvres écoliers, ecclésiastiques, séculiers et autres, qui n'ont pas moyen d'acheter des livres, mais encore aux étrangers et à tous autres » (B.M. Orléans, ms 642, *op. cit.*).

⁸ Aucune source ne révèle si Prousteau entretenait ou non des liens avec le pasteur d'Orléans.

⁹ Voir Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, et ses lettres inédites à Nicolas Thoynard*, Paris, Librairie d'érudition, 1888, 77 p. et B.n.F., N.a.f. 563.

¹⁰ Le catalogue de la bibliothèque de Prousteau, établi par l'intéressé lui-même, comporte en effet une particularité : une première rédaction a eu lieu, vers 1683 (puisque les livres de cet état initial ne sont pas postérieurs à cette date) ; puis, au fur et à mesure de ses acquisitions ou lors d'une sorte de récolement, Prousteau a mis à jour son inventaire. La distinction entre la phase initiale et la ou les mises à jour est évidente, par la

lu Spinoza grâce au juriste catholique. C'est encore au sujet du *Tractatus theologico-politicus* qu'intervient l'hypothèse d'un propriétaire extra-orléanais en la personne de Jean-Baptiste Stoppa, qui apparaît dans la correspondance de Papin. En effet, Stoppa publie en 1673 *La Religion des Hollandais*¹, pamphlet anti-Hollandais qui « contient la première analyse écrite en français du *Tractatus theologico-politicus* »² et fait référence à *La réunion du christianisme* de d'Huisseau³. Ce texte de Spinoza étant celui dont Papin s'inspire le plus⁴, la présence de Stoppa n'en mérite que plus d'attention. De toute évidence, Papin n'est pas en relation directe avec cet homme né en 1624 : c'est donc avec Pajon que Stoppa est en contact, par voie épistolaire. Son nom apparaît à l'occasion de l'évocation d'un livre⁵ : se pourrait-il qu'il ait échangé des ouvrages avec ses correspondants orléanais ? L'hypothèse est plus que vraisemblable, mais l'on ignore tout du volume dont il est question. Toutefois, étant donné l'importance du *Traité théologico-politique* chez Papin et le rôle de Stoppa dans la connaissance du contenu de cet ouvrage dans l'espace francophone, la possibilité que le premier ait eu accès au livre de Spinoza grâce à un individu extérieur à Orléans n'est pas à écarter. Quant à l'*Ethica*, qui paraît pour la première fois dans les *Opera posthuma* en 1677, Papin en évoque également la lecture dans sa correspondance, mais nous ne sommes parvenu à identifier aucun possesseur probable qui aurait pu approvisionner l'étudiant, si ni lui ni son oncle n'en ont été les propriétaires. Mais finalement, que le pasteur ait eu ou non les *Opera posthuma* dans sa bibliothèque, le fait que Papin les ait lues chez lui indique que Pajon a de toute évidence eu connaissance de Spinoza.

Le cas de Nicolas Malebranche est différent : ses ouvrages connaissent une diffusion plus large que ceux de Spinoza et ne sont pas revêtus de la même réputation sulfureuse. Qui plus est, les échos entre pajonisme et malebranchisme⁶ autorisent à penser que l'oncle de Papin a pu être lecteur de Malebranche. Non pas que Pajon ait trouvé en ce dernier une référence : c'est plutôt comme penseur contemporain et dont les réflexions peuvent nourrir les siennes que le pasteur a lu l'oratorien. Sa lecture par Papin ne revêt donc pas le caractère énigmatique que peut avoir celle de Spinoza : Malebranche a fait partie des bibliothèques de l'oncle et du neveu.

différence d'encre et la mise en page. Or, le *Tractatus theologico-politicus*, qui figure sous la rubrique « Theologi heterodoxi outre plusieurs autres épars en divers titres », n'est pas de l'écriture de l'état initial du catalogue (B.M. Orléans, ms 349, f. 104. Nous devons les précisions sur l'établissement du catalogue à l'obligeance de Christian de Valence).

¹ Jean-Baptiste STOPPA, *La religion des Hollandais, représentée en plusieurs lettres écrites par un officier de l'armée du roy, à un pasteur et professeur en théologie de Berne*, Cologne, Pierre Marteau, 1673, 144 p. Signalons qu'un exemplaire de ce livre, dans son édition parisienne (Paris, Clousier et Aubouin, 1673, 204 p.) figure dans le fonds ancien de la bibliothèque municipale d'Orléans (cote E914) mais qu'aucun élément ne permet d'en connaître la provenance.

² Jean PRÉPOSIE, *Bibliographie spinoziste : répertoire alphabétique, registre systématique, textes et documents*, Paris-Besançon, Les Belles Lettres-Presses Universitaires de Franche-Comté, 1973, p. 214. Sur cet ouvrage, voir également Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 111-114.

³ « Vous sçavez que Mons[ieu]r d'Huisseau pasteur de l'église de Saumur fut déposé et excommunié il y a quelques années par le synode de la province pour le livre qu'il avoit fait pour la tolérance et pour la réunion des Chrétiens. Bien que je l'aye lu je ne me souviens pas précisément de toutes les maximes qu'il avance et qu'il soutient. Cependant je suis assuré qu'il ne conseille pas une plus grande tolérance des Chrétiens que celle que les Estats Generaux [de la République de Hollande] accordent en effet » (Jean-Baptiste STOPPA, *La religion des...*, *op. cit.*, p. 91-92).

⁴ Voir *infra*, p. 352-389.

⁵ « Je voudrois bien aussi que vous me fissiez savoir où et par quel moyen M. Stoupe a vu le petit livre que vous savez afin d'en faire des reproches à l'auteur. » (20 janvier 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, *in* Roger ZUBER, « Papiers », p. 126).

⁶ Voir *infra*, notamment p. 89 et *sq.*

Nous verrons dans une prochaine partie l'influence qu'ont pu avoir ces lectures sur le jeune théologien. Mais le fait qu'elles aient eu lieu à Orléans atteste l'ouverture d'esprit de son professeur. À côté de l'apprentissage des fondamentaux de l'École de Saumur et du pajonisme, avatar de ces derniers et dont nous analyserons les preuves lorsque nous étudierons la correspondance de ses années orléanaises, Papin découvre donc les ouvrages les plus novateurs de cette période. Au plan intellectuel – théologique et philosophique – ce séjour à Orléans apparaît ainsi comme fondateur et Pajon en est le premier responsable. En outre, le faisceau d'informations spinozistes (lecture du *Traité-théologico-politique* dès les premiers jours de 1682 et la connexion avec Stoppa) vient avantageusement renseigner la « pénétration du spinozisme en France », pour reprendre le titre d'un chapitre de Paul Vernière dont les premières lignes affirment qu'« il est beaucoup plus difficile de se représenter avec quelque chance de précision comment le nom de Spinoza devint familier au public français et dans quelles conditions son premier ouvrage, puis ses *Opera posthuma* furent lus avant la révocation de l'édit de Nantes »¹. Lorsque P. Vernière écrit ces lignes, les Papiers de jeunesse dorment encore dans le Fonds français de la Bibliothèque nationale et, ironie de l'historiographie, il ne connaît de Papin que sa critique anti-spinoziste de 1707, donc postérieure à sa conversion.

3. Un novateur parmi les orthodoxes : Saumur (1683)

La dernière étape du cursus de Papin le conduit sur les bancs de l'Académie fondée par Duplessis-Mornay. « Véritable pépinière de pasteurs français, étape obligée dans les pérégrinations studieuses des élites protestantes européennes »², l'Académie de Saumur est au cœur des débats théologiques pendant la première moitié du XVII^e siècle³. Mais la période 1670-1685 est bien celle de la fin l'institution ligérienne⁴. Les causes de ce déclin sont multiples, tant endogènes qu'exogènes. Concernant les premières, s'observent d'une part un déclin intellectuel du fait de l'absence d'un théologien de premier plan après l'échec de l'installation de Pajon dès 1667⁵ ; d'autre part des difficultés financières (en partie responsables du départ de Pajon⁶). Quant aux secondes, il s'agit de l'oppression politique et religieuse que subissent les réformés par l'application rigoureuse et l'interprétation restrictive des clauses de l'édit de Nantes⁷. Cet étouffement des réformés entraîne un raidissement doctrinal des autorités académiques du royaume, d'autant plus notable à Saumur que l'institution est

¹ Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, t. I, p. 91. P. Vernière doute notamment du rôle du livre de Stoppa quant à la diffusion de la connaissance du spinozisme (*id.*). Le cas de Papin est particulier en ce sens que ce n'est pas le livre lui-même qu'il connaît, mais son auteur : il est donc difficile de contester l'hypothèse de P. Vernière à partir du parcours du Blésois.

² Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux...*, *op. cit.*, p. 12.

³ Voir *infra*, chap. I, partie III et François LAPLANCHE, *Orthodoxie et prédication...*, *op. cit.* ; Richard STAUFFER, *L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des Chrétiens (1670-1671)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 ; Brian ARMSTRONG, *Calvinism and the Amyrant heresy. Protestant scholasticism and humanism in seventeenth-century France*, Madison, University of Wisconsin, Press, 1969 ; Donald Davis GROHMAN, *The Geneva Reactions to the Saumur Doctrine of Hypothetical Universalism 1635-1685*, Ph. D. thesis, University of Toronto, Knox College, 1971 ; François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'Histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*, Amsterdam-Lille, Academic Publisher Associated-Diffusion Presses Universitaires de Lille, 1986 ; Frans Pieter VAN STAM, *The Controversy Over the Theology of Saumur, 1635-1650. Disrupting Debates Among Huguenots in Complicated Circumstances*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1988.

⁴ Jean-Paul PITTION, *Intellectual life in...*, *op. cit.*, p. 269.

⁵ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, chap. V et VI.

⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁷ Jean-Paul PITTION, *Intellectual life in...*, *op. cit.*, p. 270. Voir sur ce point Élisabeth LABROUSSE, *La révocation de...*, *op. cit.*, chap. VII-VIII ; Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans...*, *op. cit.*, p. 205-220.

traditionnellement marquée par un esprit novateur. « Maintenir la pureté de la doctrine »¹ devient la ligne de conduite du conseil académique et la phase de condamnation du pajonisme par les synodes provinciaux en 1677-1678 est une étape cruciale de ce revirement².

Papin arrive à Saumur en février 1683. Présentant son parcours à Jean Le Clerc, il décrit ainsi son séjour dans l'Académie :

Il y a un an présentement que je quittai M. Pajon pour voir l'Académie de Saumur. On ne me permit pas d'y demeurer long-temps en repos. Après la première proposition que j'y rendis, où l'on ne trouvoit pas de déclaration assez expresse de mes sentimens, sur la matière de l'opération immédiate, on me proposa de signer l'acte du synode d'Anjou ; et sur la protestation que je fis, que je n'étois pas assez savant pour en juger et pour me déterminer, on me déclaroit que tant que je tiendrois ce langage, on ne me permettroit pas de remonter en chaire.³

« Signer l'acte du synode d'Anjou » est en fait une obligation pour chaque proposant arrivant à Saumur afin d'attester son orthodoxie depuis la vague anti-pajoniste. Papin est l'un des deux seuls étudiants qui subit l'enquête prévue⁴. Or, dans les Papiers de jeunesse, le document le plus remarquable est le compte-rendu, établi par Papin lui-même, de son propre examen. Toutefois, il faut observer qu'à Saumur, il n'est pas totalement isolé.

a. *Les amis de Papin à Saumur : étudiants et professeur novateurs*

Les amis saumurois sont un cas particulier puisqu'aucune de leurs lettres ne figure dans les Papiers de jeunesse : celles connues ont toutes été publiées par la veuve de Papin en 1723. La première est d'un certain Pierre Le Jeune⁵. Deux missives indiquent qu'il fut un correspondant régulier de Papin. Dans sa lettre à Scoffier du 14 septembre 1684, Papin écrit :

Je ne fais pas au reste cette étude d'une telle nécessité qu'il soit impossible d'être sauvé sans elle, comme vous le verrez dans ma lettre à M. L[e] J[eu]ne.⁶

Puis, dans la lettre d'Auguste Testard du 4 novembre 1684, son nom apparaît : « Il faut que je vous dise deux mots des lettres de Mr. Le Jeune et de M. l'Enfant »⁷. En 1723, l'éditeur de sa seule lettre connue précise que Le Jeune était proposant à Saumur⁸ où, entre février et juillet 1683, il fréquenta Papin ainsi qu'en témoigne cet extrait :

¹ *Id.*

² Voir *supra*, p. 70-75.

³ 19 février 1684, Papin à Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 125-126.

⁴ Le second est un Bernois : Samuel Haller refuse de signer le 25 octobre 1683 (cf. Daniel BOURCHENIN, *Étude sur les Académies protestantes en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Grassard, 1882, p. 417 ; Jean-Paul PITION, *Intellectual life in...*, *op. cit.*, p. 324, note 27). Aucun des Samuel Haller passés par Genève ne semble être le réfractaire saumurois (L.R.A.G., IV, 4335-4915).

⁵ 27 juin 1684, Pierre Le Jeune à Isaac Papin, in Isaac PAPIN, *Recueil II*, p. 351-353. Des deux Le Jeune passés par l'Académie de Genève, aucun n'est le correspondant de Papin (L.R.A.G., IV, 3304 et 4293). Par ailleurs, nous n'avons pu établir de lien entre ce Pierre Le Jeune et l'auteur homonyme d'une traduction du *Traité de la vérité de la religion chrétienne* d'Hugo Grotius parue à Utrecht chez Guillaume vande Water en 1692. L'épître dédicatoire à Pierre Jurieu nous porte à croire qu'il s'agit de deux individus différents, mais le doute subsiste.

⁶ Mario SINA, « *Metafisica I* », p. 122. M. Sina propose raisonnablement de voir Le Jeune derrière les initiales « L. J. ».

⁷ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 532.

⁸ Aucun Le Jeune ne figure dans les registres datant de la fin de l'Académie qui sont encore existants (A.M. Saumur, Fonds de l'Académie Protestante, ms I A 4, *Registre du Conseil académique de ceux de la R.P.R. de Saumur*).

Votre discours m'a charmé, j'ai été ravi d'y voir que vous vous souteniez toujours, que vous êtes à Bourdeaux ce que vous étiez ici.¹

Étant donné cette remarque, Le Jeune est *a minima* sensible au pajonisme, voire pajoniste convaincu. Nous ignorons malheureusement ce qu'il est devenu par la suite.

Deux autres relations saumuroises de Papin révélées en 1723 sont membres de la famille Cappel. Deux lettres de Jacques Cappel² attestent une relation étroite entre le fils de Louis Cappel et le neveu de Pajon. Cappel est de toute évidence un sympathisant pajoniste de premier ordre. Dans l'une de ses lettres à Papin, il encense un manuscrit du neveu de Pajon intitulé *Traité de la liberté chrétienne*³, dont nous verrons qu'il s'agit du texte paru sous le titre *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*. L'estime de Cappel envers Papin est confirmée par la relation entretenue de ce dernier avec sa fille Marie :

Tel est [l'air] qui m'a plus si fort dans la dernière lettre que vous avez fait l'honneur à ma fille de lui écrire et qu'elle trouve très belle.⁴

L'expression « dernière lettre » permet de penser que l'échange entre les deux jeunes gens fut suivi. Nous n'en savons toutefois pas plus sur cette relation, mais l'hypothèse d'une alliance matrimoniale entre les dynasties Cappel et Pajon mérite d'être formulée, puisque la pratique était courante⁵.

Enfin, il est un dernier personnage de la période saumuroise qui est, à défaut d'un ami, un soutien de Papin. Il s'agit de Pierre de Villemandy⁶, au sujet duquel il écrit « [qu'il lui] faisait la grâce de le protéger »⁷. Mais lors de son passage devant le conseil académique, Villemandy est absent de Saumur⁸ : Papin ne peut donc compter que sur Cappel au sein de l'institution.

Il est malheureusement impossible d'en dire plus sur les relations de Papin à Saumur. Ce manque d'informations est peut-être le signe de son isolement relatif, dans un environnement qui lui est théologiquement hostile. Par chance, le détail de la confrontation entre le jeune novateur et l'institution sur le déclin est connu grâce au compte-rendu, dressé par Papin lui-même, d'un entretien qu'il eut avec un professeur de l'Académie.

¹ 27 juin 1684, Pierre Le Jeune à Isaac Papin, in Isaac PAPIN, *Recueil* II, p. 352.

² Il s'agit de Jacques Cappel IV (pour une étude globale de la famille Cappel, voir John Hearsey MCMILLAN SALMON, « Protestant jurists and theologians in early modern France : the family of Cappel », in *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 54-72, pour J. Cappel IV, p. 71. Sur l'héritage intellectuel du père dans l'œuvre du fils, voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 550).

³ 12 mai 1685, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *ibid.*, p. 356.

⁴ *Ibid.*, p. 357. Dans son autre lettre connue à Papin, Cappel concluait déjà en ces termes : « Toute ma famille vous considère en vérité extrêmement et je suis inviolablement tout à vous » (*ibid.*, p. 342).

⁵ Voir Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans...*, *op. cit.*, p. 183 et Patrick CABANEL, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 443.

⁶ Sur Pierre de Villemandy, voir Gregorio PIAIA, « The Histories of Philosophy in France in the Age of Descartes », in Giovanni SANTINELLO, Gregorio PIAIA (dir.), *Models of the History of Philosophy. Volume II : From Cartesian Age to Brucker*, Berlin, Springer, 2010, p. 50-58).

⁷ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 126.

⁸ *Id.*

b. *La Conférence avec M. de P. : une défense originale de la grâce médiate*¹

La liasse qui contient ce compte-rendu est titrée par Papin lui-même *Conférence avec M. de P.*², initiale qui désigne Jacques de Prez. Pasteur à Saumur dès 1678³, il y devient professeur de théologie en 1683⁴. Dans sa première lettre à Papin, Jean Le Clerc critique sévèrement ce professeur saumurois : c'était « un homme d'un zèle aveugle, qui a très peu d'intelligence de l'Écriture sainte et qui ne sait pas même bien son lieu commun »⁵. De Prez est hostile à Papin : il était de ceux qui participèrent au « conseil de guerre » parisien de 1676 contre Pajon⁶. Long de trois folios, le compte-rendu se présente dans sa première moitié sous forme de discours rapporté : Papin inscrit les questions que lui pose de Prez et fait précéder ses réponses d'un « R ». Au milieu du texte, il abandonne cette transcription pour une rédaction plus fluide, au style indirect. L'ensemble permet de suivre l'affrontement entre le professeur et l'étudiant.

La question initiale de Prez ne laisse aucun doute quant à ses intentions :

Mais que pensez-vous de l'opinion de M. P[ajon] [?] La condamnez-vous [?]⁷

À de Prez, qui sait probablement qui il est et où il vient d'effectuer une partie de ses études, Papin répond effrontément :

Je ne l'ai pas assez étudiée, ni celle qui luy est opposée, pour me dét[er]miner ; je ne prends pas de parti la dessus.⁸

De Prez rétorque :

Dès la vous n'êtes pas dans les termes ou sont toutes nos Egl[ises] qui ne sont pas ainsi indét[er]minées mais qui la condamnent toutes généralem[en]t.⁹

Les deux protagonistes entrent alors dans une joute intellectuelle, au cours de laquelle de Prez expose de maigres arguments qui, si l'on en croit son compte-rendu, ne posèrent pas de difficultés à Papin. La discussion se partage en deux temps : il est d'abord question de la grâce et de sa définition par les théologiens réformés. Assez répétitif, ce passage retient l'attention par le premier argument utilisé par de Prez contre son interlocuteur niant la grâce immédiate. Le professeur aurait rétorqué :

Oh cela paroît dans les avis des théologiens qui se voyent dans les gros livres.¹⁰

Si la réplique est authentique, elle semble donner raison à Le Clerc. Papin a le dernier mot dans cette première étape de la conférence :

La Grâce efficace du synode de Dordrecht est réelle et véritable. Mais il ne décide p[oin]t touchant sa nature, si elle e[st] médiate ou immédiate.¹

¹ Nous avons déjà publié une large part de l'analyse de ce texte dans notre article « Un novateur parmi les orthodoxes : Isaac Papin à Saumur (1683) », *B.S.H.P.F.*, 155 (2009/3), p. 605-624. Nous procédons néanmoins à quelques réajustements de notre analyse dans les pages qui suivent, qui seront signalés en note.

² *Conférence avec M. de P.*, B.n.F., F.fr., 24527, f. 61r.

³ A.D. Maine-et-Loire, I 8, État civil protestant, 29 janvier 1678 : Jacques de Prez signe un premier acte en qualité de ministre. Nous devons cette information à l'obligeance de Joseph-Henri Denéchau.

⁴ Daniel BOURCHENIN, *Étude sur les Académies protestantes en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Grassard, 1882, p. 463.

⁵ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 135.

⁶ Voir *supra*, p. 71.

⁷ *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 64v.

⁸ *Id.*

⁹ *Id.*

¹⁰ *Id.*

À la suite de cette phrase, il intègre un aparté qu'il n'a certainement pas prononcé lors de la discussion :

Je ne dis p[oin]t, c'[est] a d[ire] j'aurais pu faire si j'avois voulu rentrer plus en avant en matière, q[u'i]l y a dans ces résolutions des passages fort en faveur de la Grâce médiate.²

Papin avoue qu'il se contient face à un adversaire dont il perçoit les limites mais dont dépend la suite de sa carrière. Cette incise amène d'ailleurs à penser que ce texte fut destiné à Pajon lui-même, son neveu lui montrant ainsi sa capacité à débattre et à défendre ses théories.

Dans un second temps, pour prouver à ce proposant retors que la grâce est immédiate, de Prez cite un verset au cœur de la controverse pajoniste³, le septième du chapitre trois de la première épître aux Corinthiens :

Celuy qui plante n'est rien, ni celuy qui arrose, mais D[ieu], qui donne l'accroissement.⁴

Ce que consigne Papin prouve qu'il retourne à son avantage le verset cité par de Prez. Dans le récit, le professeur disparaît et le proposant développe un argumentaire à partir du concept de causes occasionnelles, s'inspirant ici d'un philosophe qu'il a lu chez Pajon : Malebranche⁵. La reprise de ce thème est incontestable :

Je répondis que ceux qui soutiennent aujourd'huy le concours immédiat le font consister en ce que c'est D[ieu] qui met les causes en action, ou plustôt, en ce que c'est D[ieu] seul qui produit les effets à la présence des causes, qui fait la communication du mouvem[en]t, qui meut un corps à la présence d'un au[tr]e qui produit une pensée à l'occasion d'un mouvem[en]t, et un mouvem[en]t à l'occasion d'une pensée. J'ajoutai que c'étoit là la manière dont M. J[urieu] expliquoit le concours immédiat. Selon cette hypothèse, continuai-je, je voi bien que D[ieu] agit immédiatement. *Mais je voi en même tems q[u'i]l ne fait rien sans moyens, c'est-à-dire sans causes occasionnelles.* Il n'agit pas à la vérité par les causes [secon]des, mais il n'agit pourtant que selon les causes [secon]des et à proportion du mouvement et de l'action qu'elles ont en elles mêmes.⁶

¹ *Id.*

² *Id.*

³ Ce verset est crucial pour définir la nature de la grâce et apparaît dans la controverse entre Pajon et Guyraut. D'abord chez ce dernier : « L'Esprit dispose le sujet, la parole illumine extérieurement, et l'Esprit intérieurement la parole nous est proposée par le ministère des hommes, mais l'Esprit nous vient immédiatement du Père et du Fils. Paul plante, Apollos arrose, asçavoir par l'administration de la parole. Mais c'est Dieu qui donne l'accroissement asçavoir par l'Esprit dont il accompagne l'un et l'autre de ces moyens externes. Le ministère de l'Évangile nous baptise d'eau, mais Jésus Christ nous baptise du Saint Esprit. » (Jacques GUYRAUT, « Objections d'un ami à son ami » adressées à Pajon, *in Polémique entre Monsieur Guyraut et Monsieur Pajon*, Genève, Archives Turretini, Gb.1.32.XIII Pol f. 2). Pajon réplique et, comme Papin, retourne l'argumentaire de son adversaire : « Mais le nombre de ces objets est infny, aussy bien que la manière de les dispenser est infiniment diverse, sans que personne la puisse exprimer. Tout ce que nous en pouvons dire c'est que la dispensation de tous ces objets, et de toutes les circonstances qui accompagnent la parole appartient à Dieu et non point aux hommes. Si bien que la lumière de l'Esprit, et l'apparence de vérité dont il revest les idées estant un effet de cette dispensation, il faut donner la louange de tout le succès à Dieu. Paul plante, Apollos arrose, en imprimant des idées, mais Dieu donne l'accroissement, en donnant à ces idées l'apparence de vérité, qui nous nécessite à les recevoir. Ce que Monsieur Cameron appelle cette dispensation la *ministerium internum Spiritus*, n'est pas pour exclurre les moyens dont Dieu se sert, mais seulement pour signifier que l'effet en est interne, et qu'il ne se sent qu'au dedans. En ce sens-là je dis avec luy qu'il ne faut point séparer le ministère interne d'avec l'externe, l'Esprit, d'avec la parole, la forme d'avec la matière, la lumière interne d'avec les exortations externes, ni l'apparence de vérité d'avec les idées de la vérité » (Claude PAJON, « Response aux objections de Monsieur Guyraut », *in ibid.*, f. 33-34).

⁴ *Conférence avec M. de P., op. cit.*, f. 61v. Dans la Bible de Genève de 1669 : « C'est pourquoi, ni celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose : mais Dieu qui donne l'accroissement ».

⁵ Cf. Roger ZUBER « Papiers », p. 111-113.

⁶ *Conférence avec M. de P., op. cit.*, f. 61v. Nous soulignons.

Que Papin ne renvoie pas à Malebranche mais à Jurieu alors qu'il évoque les « causes occasionnelles » s'explique aisément. En effet, Anna Minerbi Belgrado a montré que la principale influence de Jurieu dans le *Traité de la nature et de la grâce* est l'oratorien¹. Or, si cet ouvrage paraît en 1688, il s'agit en réalité d'un cours donné par Jurieu à l'Académie de Sedan dès 1678-1679. Or, ce cours circule sous forme manuscrite et Papin en obtient un exemplaire puisqu'il achève dès mai 1684 une réponse au cours. S'il affirme à De Prez que Jurieu explique le concours immédiat par les causes occasionnelles, sans doute l'a-t-il lu dans le cours sedanais². Pour autant, Papin n'a pas eu besoin de Jurieu pour découvrir l'occasionalisme puisque sa correspondance révèle qu'il lit Malebranche dès la période orléanaise.

Le système malebranchiste est un théocentrisme³ fondé sur le concept des causes occasionnelles : ce sont des causes naturelles qui ne sont pas les véritables causes mais seulement des moyens permettant l'exercice divin. Papin appuie son argumentation sur deux exemples directement repris à Malebranche. Ce dernier « compose [...] des tableaux d'ensemble qui schématisent sa vision de l'univers en sphère, abîmes, lois, causes occasionnelles, diverses et hiérarchisées. Parmi ces niveaux de l'être, il y en a cinq »⁴, dont Papin cite les deux premiers. D'abord « la loi de communication des mouvements, [qui] s'exerce par la cause occasionnelle du choc des corps ; elle intéresse le domaine de la matière où, grâce à l'impénétrabilité, Dieu fait varier à l'infini la généralité de la loi »⁵. C'est le sens du premier exemple de Papin :

Un corps frappé ne se meut qu'à l'occasion de celui qui le frappe ; mais 1° il ne se meut point sans cette occasion 2° le mouvem[en]t que D[ieu] produit en luy à cette occasion est exactem[en]t proportionné au mouvement du corps qui l'a frappé, et à la manière dont il l'a frappé. Si c'est en droite ligne, ou de côté, D[ieu] meut ce corps en droite ligne ou de côté.⁶

La deuxième loi de Malebranche est la « loi de l'union de l'âme et du corps, [qui] a pour causes occasionnelles les traces du cerveau ou les déterminations de la volonté ; les modalités réciproques du corps et de l'âme assurent cette union psychologique »⁷. Le second exemple de Papin est clair :

Selon que la piqûre d'une épingle est légère ou profonde, D[ieu] produit dans l'âme une petite ou une grande douleur.⁸

Papin explicite la deuxième loi de la nature, puisqu'il sous-entend : « selon que la piqûre d'une épingle est légère ou profonde [dans le corps] ». Mais, « dans le cadre de l'occasionalisme [...] aucune action directe de l'[âme] sur [le corps] n'est envisageable. Toute force et toute puissance sont reportées en Dieu et c'est seulement « à l'occasion » des changements de l'un que l'autre est modifié. [...] Quand on descendra dans le détail de la cause occasionnelle, on pourra parfois se laisser aller à utiliser le langage de l'interaction. Malebranche lui-même procède parfois ainsi. Mais ce sera en un sens seulement descriptif et en aucun cas explicatif. Pour rendre raison des effets constatés, il faudra toujours remonter à la seule cause

¹ Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 46.

² Sur l'ensemble de ces éléments, voir *infra*, p. 413.

³ Marie-Frédérique PELLEGRIN, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 48.

⁴ André ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 91.

⁵ *Id.*

⁶ *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 61v.

⁷ André ROBINET, *Système et existence...*, *op. cit.*, p. 91.

⁸ *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 61v.

possible : Dieu »¹. C'est bien en un sens descriptif que Papin utilise l'exemple de l'épingle, et sa conclusion confirme bien que Dieu est « la seule cause possible » :

En toutes choses D[ieu] observe touj[ours] exactem[en]t les Loix de la communica[ti]on du mouvement qu'il s'est prescrite à luy même. Il ne fait rien dans l'univers qui ne soit absolum[en]t selon l'ordre qu'il a établi, si ce n'est lors qu'il fait des miracles.²

Reprenant l'exemple de la première épître aux Corinthiens, Papin retrouve la question de la grâce :

Si donc dans la na[tur]e, D[ieu] par son concours immédiat ne fait rien que selon le concours des causes secondes et occasionnelles, n'en peut-il pas être de même dans la Grâce ? ne peut on pas dire que dans la Grâce, Dieu par son concours immédiat ne fait rien que selon les causes secondes et occasionnelles q[u'il] fait concourir ensemble et que l'effet q[u'il] produit à leur occasion est toujours proportionné à l'assemblage de ces causes, et n'est rien autre chose que la suite et l'effet que cet assemblage doit avoir en suivant l'ordre q[u'il] a établi et q[u'il] observe toujours ?³

À cette question, de Prez reste apparemment sans voix. Papin poursuit alors sa démonstration en s'aidant d'une problématique cartésienne à l'origine, reprise ensuite par Malebranche :

Je parlé ensuite du mouvem[en]t du bras. Comment di-je, se peut-il faire que l'âme qui n'a rien de commun avec la matière pousse les esprits animaux et les fasse entrer dans les nerfs et dans les muscles de mon bras.⁴

Dans cette proposition, Papin expose d'abord la thématique du dualisme établi par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. Descartes pose en effet « la dualité radicale des substances étendue et pensante qui composent l'homme »⁵ : « âme et corps ne sont pas deux composantes de l'homme, mais deux substances ; ce ne sont pas deux parties d'un être, mais deux être distincts par leur essence, la pensée pour l'un, l'étendue pour l'autre »⁶. Pour concevoir une communication entre ces deux substances, Descartes avance l'existence d'esprits animaux produits par le cerveau. Ce terme, repris par Malebranche, désigne de petites particules de sang circulant à l'intérieur des nerfs et véhiculant la motricité. Papin prolonge sa démonstration en utilisant une citation :

Tangere enim et tangi nisi corpus nulla pot[est] res. Motus non pot[est] fieri nisi per contactum.⁷

La première phrase est extraite du *De natura rerum* de Lucrèce⁸ ; la seconde semble être de Papin lui-même⁹. Située dans au cœur d'une problématique cartésio-malebranchiste, cette

¹ André ROBINET, *Système et existence...*, *op. cit.*, p. 91.

² *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 61v.

³ *Ibid.*, f. 62 r.

⁴ *Ibid.*, f. 62 v.

⁵ Annie BITBOL-HESPÉRIÈS, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 13.

⁶ Daniel PIMBÉ, *Descartes*, Paris, Hatier, 1996, p. 54.

⁷ « Car toucher et être touché ne peut être que le fait d'un corps. Le mouvement ne peut être que par le contact. », *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 62v.

⁸ LUCRECE, *De natura rerum*, I, 303, in *De Rerum Natura : the latin text of Lucretius*, éd. par William Ellery LEONARD, Stanley Barney SMITH, Madison, University of Wisconsin Press, 2008, p. 235. François Laplanche a observé l'importance attachée par Duplessis-Mornay à l'œuvre de Lucrèce dans *De la vérité de la religion chrétienne* (voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 153).

⁹ Dans un premier temps nous avions pensé que cette seconde phrase pouvait faire écho aux *Sententia libri metaphysicæ* (voir notre article « Un novateur parmi... », *art. cit.*, p. 615-617). Mais sur les conseils d'Olivier Fatio, nous avons revu cette hypothèse : nous ne disposons pas de la preuve formelle de la lecture de l'Aquinat par Papin et la différence entre les deux phrases latines est en réalité trop grande pour les relier (la citation du

citation révèle l'utilisation de la théorie de la création continuée, qui exprime l'idée que « c'est par la même opération que Dieu produit les choses et les conserve dans l'être »¹. Dans le passage sur les mouvements d'un objet dans l'air, il est possible de déceler cette théorie sous la plume du proposant, qui utilise un exemple par l'absurde :

Il n'y en a donc point qui pousse dans le p[remie]r mom[en]t de sa résistance, et par conséquent le corps se doit arrêter tout d'un coup puisque tout luy résiste, et que rien ne le pousse. Cependant il ne s'arrête pas, ce n'est donc pas l'air qui le pousse. Outre que si cela étoit que du moment qu'une boule est séparée de celle qui l'a frappé, son mouvem[en]t ne fut plus causé que par la pulsion de l'air, Son mouvem[en]t ne finiroit jamais, un boulet de canon tiré en l'air devroit allé jusqu'au bout du monde.²

Pour Descartes, le temps est « indéfiniment divisible. Il est fait d'une suite d'instantes dont chacun est une sorte de néant de durée. Il n'a aucune force, aucune réalité propre. Il ne recèle en lui aucun principe de continuité »³. « La durée de l'Univers est donc faite de la répétition d'instantes créateurs et ne repose [...] que sur la constance de la volonté de Dieu »⁴. Ainsi, les causes occasionnelles de Malebranche ne peuvent se comprendre que par le biais du concept de création continuée : « chaque état du monde se trouve directement et immédiatement suspendu à Dieu et à Dieu seul »⁵. Papin prouve ici qu'il a parfaitement assimilé les idées de Descartes et de son héritier oratorien. De Prez tente de mettre fin à cet argumentaire cartésiano-malebranchiste par un recours à l'un des fondamentaux de la scolastique :

Quoy que l'âme n'ut pas les p[ro]priétéz du corps formaliter elle les a pourtant eminenter.⁶

La distinction entre *formaliter* (« formellement ») et *eminenter* (« éminemment ») s'origine dans les réflexions de Thomas d'Aquin sur l'essence divine⁷. La question posée par le Docteur Angélique est la suivante : comment dire l'unité de l'être si l'être est multiple ? Pour y répondre, il développe la « notion d'analogie »⁸ en empruntant à Aristote l'idée de « division des substances »⁹. Mais il la transforme en y introduisant une « hiérarchie conçue [...] comme la gradation d'une perfection commune inégalement possédée, la perfection d'être. [...] Sous ses formes inégalement limitées, l'être provient de celui qui est l'être pur et qui, à ce titre, est à l'origine de toute communication de l'être »¹⁰. Les différents degrés dépendant « de la composition et de la puissance »¹¹, le premier des êtres est celui qui « est acte pur, sans mélange de puissance »¹². Or cet être est « Dieu, dont l'essence est d'être lui-même », selon la

Docteur Angélique est la suivante : « Hoc autem non potest fieri nisi per aliquod contrarium » *Sententia libri metaphysicæ*, 5, 14, in Thomas D'AQUIN, *Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele : Libri 5-8*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2005, p. 190).

¹ Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1956, p. 46.

² *Conférence avec M. de P.*, B.n.F., F.fr., 24527, f. 62v.

³ Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes l'homme et...*, *op. cit.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 45-46.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 62v.

⁷ André ROBINET, « Descartes : critère logique de l'éminence et cause de soi », *Rivista de Filosofia*, 25 (2001), p. 8.

⁸ Étienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1942, p. 151.

⁹ Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, LouvainParis, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain-Béatrice Nauwelaerts, 1963, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Id.*

¹² *Id.*

définition de l'Aquinat¹. Ainsi, « c'est seulement dans une perspective transcendantale que les différentes natures peuvent être envisagées comme des réalisations hiérarchiques d'une même perfection »². Étant donné que « tout ce qui est, tient l'être de cette cause première [qu'est Dieu] »³, « parler de Dieu par analogie, c'est [...] dire, dans chaque cas, que Dieu est éminemment une certaine perfection »⁴. Ici, l'affirmation de de Prez reprend cette hiérarchie intégrée par la scolastique⁵. Son affirmation sous-entend en effet : « l'âme n'a pas formellement les propriétés du corps [car elle lui est supérieure] elle les a pourtant éminemment [du fait de cette supériorité] ». La position scolastique sur la question de l'éminence est confrontée, au début du XVII^e siècle à une double attaque liée aux innovations métaphysico-théologiques des philosophes rationalistes et des théologiens réformés⁶. La figure de Papin est tout à fait intéressante dans cette perspective, car elle recouvre ces deux identités. Analysant le concept d'éminence chez Suarez, André Robinet affirme qu'une des critiques faite au jésuite espagnol est que « sous-entendre éminemment, ce n'est rien expliquer »⁷. C'est bien cet échec de la démonstration scolastique que Papin reproche à de Prez en notant, à la suite de l'affirmation thomasienne de ce dernier :

Il fallut que je me payasse de ce mot-là.⁸

Papin se résout à se satisfaire de cette réponse qui, à ses yeux, n'en est pas une. De Prez entreprend alors de réfuter à nouveau les causes occasionnelles :

On tâcha ensuite de me persuader que cette enchainure de causes occasionnelles avoit quelque chose d'indigne de D[ieu] et que de s'imaginer que D[ieu] ne face jamais rien, excepté dans les miracles, que selon un certain ordre et de certaines loix générales qu[u'il] a établies dans la nature ; c'est en quelque sorte le faire dépendre d'un dessin inévitable, luy ôter la liberté de faire ce qui luy plaist, et le condamner à agir toujours d'une certaine manière, et jamais autrem[en]t.⁹

La tonalité malebranchiste reprend ici le dessus. En effet, chez l'oratorien, le miracle est l'expression divine en dehors de ces lois naturelles que Dieu s'est fixé. Dans ce cas exceptionnel, « Dieu quitte la simplicité des voies ou l'uniformité de sa conduite lorsque la gloire qu'il peut tirer de la perfection de son ouvrage contrebalance celle qu'il doit recevoir de

¹ « *Deus, cujus essentia est ipsum suum esse* », Thomas D'AQUIN, *De ente et essentia*, cité *in id.*

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ Étienne GILSON, *Le thomisme : introduction...*, *op. cit.*, p. 152.

⁵ Cet écho thomiste à Saumur permet d'ajouter l'Académie et son professeur à la longue liste établie par Richard Muller dans son article « Not Scotist : Understandings of being, univocity, and analogy in early-modern Reformed thought » (*Reformation and Renaissance Review*, 14 (2012/2), p. 127-150, liste p. 129). Contre la tendance majeure de l'historiographie récente qui voit en Duns Scot l'influence principale de l'orthodoxie réformée sur la question de l'univocité de l'être, Muller soutient qu'y domine en réalité une vision thomiste de l'être par analogie (*ibid.*, p. 130). Bien qu'il souligne également l'importance de la thèse de l'analogie de l'être dans l'apologétique réformée du XVII^e siècle, François Laplanche pense que l'influence du thomisme sur la théologie protestante n'est pas évidente : « il suffit de considérer que l'enseignement d'Aristote est alors courant dans tous les collèges et Académies protestants » (François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 116, pour la question de l'analogie de l'être, voir François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 437). Malgré ce fond aristotélicien incontestable, nous verrons certains indices d'une possible présence d'idées empruntées à l'Aquinat sous plusieurs plumes salmuriennes, Papin y compris.

⁶ André ROBINET « Descartes : critère logique... », art. cit., p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 62v.

⁹ *Ibid.*, f. 63r.

l'uniformité de sa conduite »¹. Papin prouve une fois de plus sa maîtrise du malebranchisme en soulignant les contradictions de cette dernière tentative de de Prez :

Sur cela je répondis 2 choses. 1° D[ieu] est toujours absolument libre puisq[u'il] peut toujours faire tels miracles q[u'il] luy plaist. 2° Ou cette objection est mal fondée, ou elle réfute par la même raison la pensée que no[us] avions des décrets de D[ieu] que D[ieu] a résolu de toute éternité, absolument tout ce qui doit arriver dans le monde, jusqu'aux moindres évènements, et cela par un décret constant et irrévocable. Je ne vois pas de différence, ni qu'on puisse faire des objections contre l'établissement d'une enchainure de causes qui ne retombe pas sur ce décret universel. Puisque dans l'une et dans l'autre hypothèse, toutes choses arrivent toujours avec une égale nécessité.²

Papin clôt ainsi ses notes de la confrontation avec de Prez. Il montre qu'en voulant contrer la théorie des « causes occasionnelles » en leur attribuant un effet limitatif de la liberté divine, de Prez remet du même coup en cause le décret divin universel. Bien qu'inscrit dans une démonstration post-cartésienne, il faut noter que ce recours au théocentrisme permet *in fine* à Papin de retrouver l'un des fondamentaux du calvinisme³.

Ce texte est riche d'enseignements. Après la lettre de 1677 attestant une certaine connaissance par Papin du cartésianisme, la conférence de 1683 prouve celle du malebranchisme. Face à un professeur encore marqué par la scolastique, Papin développe une stratégie originale : pour soutenir la grâce médiante, il ne fait jamais référence aux théories de son oncle mais convoque un philosophe post-cartésien. La phrase clé de la conférence est : « Mais je voi en même tems q[u'il] ne fait rien *sans moyens*, c'est-à-dire sans *causes occasionnelles* »⁴. Il pose ainsi l'équivalence entre les moyens tels que Pajon les conçoit (qu'il désigne par le concept de « circonstances »⁵) et les « causes occasionnelles » de Malebranche. L'analyse du théocentrisme de ce dernier par E. Bréhier permet de comprendre cette proximité entre les systèmes malebranchien et pajoniste : « Le Dieu de Malebranche [...] agira donc par décrets immuables, et selon des lois universelles [...] qui produiront d'ailleurs des résultats très variés, exactement comme une fonction mathématique, en restant identique à elle-même, prendra autant de valeurs différentes que l'on donne de valeur à la variable »⁶. Comme nous le verrons, les circonstances chères à Pajon correspondent parfaitement à l'« accommodation de l'efficace de l'action divine à l'état de sa créature »⁷. Toutefois, cette stratégie d'équivalence était risquée : catholique, Malebranche ne pouvait, pas plus que Pajon, être reçu par de Prez. La tentative de Papin s'est ainsi avérée inefficace. Par ailleurs, ce texte révèle un état d'esprit militant : refusant de réviser son opinion concernant la grâce immédiate, il se condamne à être le perdant de la confrontation. D'ailleurs, à la suite de la conférence, le volume 24527 contient un autre écrit contemporain du compte-rendu. Sans titre, ce manuscrit autographe confirme l'état d'esprit de Papin durant son séjour à Saumur : il s'agit d'une véritable profession de foi pajoniste, qui commence par ces mots : « J'ay l'honneur

¹ Ginette DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1958, p. 106.

² *Conférence avec M. de P.*, *op. cit.*, f. 62v. et 63r.

³ Sur le théocentrisme calvinien, voir Pierre GISEL et Lucie KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 71 et Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin*, Paris, Mame-Desclée, 2009, p. 15-17.

⁴ *Ibid.*, f. 61v. Nous soulignons.

⁵ Voir *infra*, p. 122.

⁶ Émile BRÉHIER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 904-905.

⁷ *Ibid.*, p. 905.

d'appartenir à M. Pajon »¹. Papin s'y intronise croisé du pajonisme, dans un style très solennel. Tout à fait exceptionnel, écrit sur le vif puisque plusieurs ratures le parcourent, il s'agit de l'un des deux textes connus où il évoque de manière passionnée les liens qu'il entretient avec son oncle². Reste qu'il est difficile d'identifier la vocation de cette profession de foi : on ignore si elle est antérieure ou postérieure à la conférence, de même qu'il est impossible de dire si elle a été prononcée par Papin, et le cas échéant, devant qui. L'hypothèse d'une lecture de cette profession de foi devant le conseil académique est séduisante, mais aucun indice ne permet d'y porter crédit. Enfin, en 1684, dans sa réponse au cours anti-pajoniste de Jurieu, Papin concède à son antagoniste

la louange de s'être du moins mis en peine d'expliquer la chose [i.e. la grâce immédiate], d'avoir fait tous ses efforts pour la concevoir, et de n'avoir pas fait comme tous les autres, qui nous imposent la nécessité de croire ce dogme sans nous le faire comprendre, et qui, si vous leur faites des objections à quoy ils ne puissent rien répondre d'intelligible et de satisfaisant, vous arrêtent tout-d'un-coup, en vous disant, C'est un mystère impénétrable qu'il ne faut pas approfondir. Il est d'autant plus digne de respect et de vénération, qu'il est incompréhensible. C'étoit la défaite de Mr. De Prez dernier Vice-Professeur en Théologie de Saumur, et de ses semblables, qui n'ont pas atteint à la capacité de Mr. Jurieu.³

On devine ici un acte de vengeance de la part du neveu de Pajon contre ce professeur qui a incarné l'opposition au pajonisme au sein de l'institution ligérienne.

c. *L'échec de Papin à Saumur*

Le 23 juin 1683, le conseil académique de Saumur rappelle l'acte du 5 janvier 1678 qui oblige à souscrire à une déclaration positive de la grâce immédiate⁴. Si ce faisant, le conseil suit

¹ B.n.F., F.fr., 24527, f. 64r. Voir la transcription intégrale en annexe (nous avons déjà publié ce texte dans notre article « Un novateur parmi... », art. cit., p. 620).

² Le second étant une lettre de Papin à Jurieu de 1688 (voir *infra*, p. 515).

³ *E.T.*, p. 306.

⁴ « La compagnie en exécution des règlements de divers synodes entr'autres de celui de Normandie et de l'Isle de France qui ont à diverses fois exhorté le conseil académique d'avoir l'œil et de tenir la main à ce qu'aucunes opinions contraires à la parole de Dieu et aux doctrines communément reçues dans nos églises, ne s'insinuent point au milieu de nous telles que sont les Sociniennes, les Arminiennes et autres, *bien particulier celles qui nient le concours immédiat de la Providence, et l'opération immédiate du Saint Esprit distincte de l'efficace de la parole accompagnée de ses circonstances dans la conversion de l'homme* et conformément aux résolutions prises dans le dernier synode de Saumur ainsy qu'il appert par son acte ci-devant inséré dans le précédent registre folio 54. Lesquelles ont été renouvelées depuis peu au synode tenu à Sorges près d'Angers le 2^e du présent mois dont l'exécution est très particulièrement recommandée par ses actes, ainsi que messieurs les commissaires du même synode nommés pour visiter l'Académie l'on représentée depuis peu de jours dans la compagnie, adressant même aux estudians en théologie sur ce sujet les exhortations nécessaires selon l'intention du synode. La compagnie désirant joindre ses soins dans une affaire de cette importance et seconder les bonnes intentions des compagnies supérieures, faisant exécuter à l'advenir avec toute l'exactitude possible lesdits règlements, a arrêté suivant ce qui a desjà été déclaré auxdits estudians en théologie par messieurs les commissaires du synode que l'on feroit une enquête exacte pour scavoir si entre lesdits estudians il s'en rencontreroit quelqu'un dont les sentimens ne fussent pas purs, ou qui eurent besoin de quelque instruction et que l'on exigeroit de tous ceux qui sont envoyés pour étudier dans notre Académie de souscrire à la condamnation des doctrines qui se trouveront contraires à la parole de Dieu et aux déclarations publiques de nos églises, confession de foy, liturgie, catéchisme, discipline, synodes nationaux, et à l'acte du synode de Saumur cy-dessus mentionné touchant à la Grâce immédiate. Et qu'à l'advenir les estudians en théologie qui auront commancé leurs études en d'autres écoles ou Académies ne seront admis à la proposition, ni insérés dans la matricule, sans avoir auparavant apporté témoignage de leur orthodoxie, ou sans avoir été examinés sur ces opinions là, s'ils avoient étudié près de quelques registres particuliers et fait paroistre qu'ils ne sont point dans les sentimens et opinions cy-dessus exprimées. // De Hautecourt // recteur ». Nous soulignons la phrase qui désigne sans le nommer le pajonisme. (A.M. Saumur, Fonds de l'Académie Protestante, ms I A 4, *Registre du Conseil académique de ceux de la R.P.R. de Saumur*, 23 juin 1683, f. 1).

les recommandations du synode tenu à Sorges quelques jours auparavant, la question se pose de savoir si ce ne sont pas les délégués de l'Académie qui, bien sûr au fait de l'épisode très récent impliquant Papin, ont demandé à ce que le synode renouvelle la condamnation du pajonisme. Dans sa première lettre à Jean Le Clerc, Papin raconte la fin de son séjour saumurois :

Tout ce que j'ay pu obtenir en partant, ç'a été un acte du Conseil académique, qui déclare que la cause pour laquelle on me refuse un témoignage, c'est parce que j'ay confessé que j'étois indéterminé sur la matière de l'opération immédiate du S[aint] Esp[rit] dans le cœur de l'homme.¹

Il essaie coûte que coûte d'obtenir une attestation de l'achèvement de son cursus et il ne l'obtient finalement que grâce à son protecteur saumurois :

Encore ne m'auroit-on pas accordé cet acte, sans Mr Cappel, de qui j'ay autant de sujet de me louer que j'en ai de me plaindre des autres.²

Ce détail, qui date donc de la période protestante, est crucial car il permet de faire confiance au Papin catholique dans le récit de cet épisode établi quelques mois après sa conversion. Prévu pour figurer dans l'ouvrage qui justifie son passage au catholicisme, ce texte a finalement été écarté et est demeuré inédit. Papin y révèle le véritable bras de fer qui s'est déroulé avec le conseil académique. Les tentatives de conciliation tentées par le proposant furent longues et difficiles. Le récit de l'épisode commence ainsi :

Pour porter la soumission aussi loin qu'il m'étoit possible, j'offris de souscrire à l'acte du synode d'Anjou, pourvu qu'il me fut permis de prendre mes suretés afin que ma Province ne put m'accuser d'être tombé dans une innovation, je déclarai que je signerois de cette manière et avec cete clause : *Je souscris sans déroger néanmoins à la doctrine commune de nos Églises, telle qu'elle est couchée dans les déclarations publiques de notre foy, et dans les décisions du synode de Dordrecht.* Et je présentai cet offre par écrit au conseil académique qui après avoir délibéré dessus, ne voulut pas le recevoir. [*sic*]³

Habile, Papin commence par retourner l'accusation d'innovation doctrinale contre le conseil académique, puis se place sous la protection du synode de Dordrecht, mais cette caution ne suffit pas à ses examinateurs. Devant ce premier échec, il ne renonce pas et offre un deuxième texte :

Je fis donc encore une autre proposition à l'Académie de Saumur, et je la luy donnai par écrit : qui étoit ; que je souscrivois absolument et sans clause à son formulaire sur la grâce immédiate, pourvu que ce formulaire même certifiât que la grâce immédiate dont il s'agissoit n'étoit aucune de ces quatre choses. 1° que ce n'étoit pas la grace immédiate des arminiens, [...] 2° que ce n'étoit pas non plus la grace immédiate de Flacius Illyricus [...] 3° que ce n'étoit point quelque revelation immédiate ; ni quelque esprit particulier, pareil à ceux dont les enthousiastes et les phanatiques se vantent. 4° Et enfin, que ce n'étoit point cette impulsion brute, ni ce mouvement aveugle que le synode de Dordrecht rejette avec raison.⁴

Mais la minutie théologique du précautionneux Papin s'avère inutile :

L'Académie me répond qu'elle rejette avec moy ces quatre choses et qu'il n'est pas nécessaire de l'exprimer dans son acte ; j'insiste, et j'en demande du moins un certificat à

¹ 19 février 1684, Papin à Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 126.

² *Id.*

³ U.P.R., 1234, cahier I, f. 26.

⁴ *Ibid.*, f. 27.

part, ou ce qui est la même chose, un acte qui fasse foy, qu'en souscrivant au sentiment de l'Académie, j'ay déclaré que je ne voulois pas favoriser aucune de ces quatre opinions. On me refuse encore cet acte, et l'on trouve mauvais que je ne veuille pas me contenter de l'assurance qu'on me donne de bouche.¹

Papin révèle que ce refus n'est toutefois pas largement partagé au sein du conseil académique, malheureusement sans révéler les noms de ceux qui lui étaient favorables :

On se formalise de ce que je ne me repose pas sur le discernement de trois ou quatre ministres ensemble, qui toujours combattus par deux ou trois autres membres de leur corps, ne l'emportoient jamais que d'une ou de deux voix contre moy. On se pique de ce qu'il semble que j'aye peur qu'en suivant l'Académie et le synode de la province, je ne me jette dans quelqu'une de ces quatre erreurs, et que je n'y vois pas de milieu. [...] On me déclare enfin pour la dernière fois, que si je veux souscrire purement et simplement à l'acte du synode, je remporterai de l'Académie un témoignage avantageux. Mais qu'autrement, elle a résolu de ne m'en donner point.²

Finalement, le proposant abandonne la partie mais réclame que son abdication soit enregistrée :

Je consens à ce refus et j'en demande l'acte : c'est-à-dire que je demande un acte qui fasse foy de la cause pour laquelle on ne veut pas me donner un témoignage dans les formes. Il me sembloit que cela ne souffroit aucune difficulté, puisque supposé que je fusse dans le tort, je demandois des armes contre moy. Ce pendant il fallut encore laisser délibérer la Compagnie sur cette nouvelle demande pendant deux heures, tant on trouvoit difficile de confesser ingénument pour quelle raison l'on me refusoit un témoignage.³

Même si le Papin catholique est l'auteur de ce récit, l'indignation qui transparait derrière ces lignes fut également ressentie par le Papin protestant. Nous verrons d'ailleurs que cet épisode est sans nul doute à l'origine du principal texte du Papin réformé. Finalement, ce dernier obtient que son échec soit enregistré :

On l'écrivit, enfin, le plus court qu'il fut possible. On voulut n'y faire aucune mention de toutes les conditions sous lesquelles j'avois offert de signer, ni de toutes les déclarations de mes sentimens que j'avois données par écrit. On exprimoit simplement, que, *le Conseil académique m'ayant demandé si je souscrivois purement et simplement à l'acte du synode d'Anjou de 1677, j'avois refusé de le faire et de m'assujettir à cet ordre dudit conseil académique, qui pour cette raison, m'avoit déclaré qu'il ne me donneroit point de témoignage.*⁴

Cet acte figure effectivement dans les registres de l'Académie⁵. Néanmoins, les déboires de Papin ne s'arrêtent pas avec cet enregistrement. En effet, l'obtention de la copie est l'occasion d'une dernière péripétie :

¹ *Ibid.* f. 28.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, f. 28-29.

⁵ « Le sieur Papin étudiant en théologie s'estant présenté dans la compagnie pour avoir ses témoignages, il a esté arrêté que suivant l'acte du synode de notre province de 1677, et la conduite constante du conseil académique depuis le règlement dudit synode, on s'informerait de lui s'il vouloit souscrire purement et simplement audit acte qui déclare que Dieu dans la conversion de l'homme n'agit pas seulement par la prédication extérieure de l'Évangile et les autres circonstances qui l'accompagnent, mais déploie encore au-dedans de nous une efficace particulière et immédiate de son esprit distincte de la parole et de toutes les circonstances qui l'accompagnent pour illuminer l'entendement et fléchir la volonté à l'obéissance de Dieu et de Notre Seigneur Jésus Christ, et condamne entièrement toutes les opinions qui y sont contraires comme opposées à la parole de Dieu, à notre confession de foy, et aux autres déclarations publiques de nos églises. Ce que ledit Papin ayant refusé de faire et de s'assujettir à cet ordre introduit pour de bonnes et de sages raisons, et que nous avons heureusement suivy à l'égard de tous nos autres proposans depuis ledit arrêté. Il a esté résolu de ne lui point donner de témoignage. Et

On me lit l'acte, je me plains de sa brièveté et de ses omissions que l'on y fait ; cependant, je veux bien le recevoir tel qu'il est, puisqu'on ne veut pas en dire davantage : mais quand je pense que l'on va me le donner, on me demande ce que j'en veux faire, on prétend que c'est assez qu'il demeure sur le livre de l'Académie. Croiriez-vous bien qu'il fallut encore se retirer et laisser examiner de nouveau si l'on étoit obligé de m'en donner copie ; tant on étoit convaincu qu'elle me tiendrait lieu du témoignage le plus avantageux. C'est pourtant un fait dont les deux professeurs en théologie, M. de Prés et M. de Hautecour pourront vous rendre témoignage quand il leur plaira.¹

Il révèle les raisons de cette réticence. Le conseil craint que les exigences de ce proposant procédurier ne lui vaille à l'avenir de fâcheuses retombées :

Ils pourront vous dire même que dans l'appréhension où ils étoient que je n'allasse former des plaintes contre eux au premier synode et y produire cette pièce, ils ne vouloient pas me la donner, mais qu'ils y furent comme forcé par la fermeté d'un des membres de leur compagnie, qui leur dit que s'il commettoit une injustice aussi criante, il n'oseroit pas prier Dieu de tout le reste du jour. On me la donna donc enfin, signée du Recteur, qui étoit M. de Hautecourt.²

Le membre du conseil qui menace ses collègues est Jacques Cappel, que Papin présente à Le Clerc comme son protecteur lors de cet épisode³.

Ce long récit permet deux observations, la première concernant le perdant, la seconde relative aux vainqueurs de la confrontation. D'abord, Papin est réellement déterminé à quitter l'Académie ligérienne avec un acte attestant la fin de ses études mais exempt de toute condamnation du pajonisme, même dissimulée. Bien qu'il ait écrit ce récit après sa conversion, il ne manque pas de préciser le détail des deux actes qu'il a proposés au conseil. Devenu catholique, cette précision a pour objectif d'illustrer la tyrannie des institutions réformées. Ensuite, les tergiversations du conseil attestent l'extrême embarras des autorités saumuroises avec la question pajoniste. D'ailleurs, si Papin ne cite jamais son oncle dans ce récit, c'est par fidélité aux discussions de l'époque : le nom de Pajon n'a vraisemblablement jamais été prononcé, pas plus que dans les actes synodaux qui condamnent ses théories en 1677-1678⁴. Jusqu'à sa mort, bien qu'il ait toujours été celui dont on visait les idées, jamais il n'aura été désigné nommément. Enfin, à la lecture de ce récit, on comprend l'importance de la copie de cet acte aux yeux de Papin, ce qui explique qu'en 1723, plus de dix ans après sa mort, sa veuve le retrouve dans ses papiers⁵.

Le passage de Papin par l'institution saumuroise constitue l'ultime étape de son cursus académique, qui se solde donc par un échec. Son pajonisme l'empêche d'obtenir le témoignage honorable sanctionnant la fin de ces études et qui lui aurait permis de recevoir une Église de la part d'un synode provincial. La situation tout à fait particulière du protestantisme en cette fin

cette déclaration ayant été faite au dit sieur Papin, il a demandé que l'acte de la présente résolution fut inséré sur ce livre de l'Académie, et que l'on luy en décernast copie ce que la compagnie a promis de luy accorder en temps et lieu, et sur les instances que dès à présent il pust avoir copie dudit acte. Elle luy a été délivrée. » (B.M. Saumur, *Registre du Conseil...*, *op. cit.*, ms I A 4, f. 6, le 10 septembre [1683]).

¹ U.P.R., 1234, cahier I, f. 29.

² *Id.*

³ Voir *supra*, p. 97.

⁴ Voir *supra*, p. 70-75.

⁵ La copie préservée par le Blésois puis sa veuve concorde parfaitement avec le texte original (voir Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxij-lxxij).

de XVII^e siècle explique cet échec : alors qu'il incarne l'identité novatrice éclosée à Saumur même, Papin fait face au sursaut orthodoxe d'une partie des calvinistes français. Son cas illustre ainsi parfaitement ce que, dans la première lettre qu'il lui adresse, Jean Le Clerc appelle « l'inquisition de Saumur »¹. Cette réaction l'atteint au cœur de ses convictions et il considère l'exigence de condamner le pajonisme comme infondée, puisque les questions de doctrine ne pouvaient être tranchées que par un synode national conformément à la discipline des Églises réformées de France².

Commencées à Genève en 1676, poursuivies à Orléans de 1679 à 1682, et (in)achevées à Saumur en 1683, les études de Papin – mis à part leur épilogue – apparaissent comme classiques pour un futur pasteur³. L'échec final est lié à son identité théologique. Toutefois, il n'aurait pas vu son parcours se résoudre ainsi moins de dix ans auparavant. Même si, comme le souligne Jean-Paul Pittion, la formation reçue au cours de ces années d'études permettait de constituer un corps pastoral aux références communes et partagées, tant au plan théologique qu'intellectuel⁴, il convient de souligner l'originalité de la trajectoire de Papin, que viendraient confirmer d'autres exemples⁵ : le contexte extra-académique (familial et pastoral⁶) peut orienter une carrière et influencer une sensibilité théologique : l'affirmation par Papin de son identité pajoniste devant l'institution saumuroise l'illustre parfaitement. Par leurs manuscrits et leurs correspondances, Pajon et ses disciples attestent le réel dynamisme de l'innovation salmuriennne dans les années qui précèdent la révocation, le cas de Papin montrant même le dialogue qui s'établit entre Saumurois radicaux et post-cartésien : la *Conférence...* de 1683 a permis de commencer à mettre en évidence cette particularité dont nous allons continuer l'analyse à partir de la correspondance.

III. LA CORRESPONDANCE DES ANNÉES ESTUDIANTINES : UN SAUMUROIS POST-CARTÉSIEN

L'École de Saumur innove en trois domaines fondamentaux : la critique biblique, la théorie du péché et la théologie de la grâce⁷. Si le deuxième est intimement lié au troisième, ce dernier est en soi un champ autonome exploré par plusieurs générations de théologiens, parmi lesquels Papin. Le fait qu'il soit contemporain de la diffusion du rationalisme moderne constitue toute son originalité : la correspondance de ses années de formation permet d'observer sous sa plume la jonction entre certains thèmes théologiques réformés à la mode de l'École de Saumur et les idées nouvelles de Descartes, de Malebranche et de Spinoza. Pour

¹ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 135.

² Isaac D'HUISSEAU, *La discipline des Églises réformées de France*, Genève-Saumur, René Péan et Jean Lesnier, 1666, chap.VIII, art. 10, p. 133.

³ Voir Jean-Paul PITTION, « Les Académies réformées... », art. cit.

⁴ *Ibid.*, p.198-199.

⁵ Nous pensons bien sûr aux cas connus via notre corpus de sources : Jacques Lenfant, Jean-Frédéric Ostervald pour ne citer qu'eux. Nul doute que leur séjour orléanais respectif joua un rôle dans la suite de leur parcours.

⁶ Qui ne fait parfois qu'un (le binôme Pajon-Papin) ou qui est parfois distinct (le binôme Testard-Pajon, ce dernier ne devenant membre de la famille de son ancien mentor que de manière posthume – voir *infra*, p. 173).

⁷ Pour toutes ces questions, on se reportera aux études de François Laplanche, notamment *Orthodoxie et prédication*, *op. cit.*, *L'évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, et *L'Écriture, le sacré, l'Histoire*, *op. cit.*

saisir au mieux ce mouvement dans l'esprit de Papin, nous commencerons par établir sa généalogie théologique pour ensuite montrer comment celle-ci s'articule avec certaines idées post-cartésiennes, comme la *Conférence avec M. de P.* a déjà permis de l'entrevoir. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, posons les jalons nécessaires concernant deux éléments fondamentaux de la dogmatique réformée qui traversent la biographie intellectuelle de Papin et dont l'importance apparaît dans le titre de son second livre paru en 1687 : *Essais de théologie sur la providence et la grâce*. Bien que notre objectif ne soit pas, rappelons-le, d'évaluer le degré d'orthodoxie des idées défendues par Papin¹, comprendre ces dernières implique de connaître ce qui est alors considéré comme l'orthodoxie afin de les situer sur la cartographie de la théologie réformée.

La providence désigne « l'activité permanente et universelle de Dieu dans le monde »² et les théologiens chrétiens la subdivisent en trois actions complémentaires³ : la préservation (*conservatio*), le concours (*concursus*) et le gouvernement (*gubernatio*)⁴. Calvin utilise l'expression « providence générale » ou « universelle » pour désigner la première et « providence spéciale » ou « particulière » pour les deux dernières⁵. Il expose ainsi ce qu'est la *conservatio* : « Premièrement, il y a une opération universelle, par laquelle il conduit toutes créatures, selon la condition et propriété qu'il leur a donnée à chacune en les formant. Ceste conduite n'est sinon ce que nous appelons l'ordre de nature »⁶. Cette conservation est « en réalité la fonction majeure de l'omniprésence divine »⁷. Il s'agit d'une création continuée⁸ puisque « Dieu seul est une cause *secundum esse*, c'est-à-dire capable de donner l'existence absolument. [...] L'*esse* des créatures doit donc être continuellement influée par Dieu. [...] Non seulement les créatures dépendent continuellement du Créateur pour exister, mais, pense-t-on généralement, elles en dépendent aussi pour agir »⁹ : il s'agit là de la deuxième

¹ Sur la multiplicité des positions théologiques dès l'ère des réformateurs, voir l'article déjà cité de Richard Muller (« Calvin and the Calvinists » I & II, notamment II, p. 136).

² François WENDEL, *Calvin. Sources et...*, op. cit., p. 132.

³ Par exemple chez Calvin, cette tripartition est clairement affirmée dans le chapitre consacré à la providence de son *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins* : « Pour exprimer encor plus facilement, que cela veut dire : je dis que nous avons à considérer, que Dieu besongne en trois sortes, quant au gouvernement du monde » (Jean CALVIN, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz*, Genève, Jean Girard, 1547, p. 74).

⁴ Heinrich HEPPE, *Reformed Dogmatics*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2007, p. 256.

⁵ Voir Richard STAUFFER, *Dieu, la Création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Bern, Frankfurt/M., Las Vegas, 1978, p. 264, et 281, n. 4 sur l'indistinction entre concours et gouvernement chez Calvin.

⁶ Jean CALVIN, *Contre la secte...*, op. cit., p. 74. Dans un sermon sur Ezechiel, Calvin précise sa définition de cet « ordre de la nature » : « Par cela nous sommes enseignez de ne point estimer (comme nous avons de costume) que l'ordre de nature est une chose qui ne despend point du conseil et de la volonté de Dieu. Mais tout au contraire, si nous voulons bien juger que c'est de tous les moyens inferieurs que nous contemplons, comme de pluye, de vent, de beau temps, de froid, de bonne saison, et de tout le reste, que nous congnoissons que Dieu besongne en toutes sortes afin d'estre congneu, qu'il n'a point seulement esté createur pour une minute de temps pour dire : « Voilà les choses mysés en estat, qu'elles suyvent leur train comme elles voudront », mais sçachons qu'il conduit tout et qu'il a sa main estendue, afin de maintenir ce qu'il a une fois dressé et estably. Voilà donc comme il nous faut contempler en l'ordre de nature la providence de Dieu et congnoistre sa grace la quelle ne default jamais là où il la veult inspirer. » (Jean CALVIN, « Sermon du 31 janvier 1554 [165] », in *Sermons sur Ezechiel, Supplementa Calviniana*, X., 1/3, éd. par E.A. DE BOER, Genève, Droz, 2006, p. 53).

⁷ Johannes A. VAN RULER, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leiden, Brill, 1995, p. 266.

⁸ Heinrich HEPPE, *Reformed dogmatics*, op. cit., p. 257 et voir également Johannes A. VAN RULER, *The Crisis of...*, op. cit., p. 267.

⁹ Jean-Luc SOLÈRE, « Création continue, concours divin et théodicée dans le débat Bayle-Jacquelot-Leibniz », in Christian LEDUC, Paul RATEAU, Jean-Luc SOLÈRE (dir.), *Leibniz et Bayle : Confrontation et Dialogue*, à paraître,

facette de la providence, le concours¹. Jean Luc Solère explicite ainsi cette notion : « Une cause seconde ne pourrait rien faire si la Cause première n'agissait de concert avec elle pour qu'elle produise ses effets naturels »². Dans la scolastique réformée, le concours est majoritairement compris comme une prémotion (ou prédétermination) physique³. Cette notion caractérise « la divine intervention permettant à la volonté humaine de passer de l'acte premier, soit la simple puissance, à l'acte second, soit l'action même »⁴. Gisbert Voet, figure de l'orthodoxie réformée, explique ainsi qu'en la prémotion physique se distingue le *precursus* (la prémotion qui réveille la puissance existant par Dieu dans la créature) et le *concursus* (l'accompagnement et l'effectuation de l'action par Dieu comme cause première)⁵. Cette combinaison où l'intervention divine prime sur la décision de l'homme assure la toute puissance du Créateur sur ses créatures. Précisons de plus que chez Calvin, le concours implique la prescience divine⁶, que le réformateur ne confond pas avec la providence en tant que telle, puisqu'« il s'en suivrait que Dieu serait uniquement *spectateur* et non *acteur* de l'histoire »⁷. Enfin, le troisième aspect de la providence, le gouvernement, est ce par quoi Dieu conduit ses créatures à la fin qu'il leur a assignée⁸. La providence spéciale est ainsi « la manifestation de la puissance et la justice »⁹ de Dieu.

Le second pôle du titre de l'ouvrage de Papin paru en 1687 est « la grâce ». Il s'agit de « l'essence même de la sollicitude divine envers l'homme »¹⁰, le « don fait à l'homme déchu de pouvoir se relever de sa chute »¹¹. Dieu manifeste Sa grâce dans la prédestination¹, qui « peut

version en ligne : https://www2.bc.edu/jeanluc-solere/docs/PAPERS/Solere%20_Bayle-Jaquelot-Leibniz.pdf, p. 2-3.

¹ Toujours dans le *Contre les libertins* de Calvin, nous lisons : « La seconde espece ou façon, par laquelle Dieu opere en ses creature, est qu'il les fait servir [...] non pas seulement a ceste vertu universelle, dont nous avons parlé [*i.e.* la *conservatio*] : mais à une ordonnance speciale, par laquelle il conduit les choses, selon qu'il voit estre expedient » (Jean CALVIN, *Contre la secte...*, *op. cit.*, p. 75-76).

² Jean-Luc SOLÈRE, « Création continue, concours... », art. cit., p. 3.

³ Johannes A. VAN RULER, *The Crisis of...*, *op. cit.*, p. 278-284 et Aza GOUDRIAAN, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden, Brill, 2006, p. 153-156.

⁴ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, « Fénelon et la notion thomiste de prémotion physique : le thomisme moderne au tribunal du molinisme », *Revue de l'histoire des religions*, 228 (2011/1), p. 40.

⁵ Gisbert VOET, *Disputatio Philosophico-Theologica, continens Quaestiones duas, de Distinctione Attributorum divinarum, et Libertate Voluntatis*, cité in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 121. Voir également la traduction partielle et anglaise de ce texte in Willem J. VAN ASSELT, J. MARTIN BAC et Roelf T. TE VELDE (dir.), *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010, p. 148-152).

⁶ Richard STAUFFER, *Dieu, la Création...*, *op. cit.*, p. 271.

⁷ Marc VIDAL, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 85.

⁸ Heinrich HEPPE, *Reformed dogmatics*, *op. cit.*, p. 262. Dans sa définition des trois facettes de la providence, Calvin écrit au sujet de la troisième : « La troisième espece de l'operation de Dieu, gist et consiste en ce qu'il gouverne ses fideles, vivant et regnant en eux par son saint Esprit. Car entant que nous sommes corrompus par le peché originel, nous sommes comme une terre seche et sterile, qui ne peut produire aucun bon fruit. Car nostre jugement est pervers, nostre volonté est rebelle contre Dieu, encline et adonnée à mal, toute nostre nature vitieuse. Estans telz, non seulement nous n'avons point le pouvoir de nous appliquer à bien : mais qui plus est, nous ne sommes point idoines à concevoir une seule bonne pensée [...]. C'est luy qui fait en nous le vouloir et le parfaire : c'est luy qui nous illumine, pour venir à sa cognoissance [...]. Mais cependant, il nous faut noter, que de nature, nous avons en nous election et volonté. Au reste, d'autant que par le peché l'une et l'autre est depravée ; nostre Seigneur les reforme, et les change de mal en bien. Ce donc que nous sommes propres à discerner, [...] c'est de don naturel. Ce, que nous ne pouvons eslire, desirer, ne faire, que le mal : cela est la corruption du peché. Ce, que nous desirons de bien faire, et avons le pouvoir de l'executer, c'est de la grace supernaturelle de l'esprit, lequel nous regenere en une vie divine. Voila donc comment Dieu besongne ses enfans. C'est qu'en abolissant leur perversité, il les conduit par son Esprit en son obeissance » (Jean CALVIN, *Contre la secte...*, *op. cit.*, p. 81-83).

⁹ Richard STAUFFER, *Dieu, la Création...*, *op. cit.*, p. 273.

¹⁰ « Grâce », *D.C.T.*, p. 499.

¹¹ France ARAGO, *La Volonté*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 5.

être considérée [...] comme une application particulière de la notion plus générale de la providence »² : précisément, cette sollicitude s'exprime dans la « réalité de l'élection »³. Au début du V^e siècle, la « crise pélagienne » voit se fixer l'orthodoxie chrétienne sur la question de la grâce. Augustin systématise « un courant pessimiste » : déchu, l'homme est « absolument incapable de faire son propre salut » et Dieu ne réserve sa grâce, « absolument gratuite » qu'au « petit nombre de ceux qu[']II a prédestinés »⁴. Au contraire, Pélagie soutient que, non atteint ontologiquement par le péché originel, l'homme, sans le secours de la grâce, peut « de son propre mouvement, [...] faire le bien »⁵. Pierre Chaunu résume ainsi l'issue et l'impact de la crise pélagienne : « l'Église avait tranché en faveur d'Augustin⁶, mais, en pratique, c'est Pélagie qui a gagné. Dans la mesure où Augustin maintient que l'homme doit [...] ajouter un geste au *oui* à Dieu [...] seul reste dans le regard de l'homme le geste de l'homme »⁷. La Réforme élimine ce geste maintenu par Augustin. D'une part, avec le *Sola Fide*, Luther et Calvin rendent « à la liberté divine l'initiative du salut »⁸ ; de l'autre, avec le *Sola Gratia*, ce dernier est totalement gratuit⁹. Précisons la position de Calvin : il distingue deux grâces, l'une dite « générale », qui relève de l'ordre de la création et concerne toutes les créatures¹⁰ ; une dite « spéciale » qui relève de l'ordre de la rédemption et concerne les seuls élus. À partir de l'épître aux Romains, centrale pour sa doctrine de la grâce spéciale¹¹, Calvin radicalise la définition augustinienne en affirmant que l'élection, dont il ne fixe pas le caractère supralapsaire ou infralapsaire¹², est d'une part totalement indépendante des œuvres¹ et qu'il s'agit de l'autre

¹ Terme absent de la Bible, comme le souligne Pierre Chaunu, qui dresse l'inventaire des occurrences des verbes destiner/prédestiner dans le Nouveau Testament dans lequel, selon lui, le seul prédestiné est le Christ (voir Pierre CHAUNU, *La liberté*, *op. cit.*, p. 157-160).

² François WENDEL, *Calvin, sources et...*, *op. cit.*, p. 132.

³ Christian LINK, « Election et prédestination », in Martin Ernst HIRZEL et Martin SALMANN (dir.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 165.

⁴ Michel-Yves PERRIN, « La crise pélagienne », in Jean-Robert ARMOGATHE (dir.), *Histoire générale du christianisme. Des origines au XV^e siècle*, *op. cit.*, t. I, p. 458). Pour une approche renouvelée de cet épisode, on se reportera à l'article déjà cité d'Éric Rébillard, « Sociologie de la déviance et orthodoxie. Le cas de la controverse pélagienne sur la grâce ».

⁵ *Id.*

⁶ P. Chaunu de préciser, sur l'interprétation augustinienne devenue l'orthodoxie catholique : « la grâce suffisante pour tous, qui, comme son nom l'indique, n'est pas suffisante, et la grâce efficace pour le petit troupeau » (Pierre CHAUNU, *La liberté*, *op. cit.*, p. 163).

⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁹ Pierre CHAUNU, *La civilisation de...*, *op. cit.*, p. 390.

¹⁰ Olivier MILLET, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Honoré Champion, 1992, p. 573. L'idée est notamment exposée dans l'*Institution de la religion chrétienne* (voir Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, François Perrin, 1566, II, 2, 17, p. 164 et III, 2, 11, p. 360-361 – sauf mention contraire, nous citerons systématiquement cette édition de l'*Institution*). Sur la notion, partagée par les théologiens contemporains de Calvin, de grâce générale comme « grâce qui ne sauve pas », voir J. Mark BEACH, « The Idea of a « General Grace of God » in Some Sixteenth-Century Reformed Theologians other than Calvin », in Jordan J. BALLOR, David S. SYTSA et Jason ZUIDEMA (dir.), *Church and School in Early Modern Protestantism. Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition*, Leiden, Brill, 2013 p. 97-109.

¹¹ Christian LINK, « Election et prédestination », art. cit., p. 169.

¹² Sur cette question complexe, citons Olivier Millet : « L'infralapsarisme et le supralapsarisme envisagent seulement la question de l'ordre logique des décrets divins : il s'agit de savoir si Dieu, quand il élit et rejette de toute éternité les hommes, envisage l'humanité comme déjà créée et tombée (infralapsarisme), ou comme susceptible d'être créée et tombée (supralapsarisme) ; bref, il s'agit de savoir quelle est la place logique du décret d'élection et de reprobation par rapport à celui qui permet, avec la création, la chute d'Adam. Le supralapsarisme envisage tout le plan de la création et du salut comme un moyen d'exalter la gloire de Dieu : il s'agit d'éviter l'idée que l'homme aurait été créé sans fin déterminée ; quant à l'infralapsarisme, il insiste, lui, sur le salut de l'homme comme principal motif de la gloire de Dieu » (Olivier MILLET, « Les Églises réformées », in, Marc VENARD (dir.),

d'une double prédestination : les élus sont sauvés en même temps que les réprouvés sont damnés². La raison de la dualité³ de cette décision échappe totalement à la créature⁴ : tout en affirmant « l'incompréhensibilité du décret de réprobation, [Calvin soutient] que les réprouvés sont condamnés à juste titre et par leur faute, [puisque] toute manifestation de la volonté de Dieu est l'expression même de sa justice »⁵. Christian Link remarque que la double prédestination peut être abordée de deux manières : « le Dieu qui élit » (qui « risque de limiter l'élection à une simple prescience »⁶) ou « l'homme élu » (dont le danger est « d'imposer des

Le temps des confessions, Paris, Desclée, 1992, p. 113). Sur l'indétermination de la question supralapsaire ou infralapsaire chez Calvin, voir Olivier MILLET, *id.* ; Pierre BÜHLER, *Prédestination et providence, op. cit.*, p. 21 ; Philip BENEDICT, « Deux calvinismes », *B.S.H.P.F.*, 151 (2005/1), p. 40-41 ; nous ne suivons donc plus Christian Link, qui affirme que Calvin est supralapsaire). Pierre Chaunu parle quant à lui du « supralapsarisme potentiel de [l'*Institution de la religion chrétienne* dans sa version] de 1560 » (Pierre CHAUNU, *La liberté, op. cit.*, p. 176). Théodore de Bèze est celui qui fixa la thèse du supralapsarisme (voir Olivier MILLET, *id.* ; Alain DUFOUR, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genève, Droz, 2002, p. 37 et 51-52 ; Joel R. BEEKE, « Theodre Beza's Predestination », *Reformation and revival Journal*, 12 (2003/2), p. 69-84). Bien que datée, l'explication de Henri Bois de l'indécision de Calvin sur ce point nous semble éclairante : « Si la pensée et le langage de Calvin oscillent entre le supralapsarisme et l'infralapsarisme, c'est qu'il y a bien une double source au déterminisme de Calvin : une source *métaphysique* – le Dieu infini – d'où résulte que l'homme n'est rien, et d'où résulte une conception inévitablement *supralapsaire*, et une source *psychologique et morale* – l'opposition au pélagianisme catholique, et la constatation de ces données psychologiques : l'habitude, l'hérédité, la solidarité – d'où résulte une conception simplement *infralapsaire*. Il n'est pas étonnant que Calvin ait oscillé entre les deux conceptions, suivant qu'il était placé à un point de vue ou à l'autre. Quand il était placé simplement au point de vue psychologique et moral, l'infralapsarisme lui suffisait. Mais dès qu'il se plaçait à son point de vue spéculatif fondamental, le point de vue infinitiste, il lui fallait le supralapsarisme » (Henri BOIS, « La prédestination de Calvin », *Revue de métaphysique et de morale*, 25 (1918/5-6), p. 671-672, souligné par l'auteur). Lors du synode de Dordrecht, l'infralapsarisme l'emporte même si le supralapsarisme n'est pas condamné (voir John FESKO, « Lapsarian diversity at the Synod of Dort », in Mark JONES, Michael HAYKIN, *Drawn into controversy : reformed theological diversity and debates within seventeenth-century british puritanism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 99-123).

¹ « Il n'y a d'autre fondement de cette élection que la pure bonté de Dieu [...], qui embrasse ceux qu'il lui plaît, sans avoir du tout égard aux œuvres » (cité in Christian LINK, « Election et prédestination », art. cit., p. 172).

² « Nous appelons Prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie » (*ibid.*, cité p. 168, voir également p. 171). Chez Augustin, « seuls les élus sont l'objet d'une décision spéciale qui les retire de la *massa perditionis*, tandis que les réprouvés sont simplement abandonnés par Dieu à la ruine que leurs péchés leur ont fait encourir » (François WENDEL, *Calvin. Sources et... , op. cit.*, p. 213). Pierre Chaunu propose une explication de cette réprobation positive : « Se savoir sauvé est bien, savoir, de toute certitude, ses adversaires damnés, mieux encore. Il faut comprendre ces rudes minoritaires dans une Europe nombreuse et hostile, qui cherchent à s'assurer et à réfuter l'argument très fort du nombre. La réprobation positive, arme, si l'on veut, de la théologie du petit troupeau » (Pierre CHAUNU, *La civilisation de... , op. cit.*, p. 391).

³ Pierre Chaunu parle d'une « pensée farouchement obsédée par le besoin de symétrie » (Pierre CHAUNU, *La liberté, op. cit.*, p. 174).

⁴ « Il ne fallait pas que les choses cachées au conseil secret de Dieu fussent assujetties à la censure de l'homme » (Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, cité in Christian LINK, « Election et prédestination », art. cit., p. 175 ; La question de la prédestination « est par la curiosité des hommes rendue enveloppée et perplexe, et mesme périlleuse, pour ce que l'entendement humain ne se peut refréner ne restreindre, qu'il ne s'égaré en grans destours et s'eslève par trop haut [...]. Premièrement donc qu'il leur souviene que quand ils enquière de la prédestination, ils entrent au sanctuaire de la sagesse divine : auquel si quelcun se fourre et ingère [...] il entrera en un labyrinthe, où il ne trouvera nulle issue. [...] Et que nous n'ayons point honte d'ignorer quelque chose en ceste matière, où il y a quelque ignorance plus docte que le savoir » (Jean CALVIN, *Institution de la... , op. cit.*, III, 21, 1-2, p. 623).

⁵ François WENDEL, *Calvin. Sources et... , op. cit.*, p. 213.

⁶ Dans cette perspective, Christian Link montre l'importance du choix par Calvin d'illustrer sa théorie avec la parabole du potier dans sa version d'Ésaïe (celle de la liberté du potier) et non dans celle de Jérémie, ce qui ouvre la voie à une certaine forme de déterminisme. De même, Willem Van Asselt remarque que d'une manière générale, « la théorie réformée de la prédestination et de la providence était censée impliquer un « fatum stoïcien » » (Willem J. VAN ASSELT, J. MARTIN BAC et Roelf T. TE VELDE (dir.), *Reformed Thought on... , op. cit.*, p. 15).

limites à la grâce en mettant l'accent sur la volonté de l'homme »¹). Au cœur de la providence et de la prédestination se jouent donc le statut de la liberté de l'homme et, intrinsèquement liée à elle, la question du mal dans la création.

L'histoire de l'idée de liberté est complexe et ne saurait être résumée en quelques lignes. Rappelons que « l'épître aux Romains (6, 20-23) dit que les croyants ne sont plus asservis au péché mais que, asservis à la justice, ils sont libérés du péché [et] Augustin déjà avait montré les multiples sens du terme « liberté » qui tantôt signifie « libre arbitre » et tantôt désigne [...] la libération de toute servitude »². La scolastique médiévale approfondit la définition des deux formes de liberté : au sein du libre arbitre, la distinction est faite entre *libertas a coactione* (liberté externe, sans contrainte) et *libertas a necessitate* (liberté interne, sans détermination)³ ; la liberté comme libération se divise entre *libertas a peccato* et *libertas a misera*, qui « montrent les affranchissements successifs qui amènent le chrétien à l'état de grâce en ce monde et à la gloire céleste dans l'autre »⁴. Les deux grands penseurs du rapport entre grâce divine et liberté humaine sont alors Thomas d'Aquin et Jean Dun Scot, qui posent deux conceptions antagonistes. Pour le premier, « la liberté humaine n'est pas liberté d'indifférence. La liberté est avant tout choix. Mais, Thomas ne définit pas le choix comme un simple pouvoir de choisir un bien ou un autre, mais comme un engagement éthique, en vue d'une fin métaphysique, à savoir, le bien »⁵. Le second « définit essentiellement la liberté comme une propriété métaphysique de la volonté, comme sa faculté d'autodétermination, et non comme une qualité acquise au terme d'un progrès éthique »⁶ : la liberté chez Duns Scot est fondamentalement indifférente. Ainsi, « le désaccord entre Scot et Thomas portait sur l'amour de Dieu : devant un bien infini, notre volonté, pour Thomas, est mue à le vouloir nécessairement comme fin dernière ; tandis que pour Scot, elle reste libre de ne pas le vouloir »⁷.

Par une remise en cause fondamentale de la conception de la liberté, la Réforme protestante ramène cette notion et son rapport à la grâce divine au cœur du débat théologique. En effet, Luther⁸ puis Calvin⁹ rompent avec la tradition scolastique et nient la liberté de la créature déchue à participer de quelque manière à la réalisation de son salut : c'est le *Sola Gratia*. Lors du concile de Trente, les pères conciliaires condamnent la position réformée ainsi

¹ Christian LINK, « Election et prédestination », art. cit., p. 176-177.

² François-Xavier PUTALLAZ, « Liberté », in André VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1997, vol. 2, p. 891.

³ Francesco VIOLA, « La liberté humaine entre liberté absolue et déterminisme », *Nova et Vetera*, (1976/2), p. 126.

⁴ Pierre MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert Le Grand*, Paris, J. Vrin, 1966, p. 226.

⁵ Jean-Marc GOGLIN, « La liberté humaine chez Thomas d'Aquin », position de thèse, 2010, [p. 7], version en ligne : http://lem.vjf.cnrs.fr/IMG/pdf/Position_de_these_Jean-Marc_Goclin-2.pdf. (Jean-Marc GOGLIN, *La liberté humaine chez Saint Thomas*, thèse de philosophie sous la dir. d'Olivier BOULNOIS, École Pratique des Hautes Etudes, 2010, 647 p., version en ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00595478>).

⁶ Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de... », art. cit., p. 203.

⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁸ « Le libre arbitre après le péché n'est plus qu'un simple mot, et, en tant qu'il fait ce qui est en lui, il pèche mortellement », Martin LUTHER, [« Quarante thèses de la controverse de Heidelberg », avril 1518], cité in Marc LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 56.

⁹ « [Augustin] confesse que la volonté de l'homme n'est pas libre sans l'Esprit de Dieu, veu qu'elle est sujette à ses concupiscences, lesquelles la tiennent veincue et liée. Item, qu'après que la volonté a esté veincue par le vice auquel elle est tombée, nostre nature a perdu sa liberté. Item, que l'homme en usant mal du franc-arbitre, l'a perdu et s'est perdu soy-mesme. Item, que le franc-arbitre est en captivité et qu'il ne peut rien à bien faire. Item, qu'il ne sera point franc jusques à ce que la grâce de Dieu l'ait affranchy » (Jean CALVIN, *Institution de la...*, op. cit., II, 2, 8, p. 156 et voir Pierre GISEL, *Le Christ de...*, op. cit., p. 46).

que le semi-pélagianisme tout en réaffirmant la nécessité de l'assentiment du libre-arbitre de l'homme pour recevoir la grâce¹ : ce compromis vise à satisfaire dominicains – thomistes et fidèles au pessimisme augustinien – et les jésuites – à l'anthropologie nettement plus optimiste, héritée de l'humanisme. En 1589, Luis de Molina – membre la Compagnie de Jésus – réaffirme la liberté d'indifférence de l'homme et défend la science moyenne de Dieu², qui lui fait soutenir « une collaboration et une harmonie entre deux principes autonomes, la liberté humaine et la (libre) grâce divine »³. Les dominicains « lui reprochent, en accordant une importance démesurée à la liberté de l'arbitre, de se rapprocher dangereusement du pélagianisme ou, au moins, du semi-pélagianisme »⁴. Au sein même du monde réformé, une réaction émerge aux Provinces-Unies durant la première décennie du XVII^e siècle avec Dirk Coornhert et Jacob Arminius. Chargé de réfuter les thèses du premier, le second les embrasse finalement : cette tendance est ainsi connue sous le nom d'arminianisme. Elle s'oppose à l'orthodoxie calviniste – alors représentée aux Provinces-Unies par François Gomar – sur deux points majeurs : rejet de la réprobation positive ; capacité de la créature de résister à la grâce⁵. L'arminianisme soutient donc la liberté de la créature. Pour Richard Muller, alors que le calvinisme est, précisément, une « théologie de la grâce », l'arminianisme est une « théologie de la création »⁶. Entre novembre 1618 et mai 1619, un synode auquel participe la majorité des Églises réformées d'Europe – à l'exception notable de celles de France – est réuni à Dordrecht pour mettre un terme à la controverse qui court depuis plus d'une décennie⁷. Mais au-delà de la condamnation effectivement prononcée des thèses arminiennes, l'assemblée produit un texte normatif, passé à la postérité sous l'intitulé « canons de Dordrecht ». Quatre éléments y sont défendus : le péché originel a totalement corrompu l'humanité ; l'élection est un décret absolu (réaffirmation de la double prédestination) et infralapsaire (sans toutefois que soit condamné le supralapsarisme) ; la grâce est inamissible d'une part et, de l'autre, distinction est faite entre sa suffisance (« la rédemption est suffisante pour sauver tous les hommes ») et son efficacité (« la rédemption n'est efficace que pour les élus »)⁸. L'établissement de ce texte par une assemblée comptant en ses rangs plusieurs représentations d'Églises européennes entraîne

¹ Voir les canons de la 6^e session du Concile sur la grâce, cité in Claude SUTTO, « Les querelles sur la grâce : toute puissance divine et liberté humaine », in Marie-France WAGNER et Pierre Louis VAILLANCOURT (dir.), *De la grâce et des vertus*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 178-179. Cet article offre une synthèse des différentes positions sur la question de la grâce au sein du catholicisme au XVI^e siècle).

² Déjà formulée par Pedro de Fonseca, Molina reprend la théorie de la science moyenne qui fait dépendre le salut non plus de la prédestination mais de la « prévision des mérites » (*ibid.*, p. 169-170).

³ Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de... », art. cit., p. 208.

⁴ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, « Fénelon et la... », art. cit., p. 39.

⁵ Pierre CHAUNU, *La liberté*, *op. cit.*, p. 179 et Keith D. STANGLIN, « Arminius and arminianism : an overview », in Theodoor Marius VAN LEEUWEN, Keith D. STANGLIN, Marijke TOLSMA (dir.), *Arminius, Arminianism and Europe : Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden, Brill, 2009, p. 15.

⁶ Richard Muller a montré, d'abord dans son *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids, Baker Book House, 1991) puis dans l'article « Arminius and the Reformed Tradition » (*Westminster Theological Journal*, 70/1 (2008)) qu'en ses fondations mêmes, la théologie d'Arminius diffère largement de celle fixée par l'orthodoxie calviniste et qu'elle ne peut être considérée comme réformée (voir Keith D. STANGLIN, « Arminius and arminianism... », art. cit., p. 10-12).

⁷ Pour une présentation synthétique du synode de Dordrecht, voir Olivier MILLET, « Les Églises réformées », *op. cit.*, p. 114-116 et Aza GOUDRIAAN et Fred VAN LIEBURG (dir.), *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, Leiden, Brill, 2011, p. X-XII.

⁸ Jean-Robert ARMOGATHE, « Les canons de Dordrecht », in Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 369. Voir également Olivier FATIO (dir.), *Confessions de foi et catéchismes réformés*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 307-346.

une « confessionnalisation orthodoxe interne »¹ au calvinisme : les canons de Dordrecht sont adoptés comme confession de foi à travers l'Europe réformée, y compris par les Églises du royaume de France dès 1620².

Pour conclure cette présentation, il faut enfin s'attarder sur un élément au cœur de la définition de la liberté : la « querelle des facultés »³, entendement (ou intellect) et volonté. Issue de la scolastique, cette question est déterminante. Prolongeant Aristote, saint Thomas défend l'intellectualisme⁴ ; au contraire, s'inspirant d'Anselme⁵, Jean Duns Scot théorise le volontarisme⁶. L'opposition entre ces deux conceptions marque profondément la théologie et la philosophie, au moins jusqu'au XVII^e siècle. Malgré leur négation de la liberté de la créature déchue, Luther et Calvin n'abandonnent pas les grands concepts anthropologiques de volonté et d'entendement⁷. Calvin oscille entre volontarisme et conception moyenne du rapport entre entendement et volonté⁸ et, sur ses traces, l'orthodoxie réformée est divisée : tandis qu'Aza Goudriaan observe un certain consensus lors du synode de Dordrecht pour l'intellectualisme⁹ – alors qu'Arminius est lui-même intellectualiste¹⁰ – les positions de figures majeures de l'orthodoxie réformée revêtent une nette tendance volontariste¹¹. C'est précisément sur cette

¹ Olivier MILLET, « Les Églises réformées », *op. cit.*, p. 115. Sur ce processus à l'œuvre lors des séances du synode, voir l'article de Donald SINNEMA, « The Canons of Dordt : From Judgment on Arminianism to Confessional Standard » (*in* Aza GOUDRIAAN et Fred VAN LIEBURG (dir.), *Revisiting the Synod...*, *op. cit.*, p. 313-333).

² Yves KRUMENACKER, « Les Églises réformées », *in* Marc VENARD (dir.), *L'Âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 420. Pour une synthèse des effets du synode de Dordrecht jusqu'au début du XVIII^e siècle, voir Pierre CHAUNU, *La civilisation de...*, *op. cit.*, p. 392-393.

³ Christian TROTTMANN, « Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes », *in* Joël BIARD et Roshdi RASHED (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 243, p. 253.

⁴ « L'intelligence meut la volonté d'une autre manière que la volonté meut l'intelligence, comme on vient de le dire. Il n'est pas besoin d'aller à l'infini ; mais on s'arrête à l'intelligence, comme étant à l'origine. Car tout mouvement de volonté est nécessairement précédé par une appréhension, alors que toute appréhension n'est pas précédée par un mouvement volontaire » (Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, (I, 82, 4), Paris, Cerf, 1984, t. I, p. 715). Cependant, concernant la liberté humaine en tant que telle, la position de l'Aquinat n'est pas strictement intellectualiste (voir Jean-Marc GOGLIN, « La liberté humaine... », *op. cit.*, [p. 6]).

⁵ « Pour la pensée antique, l'objet intentionnel de la volonté est le bien, que la théologie chrétienne fera consister dans la béatitude, [...] la possession du Souverain Bien qui est Dieu. Or Anselme remplace ce bien finalement « naturel » qu'est la béatitude par la « justice ». La fin assignée à la volonté est désormais la justice qui est la conformité à la volonté de Dieu » (Miklos VETÖ, *La naissance de la volonté*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 51).

⁶ Selon Scot, « la volonté est essentiellement libre puisque absolument spontanée » (France ARAGO, *La Volonté*, *op. cit.*, p. 6). « Scot récuse la domination de l'intelligence sur la volonté qui la ferait tomber sous le genre de la nature, dans l'univers de la nécessité. Contrairement à ce que pensent certains rationalismes, la nécessité n'est pas à considérer comme le maximum de perfection en métaphysique ». Chez Scot, « la liberté traduit une indétermination supérieure à toute nécessité » (Miklos VETÖ, *La naissance de...*, *op. cit.*, p. 57).

⁷ Gilbert VINCENT, *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 30.

⁸ Dans son analyse du mal, Calvin est clairement volontariste puisque c'est la volonté qui est pervertie (voir François WENDEL, *Calvin. Sources et...*, *op. cit.*, p. 135-136 et 140-142). Mais d'un autre côté, son « œuvre homilétique n'accorde aucun intérêt [à la volonté] » et « attribue une place importante [à l'entendement] » (Richard STAUFFER, *Dieu, la Création...*, *op. cit.*, p. 208). Sur la position moyenne de Calvin, voir également Richard MULLER, « Fides and Cognitio in relation to the problem of intellect and will in the theology of Jean Calvin », *in* *The unaccommodated Calvin : studies in the foundation of a theological tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 172, voir également p. 166-168.

⁹ Aza GOUDRIAAN, « The synod of Dort on Arminian Anthropology », *in* Aza GOUDRIAAN et Fred VAN LIEBURG (dir.), *Revisiting the Synod...*, *op. cit.*, p. 86-88).

¹⁰ Richard MULLER, « The priority of the Intellect in the Soteriology of Jacob Arminius », *Westminster Theological Journal*, 55 (1993), p. 55-72.

¹¹ Observons cette question chez cinq théologiens : François Gomar, Gisbert Voet, François Turretini (les références les concernant dans cette note renvoient au livre déjà cité *Reformed thought on Freedom*) Pierre Du Moulin et Pierre Jurieu. Chez Gomar, le libre arbitre est lié à volonté (p. 135), qui choisit ou rejette les différents moyens proposés par l'intellect pour atteindre un but (p. 138). Voet « développe une théorie complexe de la relation entre

question du rapport entre les facultés de l'âme que l'École de Saumur s'oriente de manière nette et pose les bases de sa théologie.

1. Les Saumurois radicaux : la généalogie théologique d'Isaac Papin

L'étude des périodes orléanaise et saumuroise de Papin a commencé à révéler sa filiation doctrinale avec son oncle Claude Pajon. Les Papiers de jeunesse des années 1680-1683 permettent d'observer précisément sous sa plume l'assimilation des différents aspects du pajonisme. Mais pour saisir au mieux la place de Papin dans la théologie réformée du XVII^e siècle, il faut remonter aux années 1610-1620. Car son neveu l'affirme après sa conversion, Pajon n'élabore pas ses théories *ex-nihilo* :

Monsieur Pajon croioit avoir de son côté le synode de Dordrecht, Cameron, Testard, Mestrezat¹, et plusieurs autres anciens ministres.²

Cameron et Testard sont en effet les deux influences majeures reçues par Pajon comme l'a démontré Albert Gootjes³. Ainsi, c'est une véritable généalogie théologique qu'il convient d'établir pour comprendre l'originalité de la pensée de Papin. Éclairons cependant déjà la mention du « synode de Dordrecht ». Au-delà de la question de la grâce, Papin peut également faire ici référence à ce que Louis Cappel appelle la « méthode de Saumur » et qu'il définit ainsi dans une lettre à Théodore Tronchin :

J'apprends que pour condamner Cameron, on nous charge d'erreurs et d'hérésies et on déclame contre la doctrine et la méthode de Saumur. [...] [Cette méthode] est, comme vous savez très bien, tout du long dans les actes du Synode de Dordrecht, en l'explication des docteurs d'Angleterre et de Brême qui n'y ont pas été condamnés pour hérésie pour cela, ni rien de [fait] à l'encontre de leur méthode. [...] Si une raison n'est pas jugée forte, on la laisse, si une autre semble meilleure, on s'en sert.⁴

intellect et volonté dans laquelle la volonté entraîne l'intellect à la détermination finale » (p. 168). La théorie de Turretini offre une plus grande combinaison des deux facultés où, cependant, le « jugement pratique » ne nécessite pas la volonté dans un sens déterministe » (voir p. 190-192, citations p. 192). Ainsi, c'est bien la volonté qui, dans une certaine mesure dans chacun des trois systèmes, a le dernier mot. Appartenant à la même génération que Gomar, Pierre Du Moulin oscille, comme Calvin, entre une conception moyenne et volontariste. Dans *Le bouclier de la foy*, il expose certes l'âme comme composée de deux facultés, entendement et volonté. Mais dès qu'il aborde la question du mal, il s'affirme clairement volontariste : « Comme Dieu est nécessairement bon, et néanmoins très librement et sans contrainte ; aussi le diable et ceux qu'il gouverne absolument sont nécessairement mauvais, et néanmoins ils font mal sans contrainte, et avec pleine liberté. La nécessité ne répugne point à la liberté, mais la contrainte. La nécessité est d'autant plus forte qu'elle est volontaire. Que si l'homme estoit porté au mal par une nécessité forcée et non volontaire, Dieu seroit injuste de le punir » (Pierre DU MOULIN, *Bouclier de la foy, ou défense de la confession des Églises réformées du royaume de France contre les objections du sieur Arnoux jésuite*, Genève, Chouet, 1670, p. 107, sur la conception moyenne, p. 104). Enfin, Jurieu défend exactement la même thèse que son aïeul Du Moulin, notamment dans son *Traité de la nature et de la grâce*, précisément écrit contre Pajon (voir *infra*, p. 412).

¹ Il s'agit de Jean Mestrezat, pasteur de Charenton, et non de son neveu Philippe, dont Papin a suivi les cours à Genève.

² *D.V.*, p. 18.

³ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, chap. II et III.

⁴ 20 mars 1641, Louis Cappel à Théodore Tronchin, in Jean-Paul PITTION, *Intellectual life in...*, *op. cit.*, p. 21. Parlant de l'apport de Cappel à la théologie du second XVII^e siècle, François Laplanche souligne l'importance de son « rationalisme méthodologique » (François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 215 et 640). Dans *L'évidence du Dieu chrétien*, il cite d'ailleurs *La foy fondée sur les Saintes Écritures* de Jean Daillé où ce dernier affirme dès 1634 : il faudra conduire la controverse « en [...] déterminant les choses douteuses par les certaines, éclaircissant les obscures par les évidences, et persuadant celles que l'on rejette comme fausses par la liaison et la dépendance qu'elles sont avec celles qu'on confesse véritables » (Jean DAILLÉ, *La foy fondée sur les Saintes Écritures* [1634], cité in François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 120).

En soulignant la mise en pratique de cette méthode par plusieurs délégations du synode de Dordrecht, l'École de Saumur atteste qu'en la revendiquant, elle entend bien s'inscrire dans l'orthodoxie réformée.

a. *John Cameron : le père fondateur*

François Laplanche a souligné l'importance des théories de Cameron pour « toute histoire de la théologie protestante française du XVII^e siècle »¹, qui devrait « commencer par une étude systématique de son œuvre »². À défaut d'un tel travail³, la trajectoire de Papin impose de s'intéresser à la question de la grâce chez cet Écossais, qui fut professeur de théologie à Saumur entre 1618 et 1620, puis à Montauban où il mourut prématurément en 1625⁴.

Comprendre la conception camerounienne de la grâce nécessite de présenter sa théorie des alliances. Selon Cameron, la relation entre Dieu et l'homme est fondée sur une double alliance : *foedus absolutum* et *foedus hypotheticum*⁵, distinction qui fait l'originalité de sa pensée⁶. Ce *foedus hypotheticum* est triple⁷ : *foedus naturae*, *foedus subserviens* et *foedus gratiae*⁸. Le *foedus naturae* est l'alliance supralapsaire et exprime la justice divine⁹. Passée sans médiateur, elle repose sur l'innocence de l'homme¹⁰. La promesse de cette alliance est celle d'une vie éternelle physique au Paradis¹¹. Le *foedus subserviens* est l'alliance infralapsaire et consiste dans le texte vétérotestamentaire. Cette alliance est passée avec le seul peuple d'Israël¹² par un médiateur humain, Moïse¹³, et condamne le péché originel¹⁴. Elle est dite *subserviens*, c'est-à-dire « au service »¹⁵ de la troisième alliance, car elle permet à l'homme de réaliser sa chute et lui ouvre

¹ François LAPLANCHE, « Antiquité et vérité dans la controverse de Cameron », in Ouzi ELYADA et Jacques LE BRUN (dir.), *Conflits politiques, controverses religieuses. Essais d'histoire européenne aux 16-18e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 131.

² Id. Jacques Solé note quant à lui que Cameron est « un docteur essentiel de la foi calviniste » (Jacques SOLE, *Les origines intellectuelles...*, op. cit., p. 18).

³ Dont d'importants jalons ont été posés par Axel Hilmar Swinne (*John Cameron, Philosoph und Theologe (1579-1625). Bibliographisch-kritische Analyse der Hand und Druckschriften sowie der Cameron-Literatur*, Marburg, N. G. Elwert, 1968, 367 p.), François Laplanche (*L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 194-211 et « Antiquité et vérité... », art. cit.), Richard Muller (« Divine covenants, absolute and conditional : John Cameron and the early orthodox development of reformed covenant theology », *Mid-América Journal of Theology*, 17 (2006), p. 11-56) et Albert Gootjes (*Claude Pajon*, chap II ; « John Cameron (ca. 1579-1625) and the French Universalist Tradition », in Martin KLAUBER (dir.), *The Theology of the French Reformed Churches*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2014, p. 169-196).

⁴ François LAPLANCHE, *Orthodoxie et prédication...*, op. cit., p. 50.

⁵ John CAMERON, *De triplici dei cum homine foedere theses*, thèse I, in *Ta sōzomena sive Opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nunquam hactenus publicata, vel e Gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata*, Genève, Pierre Chouet, 1658, p. 544 (voir également Richard MULLER, « Divine covenants, absolute... », art. cit., p. 29).

⁶ Richard MULLER, « Divine covenants, absolute... », art. cit., p. 50-51. Muller cite plusieurs théologiens n'appartenant pas à l'École de Saumur qui reprennent cette théorie des alliances, dont Cocceius : François Laplanche a cependant souligné l'originalité de cette théorie dans sa version salmuriennne (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 521).

⁷ John CAMERON, *De triplici dei cum homine foedere theses*, thèse VII, in *Ta sōzomena sive...*, op. cit., p. 544.

⁸ Richard MULLER, « Divine covenants, absolute... », art. cit., p. 31.

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

donc la voie au Christ¹. Enfin, le *foedus gratiae* est l'alliance salvatrice², l'expression de la grâce de Dieu et passe par un médiateur, le Christ, Dieu fait homme³. Elle repose sur la rédemption de l'humanité permise par le sacrifice du Christ⁴ et ne nécessite que la foi⁵. La promesse de cette alliance est celle d'une vie éternelle spirituelle au ciel⁶. Le *foedus hypotheticum* dépend du *foedus absolutum*, qui détermine que l'homme doit croire sous peine d'être damné⁷. Ainsi, avec le double *foedus*, Cameron respecte la double prédestination mais en renouvelle l'approche. Surtout, par la diffusion de ses théories auprès de son public étudiantin, il fonde une véritable école théologique au sein de l'Académie de Saumur puisque le triumvirat saumurois – Cappel, Amyraut et Laplace – adopte les idées de leur collègue pour le premier et professeur pour les deux seconds sur la théorie des alliances⁸. Si Moïse Amyraut est souvent considéré dans l'historiographie comme le fondateur de « l'universalisme » ou de la théorie de la « grâce universelle »⁹, Cameron est bien celui qui en élabore toute la structure – d'ailleurs, examinant les « méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la grâce », Pierre Jurieu parle de « l'universalisme de la méthode de Cameron »¹⁰.

Avec le second *foedus*, Cameron développe une autre innovation majeure, l'*Amor Dei*, dont l'homme bénéficie grâce au *foedus hypotheticum*¹¹. Selon lui, cet *Amor Dei* est double : amour antécédent¹² et amour conséquent¹³. Le premier est la source de tout le Bien dans la création et est le fondement du *foedus hypotheticum* ; le second est l'amour accordé par Dieu à ses créatures douées de raison¹⁴. C'est précisément avec sa définition de la raison, qui distingue l'homme des autres créatures de Dieu, que Cameron innove dans le contexte réformé. Parmi les neuf cents pages de ses œuvres, une phrase contient à elle seule les éléments fondamentaux de sa conception de la raison et de ce qu'elle implique sur la nature de la grâce divine :

Si en effet la volonté suit nécessairement le jugement de la raison, j'ajoute qu'elle ne peut pas ne pas le suivre et que rien n'est plus amplement nécessaire à la régénération de

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁸ Voir Albert GOOTJES, « John Cameron (ca....) », art. cit., surtout p. 189-195. Voir également François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 278.

⁹ Sur la terminologie, nous suivons Albert Gootjes qui retient ces expressions contemporaines d'Amyraut, plutôt que la formule « universalisme hypothétique », souvent utilisée par l'historiographie mais également employée, dans le contexte anglican, au sujet de John Preston (voir Albert GOOTJES, « John Cameron (ca....) », art. cit., p. 169-170). Sur les théories d'Amyraut, voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 28-33 et François LAPLANCHE, *Orthodoxie et prédication...*, *op. cit.*, p. 87-107.

¹⁰ Pierre JURIEU, *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686, p. 69.

¹¹ John CAMERON, *De triplici dei cum homine foedere theses*, thèse III, in *Ta sōzomena sive...*, *op. cit.*, p. 544. Voir également Alister E. MCGRATH, *Justia Dei A history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 230.

¹² Cameron écrit « primarium sive antecedentem » (John CAMERON, *De triplici dei...*, thèse III, in *Ta sōzomena sive...*, *op. cit.*, p. 544).

¹³ Cameron écrit « secundarium sive consequentem » (*id.*).

¹⁴ Richard MULLER, « Divine covenants, absolute... », art. cit., p. 34-35.

l'homme que la réformation de ce jugement ou pour mieux dire que la persuasion agisse dans l'esprit.¹

Cameron affirme d'abord la primauté de l'entendement sur la volonté : il défend une anthropologie intellectualiste. François Laplanche explique ainsi l'origine de l'intellectualisme cameronian : « c'est d'abord en Dieu que la volonté suit l'entendement : la puissance du créateur se conforme aux mesures qui déterminent sa sagesse et sa bonté »². Dans l'extrait cité, figurent ensuite deux termes fondamentaux de sa théologie : régénération et persuasion. Pour comprendre parfaitement la théorie cameronianne de la grâce, manque à cet extrait sa conception de la nature du péché. Il s'agit d'une « *aberratio* »³, autrement dit d'une ignorance qui « corrompt les âmes affectées en détournant leurs facultés »⁴. Ainsi, lorsqu'il parle de « régénération de l'homme », Cameron désigne l'action de la grâce, qu'il qualifie le plus souvent de « *persuasio moralis* »⁵. Sa dernière avancée novatrice réside dans la nature de cette action de la grâce divine :

Comme Il agit par la Parole, le cœur de l'homme est mu intérieurement vers la foi et la repentance. [...] Cette force par laquelle le cœur de l'homme est transformé n'est pas *physique* bien qu'il s'agisse d'une force, mais c'est, comme il semble, une force éthique. En effet, cette force est une démonstration, et aucun esprit humain ne peut rejeter une démonstration.⁶

Jusqu'à présent conçue comme physique dans l'orthodoxie réformée⁷, l'action de la grâce devient « éthique »⁸ sous la plume de Cameron. Plus encore, sa conception de l'action de l'Esprit par la présentation de la Parole – autrement dit la prédication de l'Évangile – le conduit à nier l'utilité de l'action immédiate de la grâce sur la volonté⁹ : pour Cameron, l'action immédiate de l'Esprit touche exclusivement l'entendement, pour le rendre réceptif au contenu de la Parole¹⁰. Ainsi, chez lui, la foi ne détruit pas la raison mais elle la présuppose¹¹. Cette idée fonde le rejet de l'enthousiasme chez Cameron¹², théorie ainsi identifiée par Calvin lui-même dans l'*Institution de la religion chrétienne*¹³ et selon laquelle le pécheur reçoit lors de la conversion

¹ John CAMERON, *Johan. Cameronis responsio ad praecedentem viri docti anonymi epistolam*, in *Ta sōzomena sive...*, *op. cit.*, p. 738, nous traduisons.

² François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19. Observons qu'au même moment, dans le *Meletius*, Hugo Grotius « entend montrer que la sagesse humaine et la révélation divine ont une relation éminemment harmonieuse parce que la rationalité est leur trait commun » (Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 57). On perçoit ainsi le fondement intellectualiste que partagent Arminius, Cameron et leurs disciples respectifs.

³ « Peccatum est aberratio » (John CAMERON, *Praelectiones ad. Matth. Cap. XVIII, Vers. 7. De Scandalis*, in *Job. Cameronis in academia salmuriensi ss. Theologiae professoris Praelectiones*, in *Ta sōzomena sive...*, *op. cit.*, p. 102).

⁴ John Cameron cité par Claude Pajon in « Response aux objections... », *op. cit.*, p. 18. Dans ce passage, la référence donnée par Pajon n'est pas claire et nous n'avons pas retrouvé cette citation, qui provient peut-être des *Praelectiones*.

⁵ Rob van DE SCHOOR, *The Irenical Theology of Théophile Brachet de la Milletière (1588-1665)*, Leiden, Brill, 1995, p. 63.

⁶ John CAMERON, *Praelectiones de ecclesia*, cité et traduit en anglais in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 41, version française par nos soins.

⁷ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 42.

⁸ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 229.

⁹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ Walter REX, *Essays on Pierre...*, *op. cit.*, p. 95.

¹² Voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 207.

¹³ Voir Henri MOTTU, « Le témoignage intérieur du Saint-Esprit selon Calvin », in *Actualité de la réforme. Vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450^e anniversaire de la réformation 1536-1986*, Genève, Labor et Fides, p. 153-154.

« une inspiration divine indépendante de l'Écriture »¹ : la dénonciation de l'enthousiasme constitue l'un des traits caractéristiques de l'École de Saumur, comme nous le verrons.

Alors qu'il élabore cette théologie dans le contexte de la controverse arminienne et précisément pour contrer les positions remonstrantes², les idées de Cameron sont perçues par nombre de ses contemporains, du fait de l'intellectualisme de leur auteur, comme semblables à l'anthropologie positive des Arminiens et des Pélagiens³. S'il s'en approche dans la forme, Cameron conserve trois prémisses qui l'empêchent d'en soutenir le fond. D'une part, il maintient la double prédestination (avec le *foedus absolutum*) et l'action immédiate de l'Esprit (sur l'entendement et non la volonté). De l'autre, son intellectualisme est contrebalancé par sa conception de la liberté, point sur lequel il n'innove pas⁴. Il s'inscrit dans la tradition scolastique, à la lointaine origine thomiste, qui conçoit une liberté normative, autrement dit que le seul acte réellement libre est celui qui va vers le bien⁵. Cette forme de liberté implique que si l'homme rejette la grâce – ce dont les arminiens l'estiment capable⁶ – il n'est pas libre puisque rejetant la grâce, il rejette le bien. Dans *l'Institution de la religion chrétienne*, Calvin appliquait déjà l'équation « liberté » égal « bien » égal « nécessité » à Dieu lui-même :

Il est certain que la bonté de Dieu est tellement conjointe avec sa Divinité, qu'il ne luy est pas moins nécessaire d'estre bon, que d'estre Dieu. [...] Or si quelque blasphémateur murmure que Dieu ne merite pas grande louange pour sa bonté, veu qu'il est contreint à icelle garder : la response ne sera-elle pas facile ? C'est que cela advient de sa bonté infinie qu'il ne peut mal faire, et non pas de contrainte violente. Si cela donques n'empesche point la volonté de Dieu, d'estre libre en bien faisant, qu'il est nécessaire qu'il face bien.⁷

Walter Rex résume ainsi l'innovation cameronienne : « Dieu ne sauve pas les hommes aveuglément mais Il illumine et démontre Sa vérité à l'entendement avec une telle force que la volonté y adhère nécessairement »⁸. Cette explication du fonctionnement des facultés de l'âme pensante dans la réception de la grâce divine constitue une psychologie de l'acte de foi⁹. François Laplanche souligne que l'« humanisme » de l'École de Saumur s'origine dans cet intellectualisme de Cameron¹⁰. Les théories du théologien écossais offrent un socle solide qui devient le cœur de l'identité des membres de l'École de Saumur dont les premiers

¹ Michael HEYD, « *Be Sober and Reasonable* » : *the critique of Enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden-New York, Brill, 1995, p. 22.

² François LAPLANCHE, *Orthodoxie et prédication...*, *op. cit.*, p. 50 ; Jean-Paul PITION, *Intellectual life in...*, *op. cit.*, p. 20 ; Richard MULLER, « Divine covenants, absolute... », art. cit., p. 34.

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 107.

⁴ John CAMERON, *De contingentia, in Ta sōzomena sive...*, *op. cit.*, p. 792, notamment la thèse V.

⁵ Willem J. VAN ASSELT, J. MARTIN BAC et Roelf T. TE VELDE (dir.), *Reformed Thought on...*, *op. cit.*, p. 15 et 38-39. Ces auteurs montrent que les théologiens réformés distinguent six types de nécessités : nécessité naturelle ; nécessité physique ; nécessité rationnelle ; nécessité morale ; nécessité immuable ; nécessité infaillible. Seules les deux premières sont incompatibles avec la contingence : les quatre autres sont des « nécessités relatives » dont la conjonction avec la liberté humaine est possible (*ibid.*, p. 39).

⁶ Hubert BOST, « Arminianisme », *E.P.*, p. 44.

⁷ Jean CALVIN, *Institution de la...* *op. cit.*, II, 3, 5, p. 177. F. Wendel note que pour Calvin, « il n'y a en effet de liberté possible que dans la mesure où l'on peut se tourner vers le bien » (François WENDEL, *Calvin et l'humanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 97).

⁸ Walter REX, *Essays on Pierre...*, *op. cit.*, p. 95.

⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19. Ainsi, c'est à notre avis un contre-sens que de dire, à l'instar d'Anna Minerbi Belgrado, que les théologiens « comme Papin, pour rendre inutile l'action immédiate de la grâce, soutiennent que l'intellect « entraîne nécessairement et la volonté et les passions » » (Anna MIBERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 56). Au contraire, si d'un point de vue psychologique, l'intellect domine la volonté, il est par conséquent impossible de soutenir une action immédiate de la grâce sur la volonté.

représentants sont les élèves de Cameron, parmi lesquels figurent Moïse Amyraut¹, Josué de La Place, David Blondel, Jean Daillé², Jean Mestrezat, Samuel Bochart et Paul Testard³. Or, Albert Gootjes a montré la séparation des disciples de Cameron en deux tendances distinctes, l'une modérée – amyraldienne, l'autre radicale.

b. *Paul Testard, le « camerorien radical »*⁴

Si Cameron constitue la référence majeure de Pajon, ce n'est pas auprès de lui qu'il put apprendre ses théories. Son père spirituel est Paul Testard, passé à la postérité pour avoir été le co-accusé de Moïse Amyraut lors du synode d'Alençon de 1637⁵. Né à Blois vers 1596, Testard fait ses études à Saumur, où il est l'élève et le protégé de Cameron, puis à Leyde, où il soutient une thèse sous la direction d'André Rivet en 1622⁶. À son retour dans le royaume, il est reçu pasteur et occupe jusqu'en 1626 la fonction de chapelain du duc de la Trémoille à Thouars⁷, date à laquelle il rejoint l'Église de sa ville natale, où il meurt en 1650. Dans l'histoire de la théologie réformée du XVII^e siècle, il fut très longtemps dans l'ombre d'Amyraut considéré comme un défenseur de second rang de la grâce universelle⁸. Pourtant, le 11 novembre 1636 écrivant à son oncle André Rivet, figure de l'orthodoxie réformée, Jean-Maximilien de Langle évoque les deux théologiens en parlant de « la Doctrine de Saulmur et de Blois »⁹. Les deux hommes étaient donc mis sur un pied d'égalité par leurs contemporains et furent, lors du synode d'Alençon, examinés en binôme pour ce qui leur était reproché en commun, puis séparément concernant leurs idées respectives¹⁰. D'ailleurs, la parution de

¹ Dans son article sur le « rationalisme théologique » d'Amyraut », David Sabeau ignore cet élément fondamental du rationalisme saumurois (David SABEAU, « The Theological Rationalism of Moïse Amyraut », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 55 (1964), p. 204-216).

² Qui, en 1634, formule une parfaite illustration de l'analyse de Walter Rex quant au fait que, pour Cameron et ses successeurs, la foi présuppose la raison : « c'est notre entendement qui reçoit les choses de la foi [...] et qui est amené à les croire par les raisons de vérité qu'il voit en elles » (Jean DAILLÉ, *La foi fondée sur les Saintes Écritures* [1634], cité in François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, op. cit., p. 121).

³ Voir Axel Hilmar SWINNE, *John Cameron, Philosoph...*, op. cit., p. 24 et Daniel BOURCHENIN, *Étude sur les...*, op. cit., p. 469-470.

⁴ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 66.

⁵ Voir « Actes du synode national tenu à Alençon du 27 mai au 29 juillet », in *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques*, éd. par Jean AYMON, La Haye, Charles Delo, 1710, vol. II, chap. XV, art. XII à XXV, p. 571 à 576.

⁶ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 55.

⁷ Ce qu'ignore sa notice de la *France protestante* (voir note suivante). Ce poste est attesté par deux lettres : la première de l'Église de Blois à Charlotte Brabantine de Nassau, duchesse de la Trémoille ; la seconde de Testard lui-même à la duchesse. Les deux lettres sont échangées au mois de janvier 1626, moment où après la mort de son pasteur, l'Église de Blois sollicite Paul Testard (voir « Le Protestantisme à Blois – Cinq lettres concernant cette Église 1562-1698 », *B.S.H.P.F.*, 18 (1869), p. 576-580. La lettre de Testard est désormais conservée aux Archives Nationales, sous la cote 1 AP 679)

⁸ Son traitement dans *La France protestante* illustre parfaitement cet *a priori* : « Testard (Paul), [...] ministre de l'Église protestante de Blois au moins depuis 1626, est surtout connu par le procès qui lui fut intenté devant le synode national d'Alençon [...]. Nous avons longuement parlé ailleurs de cette controverse, dans laquelle Amyraut (voy. ce nom) joua le principal rôle. Nous n'avons plus qu'à faire connaître les ouvrages attribués à Testard » (*F.P.* 9, p. 358).

⁹ 11 novembre 1636, Jean-Maximilien de Langle à André Rivet, in « Correspondance de Jean-Maximilien de Langle, sieur de Baux, pasteur de Rouen », édition en ligne annotée par Jean-Luc Tulot, pagesperso-orange.fr/jeanluc.tulot/Rivet-Langle.pdf, p. 32.

¹⁰ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 69. La source principale concernant l'affaire de la grâce universelle au synode national d'Alençon est, outre les actes du synode précédemment cités, le *Journal sommaire de ce qui s'est passé au synode national d'Alençon commencé le jeudi 28 mai 1637, sur l'affaire de MM. Testard et Amyraut, recueilli chacun jour, par P.D.L.S.D.S.* (texte édité in Philippe CORBIÈRE, « La grande affaire de MM. Amyraut et Testard d'après un

l'*Ἐπιτομή seu synopsis doctrinae de natura et gratia* de Testard en 1633, un an avant le *Brief traité de la prédestination* d'Amyraut, pouvait laisser deviner, puisqu'il s'agit des deux livres à l'origine de leur comparution devant le synode, que Testard n'était pas qu'un simple suiveur d'Amyraut¹. Cependant, la controverse résulte bien de la publication du second ouvrage², dans lequel « le dogme calviniste de la double prédestination [...] est maintenu, mais concilié avec les affirmations scripturaires portant sur l'universalité de la Rédemption et de la vocation du salut. [...] Dieu veut réellement sauver tous les hommes, mais sous la condition de la foi (décret universel et conditionnel) ; d'une volonté absolue, il décide de n'accorder la grâce de la foi qu'aux seuls élus »³.

Albert Gootjes ayant analysé l'originalité de la pensée de Testard à partir de l'*Ἐπιτομή* de 1633, nous prendrons appui sur le dernier ouvrage paru du vivant du pasteur de Blois, *Les véritables sentimens et raisonnemens de Paul Testard, Blésois, touchant la nature et la grâce, proposez à l'examen et au jugement de tous les doctes en un traité de la Bonté, Miséricorde, et Justice de Dieu, etc, et quelques additions*⁴. Ce volume, qui propose une synthèse de ses théories, fut composé alors que Pajon séjournait à Blois auprès de Testard⁵. Remarquons d'abord qu'avec ce livre, ce dernier entend affirmer son orthodoxie : il place en exergue de son volume, sur la page de titre même, une citation de Calvin : « Mais quant à moy je confesse que la Grace de Dieu est universelle, de sorte que j'adjouste qu'il y a cette différence, que tous ne sont pas appelez selon le propos arresté »⁶. Dans son *Traité*, Testard confirme son respect de la double prédestination :

manuscrit des synodes nationaux antérieurs à la révocation de l'Édit de Nantes », *B.S.H.P.F.*, 13 (1864), p. 39-63 : sur l'examen de Testard seul, p. 46).

¹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 78.

² Voir Frans Pieter VAN STAM, *The Controversy Over the Theology of Saumur, 1635-1650. Disrupting Debates Among Huguenots in Complicated Circumstances*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1988, p. 22-23 et 44-45.

³ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 2. Le sens général de la thèse d'Amyraut peut se résumer par ces lignes : « Dieu veut le salut de tous les hommes [...] pourveu qu'ils croyent. S'ils ne croyent point, il ne le veut pas ; cette volonté de rendre la grâce du salut universelle et commune à tous les humains, étant tellement conditionnelle, que, sans l'accomplissement de la condition, elle est entierement inefficaceuse » (Moïse AMYRAUT, *Brief traité de la prédestination et de ses principales dépendances*, Saumur, Jean Lesnier et Isaac Desbordes, 1634, p. 89-90). Sur l'inscription d'Amyraut dans la tradition de l'orthodoxie calviniste, voir l'article de Richard Muller « Beyond Hypothetical Universalism : Moïse Amyraut (1596-1664) on Faith, Reason, and Ethics » (*in* Martin KLAUBER (dir.), *The theology of...*, *op. cit.*, p. 197-216) qui, dans son approche de la question, s'oppose à une ancienne tendance historiographique des XIX^e et XX^e siècles représentée par Moltmann et Armstrong.

⁴ S.l.n.n., 1649, 130 p.

⁵ Voir *infra*, p. 117.

⁶ Cette citation n'est d'ailleurs pas du goût du clan orthodoxe, comme l'atteste une lettre de Guillaume Rivet à son frère André, où une manipulation de Calvin par Testard est dénoncée : « J'ay veu escrit à la main le titre du livre du Sr. Testard et tout ce qu'il met en frontispices. Il y a : *Les véritables sentimens & raisonnement de Paul Testard Blésois, touchant la nature & la grâce ; proposés à l'examen & au jugement de tous les doctes en un traité de la bonté, miséricorde & justice de Dieu &c. Et quelques additions*. Sans doute c'est en ces additions qu'il nous touchera. Il y a au bas de ce frontispice : Calvin liv. de la predest. p. 719. col. r. Mais quand à moy je confesse que la grâce de Dieu est universelle, de sorte que j'adjouste qu'il y a cette difference que tous ne sont pas appelez selon le propos arresté. Or je trouve [...] au traité François publié par [Calvin] in-16, il y a p. 106 : « Or je confesse que la grâce de Dieu est tellement universelle que toutesfois Dieu n'appelle pas à soy tous hommes selon le propos déterminé &c ». Ainsi cet homme met en pont une insigne dépravation du lien mis en pompes, ayant osté les tellement & toutesfois qui en leur lien limitent & restreignent, ce qui autrement est donné pour absolu ». La conclusion du frère de Rivet est sans appel : « Que peut-on espérer de sincère dans l'ouvrage » (s.d. [mi-1649], Guillaume Rivet à André Rivet, *in* « Correspondance de Guillaume Rivet à son frère André Années 1642-1651 », édition en ligne annotée par Jean-Luc Tulot, <http://jeanluc.tulot.pagesperso-orange.fr/Grivetarivet03.pdf>, p. 144).

Dieu [...] convie sa creature pecherresse à salut sous la condition de la foy et de la repentance. [...] Neantmoins Christ n'est pas mort également pour tous hommes [...]. Mais il est mort particulièrement pour ceux qu'il a choisis & esleuz.¹

Au-delà d'une proclamation d'orthodoxie, parfois laborieuse², le *Traitté...* atteste le cameronisme de son auteur, puisque l'ensemble des points fondamentaux des théories de Cameron s'y retrouvent : l'incapacité morale de l'homme à faire le bien dans l'état de péché³ ; la conception universaliste des décrets⁴ ; la primauté de l'entendement sur la volonté associée au *topos* de la liberté nécessaire de l'entendement à suivre le bien⁵.

Étant donné la vocation première de son *Traitté...*, Testard n'y développe pas longuement ce qui fait l'originalité de sa propre conception de la grâce. Il termine d'ailleurs le volume par ces lignes :

Après tout le lecteur peut s'assurer que s'il est besoin d'une troisième partie pour la defence de la Grace particulière de l'élection, l'auteur des deux premières y consacrerait très-volontiers, Dieu aydant, l'employ de sa plume.⁶

C'est précisément sur ce point, l'action du Saint-Esprit dans la conversion⁷, que Testard dépasse Cameron. S'il n'eut pas le temps d'écrire cette suite, un passage du *Traitté...* de 1649 contient toutefois la quintessence de sa théorie :

Cette doctrine retient en la parole de Dieu l'unique fondement sur lequel les Esleuz mesmes peuvent bastir leur foy en Christ. [...] On ne peut pas dire pour refuge que le St Esprit dit à l'esleu immédiatement qu'il est un des particuliers pour lesquels Christ est mort, car ce-la seroit chercher et poser un autre Esprit et un autre fondement et lumière de foy hors la parole, et donner lieu aux pretentions d'enthousiasmes.⁸

¹ Paul TESTARD, *Traité de la bonté, miséricorde et Justice de Dieu Createur Redempteur et Juge envers l'Homme, tant en ses Effects qu'en ses Décrets : Et de l'Intégrité, du Peché, de l'Endurcissement et de la Conversion de l'Homme*, in *Les véritables sentimens...*, *op. cit.*, p. 6 et 21).

² Notamment les derniers chapitres où le pasteur accumule les citations testamentaires et des « Docteurs de la Réformation ».

³ « [...] que l'Aveuglement et la mort és péchez sont de perverses habitudes morales » et « la vérité de la mort morale et spirituelle de l'homme en ses pechez » (Paul TESTARD, *Traité de la...*, in *Les véritables sentimens...*, *op. cit.*, p. 113 et 115. Voir également Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 61).

⁴ « En un mot Christ est mort pour tous hommes, par ce que par sa mort, il a osté les obstacles externes à la Foy en Dieu en tant que Sauveur du péché et au salut, qui procedent de la rigueur et de la justice de Dieu et de l'Alliance de Nature » (Paul TESTARD, *Traité de la...*, in *Les véritables sentimens...*, *op. cit.*, p. 18. Voir également Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 57).

⁵ « Une lumière du Souverain bien que l'homme ne peut rejeter, qui n'illumine pas seulement de nécessité l'entendement, n'informe pas seulement le jugement [...] mais aussi, et convenablement à l'ordre que Dieu a mis en la nature intelligente et raisonnable, force et necessite au bien les volonteiz et les affections, imprimant en la Creature le plus beau trait de l'Image du Createur, qui quoy que tres librement, et parce que très volontairement, veut necessairement le bien. » (Paul TESTARD, *Traité de la...*, in *Les véritables sentimens...*, *op. cit.*, p. 17. Voir également Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 62).

⁶ Paul TESTARD, *Traité de la...*, in *Les véritables sentimens...*, *op. cit.*, p. 123.

⁷ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 54.

⁸ Paul TESTARD, *Traité de la...*, in *Les véritables sentimens...*, *op. cit.*, p. 35-38, nous soulignons. La critique de l'enthousiasme se retrouve également sous la plume d'Amyraut, mais dans une forme moins radicale du fait de sa conception d'une action immédiate de l'Esprit dans la conversion : « Car quand nous disons que c'est l'Esprit de Dieu qui nous illumine, et qui nous rend capable de discerner la Parole de Dieu d'avec les escrits humains, la vraie Église d'avec la fausse, la bonne religion d'avec la mauvaise, ils nous accusent de nous vanter d'avoir un esprit particulier, et peu s'en faut qu'ils ne crient contre nous comme si nous estions des fanatiques. Et neantmoins ceux d'entre nous qui parle[n]t ainsi sont des gens capables de la raison, instruits en la religion, et assés avancés en aage pour pouvoir discerner en eux l'opération de l'Esprit qui leur fait iuger des objets selon la diversité de leurs qualités, d'avec les mouvemens irreguliers et fantastiques des enthousiastes » (Moïse AMYRAUT, *La morale chrestienne à Monsieur de Villarmoul. Suite de la quatrième et dernière Partie*, Saumur, Isaac Desbordes, 1660,

Comme l'a démontré Albert Gootjes, l'originalité de Testard réside précisément dans la négation d'une action immédiate de l'Esprit sur la volonté comme sur l'entendement¹ : le pasteur soutient que l'Esprit agit seulement par la présentation de l'Évangile², position qui transparaît dans cet extrait par l'insistance sur la Parole comme « unique fondement de foy » et la critique de l'enthousiasme, déjà présente chez Cameron et qui devient un leitmotiv des Saumurois. Dès 1633, dans son *Traité de l'Écriture sainte*, Jean Mestrezat écrivait : « Or il faut considérer que le S. Esprit agit en nous, non par enthousiasmes et mouvemens sans cognoissance et sans raison, mais par raisonnement, par motifs et argumens »³.

Pour conclure la présentation de Testard, élargissons notre horizon aux autres Saumurois de sa génération au sujet de la question de la nature supralapsaire ou infralapsaire de l'élection. Sur ce point, l'École de Saumur suit l'infralapsarisme de Dordrecht. Rappelons que l'opposition entre supralapsarisme et infralapsarisme concerne l'ordre des décrets divins d'élection et de réprobation⁴. Testard opte pour la version infralapsaire, puisqu'il écrit, dans la thèse 283 de l'*Ειρημικον*, « l'objet de la prédestination et de la grâce est l'homme pécheur »⁵. Albert Gootjes souligne qu'Amyraut refuse de trancher cette question de l'ordre de ces décrets⁶. Cependant, lorsque dans la *Defense de la doctrine de Calvin sur le sujet de l'élection et de la réprobation*, le professeur saumurois examine cette question du point de vue du réformateur, il note :

La premiere chose que j'ay avec Monsieur du Moulin et Rivet, attribuée à Calvin, est que tout le genre humain avoit esté créé pour l'espérance d'une béatitude éternelle, s'il eut persisté en son intégrité. Et que le premier homme estant decheu, et ayant enveloppé tous ses descendans en une mesme condamnation avec luy, la masse de tout le genre humain est devenue la matiere de l'élection et de la réprobation.⁷

p. 631, voir également *Discours de la souveraineté des roys*, Paris, Louis Vendosme, 1650, p. 165-166 et *Discours sur les songes divins dont il est parlé dans l'Écriture*, Saumur, Isaac Desbordes, 1659, p. 98-99).

¹ Au contraire, Amyraut soutient une action immédiate de la grâce sur la volonté, comme l'atteste par exemple ce passage d'un de ses sermons : « Pourveu que nous croyons que la puissance de Dieu l'emporte également sur les uns et sur les autres. De quelque nature que soit l'opération de la grace de Dieu dessus ces facultés : soit qu'il touche immédiatement la volonté, ou qu'il emmene la volonté prisonniere par la force de l'illumination, qui est en l'intelligence. Soit que la foy se produise par le moyen des raisons et des qualités de l'objet, d'une façon convenable à la nature de nos entendemens » (Moïse AMYRAUT, « II Sermon » in *Sermons sur l'Épître aux Ephésiens*, chap. I. vers. 16.17.18.19. & 20. Prononcez à Charenton par Moïse Amyraut, Pasteur et Professeur en Théologie à Saumur, Charenton, Melchior Mondiere, 1649, p. 110. Voir également Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 91).

² Il défend notamment cette position dans la thèse 44 de l'*Ειρημικον seu synopsis...* (voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 59).

³ Cité in Erich HAASE, *Einführung in die...*, op. cit., p. 195.

⁴ Voir *supra*, p. 103-104.

⁵ « Obiectum Praedestinationis gratiosae est homo peccator » (Paul TESTARD, *Ειρημικον seu synopsis...*, op. cit., thèse 283, p. 242).

⁶ Voir Albert GOOTJES, « John Cameron (ca....) », art. cit., p. 185-186.

⁷ Moïse AMYRAUT, *Defense de la doctrine de Calvin : sur le sujet de l'élection et de la réprobation*, Saumur, Isaac Desbordes, 1644, p. 572. Une lettre de Daillé à Rivet indique que ce diagnostic de l'infralapsarisme du réformateur Genevois ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens calvinistes, puisque le pasteur de Charenton écrit à propos de la première étude d'Amyraut sur la question, parue en latin en 1641 : « Quelques uns leur ont écrit de certaines choses du livre de M. Amyraut de *absoluto reprobationis decreto*, et a ce que j'apprens ce que leur y déplait le plus c'est qu'il n'y a pas suivi l'hypothèse de ceux que l'on appelle supralapsaires » (cité in Frans Pieter VAN STAM, *The Controversy Over...*, op. cit., p. 174, n. 146). Pour revenir au diagnostic d'Amyraut, notons qu'après Rivet et Dumoulin, une autre figure de l'orthodoxie, cette fois-ci genevoise en la personne de François Turretini, défend cette analyse. Gerrit Keizer résume ainsi le point de vue de Turretini sur le sujet : « l'ordre adopté par les supralapsaires n'est pas préférable, parce qu'il est contraire au bon sens, à l'Écriture, à l'opinion de Calvin et aux symboles de l'Église réformée » (Gerrit KEIZER, *François Turretini : sa vie et ses œuvres et le consensus*, Kampen-Lausanne, J.-A. Bos-G. Bridel, 1900, p. 240). Cependant, dans sa description des différentes tendances sur cette

S'il choisit de ne pas trancher la question des décrets, il est néanmoins possible d'admettre qu'en reconnaissant l'infralapsarisme comme étant la véritable position de Calvin, Amyraut aurait plutôt suivi cette explication de l'ordre des décrets divins. Ainsi, l'École de Saumur, si elle se divise en deux courants distincts, trouve un accord sur cette question fondamentale extérieure à l'enseignement de Cameron.

c. Claude Pajon, l'héritier novateur

Claude Pajon, l'oncle de Papin, est né en 1626 et réalise ses études d'abord à l'Académie de Saumur, où il soutint deux thèses, l'une sous la direction d'Amyraut, l'autre sous celle de Louis Cappel. Albert Gootjes a émis l'hypothèse qu'après son séjour ligérien, le jeune Pajon fut l'élève de Paul Testard à Blois, entre 1647 et 1650¹. Basée sur l'évolution théologique de sa pensée, cette supposition est confirmée par les registres de baptêmes de la communauté réformée de Blois où Pajon, qualifié « d'étudiant en théologie », figure en qualité de parrain de Madeleine, sœur aînée de Papin, née le 27 février 1648² : puisqu'il n'y a pas d'Académie à Blois, c'est auprès du pasteur de la ville que le jeune Pajon poursuit ses études. Après les avoir achevées, il exerce quelques années comme pasteur à Romorantin puis est reçu professeur de théologie à l'Académie de Saumur en 1666. Mais l'année précédente, la circulation sous forme manuscrite de son principal traité intitulé *De natura gratiae efficacis ad amicum dissertatio*, dont la première rédaction remonte aux années 1661-1662³, a entraîné une première réaction hostile à ses théories de certains pasteurs : Pajon est ainsi contesté dès sa nomination. Après deux ans de polémique à l'issue desquels il sort pourtant confirmé à son poste par le conseil académique, il décide de quitter l'institution saumuroise et de répondre à l'appel de la communauté d'Orléans⁴, cité où il sert comme pasteur jusqu'à sa mort quelques jours avant la révocation⁵. Jusqu'à la parution de la thèse d'Albert Gootjes, tout en étant identifié comme un radical, Pajon n'est pas précisément situé⁶ sur la carte de la théologie réformée française : « disciple de Saumur » pour Hubert Bost⁷, « indocile héritier du premier Saumur »

question au sein du protestantisme, Turretini distingue supralapsaires, infralapsaires (pour lui les arminiens), universalistes saumurois et un quatrième groupe, auquel le Genevois appartient et qui est celui que l'historiographie qualifie de d'infralapsaires (*ibid.*, p. 237-239)

¹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 51-52. François Laplanche n'a pas identifié cette filiation et voit dans le pajonisme une lecture essentiellement psychologisante de l'amyraldisme (voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 126).

² « Du Jeudy 27 février 1648 Madelaine Papin, fille de M[aitr]e Isaac Papin, Con[seill]er du Roi Receveur g[é]n[ér]al du Domaine du Comté de Bloys et de Madelaine Pajon ses père et mère, a esté pré[sen]tée au baptesme par M[aitr]e Claude Pajon, estudiant en Théologie et Dame Charlotte Papin femme de M[aitr]e Pierre Gousset, S[ieu]r de la Chesnais aussi R[ec]eveu[r] du Dom[ai]ne. Le S[ain]t lavem[en]t lui a esté administré par Mons[ieu]r Arbaud pasteur faisant l'action led[it] Jo[ur]. [signé :] Arbaud pasteur, Papin, Paion, Charlotte Papin » (A.D. Loir-et-Cher, I8).

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 43 et 83.

⁴ *Ibid.*, p. 190-193.

⁵ La correspondance de Papin permet de lever le voile sur les dernières années de la vie de Pajon (voir *infra*, p. 225 et *sq.*).

⁶ Et parfois même mal interprété. Jean Delumeau, dans *Naissance et affirmation de la Réforme*, écrit : « le prédicateur en prêchant provoquait l'action de la grâce ; la volonté de l'homme était pour quelque chose dans l'acte du salut » (voir Jean DELUMEAU *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 231, et avec Thierry WANEGFFELLEN, *id.*, 1998, p. 256). Nous verrons que Pajon respecte l'intellectualisme.

⁷ Hubert BOST, « Apogée et agonie... », *op. cit.*, p. 371.

sous la plume de François Laplanche¹, « dissident » selon Nicolas Piqué², enfin « arminien-cartésien » ou simplement « arminien »³ pour Johnatan Israel⁴.

Albert Gootjes a montré que Pajon développe le cameronisme radical de Testard⁵ et nous le suivrons dans son analyse. Tout comme le théologien écossais et le pasteur blésois, Pajon affirme d'une part la primauté de l'entendement sur la volonté⁶, de l'autre le caractère moral de l'incapacité humaine consécutive au péché originel⁷. Sur ce dernier point, Pajon prolonge la position de Testard en affirmant que le péché n'ôte pas à l'entendement la faculté de raisonnement⁸ et la dépasse en soutenant que l'incapacité de la créature réside dans les idées elles-mêmes⁹ :

Il ne reste donc plus que les pensées où nous puissions loger la corruption de l'homme, et ce qui concerne son âme, soit que ces pensées soient actuelles, ou qu'elles soient habituelles seulement.¹⁰

Pajon entretient ainsi la tradition saumuroise inaugurée par Cameron d'une théologie de la grâce fondée sur une « psychologie des facultés »¹¹. Là encore, c'est dans leur version radicale conçue par Testard que Pajon approfondit les idées de Cameron. Il nie que l'action de l'Esprit dans la conversion soit immédiate :

La même action de Dieu peut être appelée immédiate, et non immédiate [...]. Quand il s'agira des moyens qui peuvent être employez de la part de Dieu comme sont sa parole, ses miracles dans le tems qu'il en faisoit, ses chattimens, ses exemples qu'il nous met devant les yeux, et autres moyens semblables, je dis et je l'ay toujours dit que la Grâce

¹ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le Sacré...*, *op. cit.*, p. 18.

² Nicolas PIQUÉ, « La tolérance et la grâce. Analyse des discours réformés à la veille de la révocation », in Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT (dir.), *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 153.

³ Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested : philosophy, modernity and the emancipation of man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 131.

⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 79. Voir par exemple son *De l'opération de l'Esprit de Dieu et de la conversion de l'homme* : « Or, pour ce qui regarde la volonté, il n'agit pas sur elle immédiatement mais par le moyen de l'entendement qu'il illumine pour lui faire reconnaître la vérité et l'incomparable utilité des enseignements de la parole, n'étant pas possible que l'entendement soit illuminé de cette connaissance, que la volonté ne suive son jugement comme le guide qui luy a été donné pour sa conduite » (cité in Émile André MAILHET, *La théologie protestante au XVII^e siècle : Claude Pajon. Sa vie, son système religieux, ses controverses, d'après des documents entièrement inédits*, Paris, Fischbacher, 1883, p. 102).

⁶ « N'écoutez point icy cette philosophie erronée, qui veut rendre la volonté maistresse de ses actions, sans avoir égard à ce que luy prescrit la raison » (Claude PAJON, *Sermon sur ces mots de la seconde Epistre de Saint Paul écrivant aux Corinth[hiens] chap. 3 v.17, Or le seigneur est cet esprit là : et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Prononcé à Saumur, le Synode y tenant, le troisième de May 1665*, Saumur, Isaac Desbordes, 1666, p. 25) ; « La nature des choses [est] que la volonté dépende de l'entendement et non pas l'entendement de la volonté » (Claude PAJON, *Réponse à la seconde lettre, du 16 octobre 1670*, citée in John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 261). Nous devons l'accès au sermon de Pajon à l'obligeance d'Albert Gootjes.

⁷ « Ainsi l'impuissance de l'homme à se soumettre à la loy de Dieu, n'est pas une impuissance physique [...] ; mais une impuissance morale qui consiste en ses mauvaises habitudes, en ses préjugés, en ses erreurs, en ses fausses pensées, en ses mauvais desseins et en sa malice. » (Claude PAJON, « De la nature du péché originel », cité in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 103).

⁸ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 100-101.

⁹ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰ Claude PAJON, « De la nature... », *op. cit. in ibid.*, p. 102.

¹¹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 101.

n'est pas immédiate à cet égard et que Dieu n'agit pas en nous pour nous convertir sans l'entremise de tels moyens.¹

Albert Gootjes souligne la portée apologétique de cette négation de la grâce immédiate : Pajon affirme souvent dans ses textes que soutenir la grâce immédiate revient à tomber dans les erreurs des enthousiastes², argument qui figurait déjà, sous la plume de Testard, dans l'extrait précédemment cité évoquant sa conception de l'action de l'Esprit. L'élève comme le maître participent ainsi à ce mouvement rationaliste de l'apologétique réformée identifié par François Laplanche³.

Puisqu'il est intellectualiste et considère que le mal réside dans les pensées de l'homme déchu, Pajon innove avec une conception originale de la régénération de l'entendement par l'Esprit dans la conversion⁴. Le point de départ de sa démonstration est le concept de « notions communes ». Désignant « la connaissance naturelle de Dieu et de la loi morale que le péché a obscurcie dès l'enfance »⁵, ce concept doit être historiquement situé pour éviter une erreur d'interprétation. D'origine stoïcienne⁶, les notions communes entrent dans le christianisme par Augustin⁷. Au XVI^e siècle, la connaissance du stoïcisme passe par Sénèque : Calvin, qui commente le *De Clementia*⁸, adopte les notions communes sans les nommer⁹. Ainsi, leur usage est courant dans la théologie réformée du XVII^e siècle, orthodoxe comme salmuriennne, d'autant que cette dernière, dans sa dimension apologétique, recourt à une théologie naturelle nettement influencée par le stoïcisme¹⁰. Pajon affirme quant à lui

¹ 3 novembre 1679, Claude Pajon à Louis Tronchin, citée in John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 188-189.

² Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 107-108.

³ Voir notamment François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., et *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, surtout p. 117-125 et 226-230.

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ Olivier FATIO, « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la révocation », in Roger ZUBER et Laurent THEIS (dir.), *La révocation de...*, *op. cit.*, p. 213-214.

⁶ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 94-97.

⁷ Jacques-Éric ROUSSELIER, « Introduction » à Claude PAJON, *Traité de l'opération de l'Esprit en la conversion de l'homme*, éd. par J.-É. ROUSSELIER, mémoire de théologie, Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, 1984, p. XVII-XVIII).

⁸ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 95.

⁹ Quand, dans *l'Institution de la religion chrétienne*, il écrit : « Nous mettons hors de doute qu'il y a en l'esprit humain, d'une inclination naturelle, quelques sentiments de divinité [...]. Ceux qui aux autres endroits de la vie semblent ne différer guère des bêtes brutes, retiennent néanmoins toujours quelque semence de religion, tellement cette conception universelle a pris racine en tous esprits, et est fichée en tous cœurs. » (Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, I, 3, 3, p. 5). La formule de Calvin est donc celle de « sentiments de divinité », ou « *sensus divinati* » (voir Roger POUIVET, « Épistémologie thomiste et épistémologie réformée », in Sacha BOURGEOIS-GIRONDE, Bruno GNASSOUNOU, Roger POUIVET (dir.), *Analyse et théologie : croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002, p. 126).

¹⁰ Voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 147-148 et 222. Dès la préface de *De la vérité de la religion chrétienne*, Duplessis-Mornay écrit ainsi : « Aux hommes donq nous produirons le tesmoignage des hommes, les choses que chacun lit en sa nature, et en son ame, dès qu'il la veut ouvrir, les choses, soit qu'il y pense ou qu'il n'y pense pas, qui y sont escrites, et qu'il n'en sçauroit effacer quand il voudroit. Ce sont ces communes notions, ou conceptions, qu'on appelle ; une apprehension de Divinite, une conscience du mal, un désir d'immortalité, un souhait de félicité, etc. qui sont icy bas, et en l'homme seul, et en tout homme, sans lesquelles l'homme n'est plus homme » (Philippe DUPLESSIS-MORNAY, *De la vérité de la religion chrétienne, contre les athées, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes et autres infideles*, Paris, Jean Richer, 1585 [1581], [n. p., p. 10 de la préface]). Dans la *Morale chrétienne*, Amyraut commence son chapitre « De ce que la nature pouvoit enseigner de Dieu au commencement ; et des devoirs de piété que l'homme estoit tenu de luy rendre » par ces mots : « Cette notion commune qu'il y a un Dieu, est une chose presupposée dans cette première partie de la Morale. Car si l'homme fust demeuré en son intégrité, la Nature le luy eust enseigné si clairement, qu'il n'en eust jamais peu naistre la moindre doute en son ame » (Moïse AMYRAUT, *La morale chrétienne...*, *op. cit.*, vol. I, p. 249, voir

s'inspirer de Cameron et Testard lorsqu'il les convoque non dans une démarche apologétique mais bien systématique¹. Un extrait de son *Traité de l'opération de Dieu en la conversion de l'homme* illustre parfaitement leur fonction :

Si donc la volonté est nécessitée par le syllogisme pratique, à suivre le bien, pourquoi l'entendement ne lessera-t-il pas par un syllogisme théorique à suivre le vrai ? La difficulté est de luy mettre ce syllogisme ou théorique ou pratique dans l'âme, en telle sorte qu'il voye la vérité des prémisses, mais je dis que ces prémisses sont ou des notions communes dont personne ne peut douter, ou des propositions qui sont appuyées sur des notions communes, et qui se peuvent prouver invinciblement par des notions communes, de sorte que pourveu que le Saint Esprit nous en mette la démonstration dans l'âme (ce qu'il ne fait point par une action immédiate, sans le ministère de la Parole), il faut nécessairement que nous y acquiescions.²

C'est donc dans la Parole que Pajon identifie l'action de l'Esprit, comme il l'affirme dans une lettre à Louis Tronchin :

La question ne tombe pas proprement sur les termes d'immédiat [...], que je n'ay jamais absolument rejezzé, mais sur la distinction que l'on prétend mettre entre l'action de Dieu, et celle de la Parole dans notre conversion, que je prétens être la même action.³

Comme l'explique Albert Gootjes, Pajon pose l'équivalence entre le *locus de fide* et le *locus de Scriptura*⁴. Dès lors, la grâce tient en une seule fonction :

L'économie du Saint Esprit dans notre conversion consiste à réveiller le sentiment de ces notions communes, et à présenter en mesme temps de telle manière à nos âmes, les dogmes de l'Évangile et les raisons qui les prouvent, ce qui se fait par l'idée qu'il en forme dans nos entendements, médiatement tant par la Parole que par les autres objets de la Parole sagement dispensés ensemble, que la liaison et la connexion que ces vérités chrétiennes ont avec les notions communes, se face voir nécessairement à nous, en sorte que nous ne puissions rejeter la vérité chrétienne, sans rejeter en même temps ces notions communes.⁵

Le « chaînon manquant »⁶ de cette démonstration tient dans les moyens de s'assurer de la divinité de l'Écriture. Sur ce point, et comme avec les « notions communes », Pajon s'inscrit dans l'orthodoxie réformée « en invoquant les marques classiques de la divinité de l'Écriture »⁷. Ainsi, pour Pajon, l'action de l'Esprit passe donc par la réception de la Parole : dans son

également Moïse AMYRAUT, *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, Saumur, Claude Girard et Daniel de l'Erpinière, 1631, p. 12).

¹ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 111.

² Claude PAJON, *Traité de l'opération de Dieu en la conversion de l'homme*, § 20, cité in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 111-112.

³ 3 novembre 1679, Claude Pajon à Louis Tronchin, citée in John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 188.

⁴ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 108. De son côté, François Laplanche souligne que Pajon « fera un pas de plus, en se demandant s'il ne vaut pas mieux unifier l'action divine, au lieu de garder côte à côte une illumination demeurant somme toute assez mystérieuse, et l'opération de la Parole de Dieu agissant sur l'entendement humain » (François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 229-230. De même, dans *L'Écriture, le sacré, l'Histoire*, il observe que Pajon se demande « si la lumière du Saint Esprit et la clarté des raisons de croire ne seraient pas par hasard une même et unique réalité » (François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 76).

⁵ Claude PAJON, *Traité de l'opération...*, § 47, cité in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 112.

⁶ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 112.

⁷ *Ibid.*, p. 113. A. Gootjes cite notamment le § 113 du *Traité de l'opération...* : « Un livre qui remplit l'entendement de connoissance admirables, qui embrase la volonté de l'amour de Dieu, qui sanctifie toutes les affections, qui console la conscience, qui verse dans l'âme une joye et une tranquillité que le monde ne sauroit trouver, en un mot qui change entièrement les dispositions de l'homme et en fait un homme nouveau, est vraiment un livre divin. Or l'Écriture qu'on appelle sainte fait cela en moy. Donc etc. La majeure de cet argument est claire à quiconque la voudra considérer sans passion. La mineure est certaine à celui qui la ressent ».

Sermon de 1665, il applique cette théorie. Arrivé au terme de son explication du verset « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté », il proclame : « Que notre parole vous soit le ministre de l'Esprit »¹.

Dans son système intellectualiste où la volonté suit nécessairement l'entendement, et fidèle en cela à Testard et Cameron, Pajon respecte la conception normative de la liberté nécessaire. Lui-même reconnaît la difficulté de cette affirmation, toujours dans son *Sermon* :

J'ose avancer un paradoxe [...]. C'est que, plus une action est libre, et plus elle est nécessaire. Ouy, plus une action est libre, et plus il est impossible de s'empescher de l'exercer : parce que la mesme cause qui la rend libre est celle qui la rend nécessaire. Elle est libre, parce qu'elle est faite avec connoissance ; et plus la connoissance du bien que nous recherchons est grande, plus l'inclination qui nous porte à le rechercher, est forte et invincible.²

Pajon propose une assez longue explication de ce « paradoxe » qui se calque sur l'explication figurant chez Calvin précédemment citée et qui se termine ainsi : « Si cela donques n'empesche point la volonté de Dieu d'estre libre en bien faisant, qu'il est nécessaire qu'il face bien »³. Pajon dit la même chose en l'appliquant à l'homme : puisque la liberté est un attribut divin, une action libre ne peut être mauvaise : étant bonne, elle est donc nécessaire⁴. S'y oppose la mauvaise action, que Pajon considère comme n'étant « pas libre »⁵ et qualifie de « nécessité hypothétique »⁶ en l'illustrant par un exemple qu'il dit emprunter à « un ancien philosophe »⁷. Sans doute faut-il voir derrière ce dernier Aristote qui pose l'existence d'une nécessité hypothétique⁸.

L'objection évidente à la théorie pajoniste est la suivante : si, sans action immédiate, l'entendement reçoit nécessairement la vérité du Saint-Esprit, « comment expliquer que la même idée formée à partir du même objet [*i.e.* la Parole] n'ait pas chez tous le même effet [*i.e.* la conversion] »⁹ ? C'est ici qu'intervient la seconde innovation pajoniste : le concept de

¹ Claude PAJON, *Sermon sur ces...*, *op. cit.*, p. 45. Quelques lignes auparavant, il affirmait également : « Voilà, Mes freres bien aimés, ce qui regarde l'explication de notre texte. Il n'est pas besoin maintenant, que j'insiste beaucoup, pour vous en faire l'application. Vous vous l'estes faite, sans doute à vous mesmes, et mes yeux m'ont trompé, ou j'ay leu dans les vôtres, que vous profitiez de mes paroles. Il me sembloit, à mesure que je vous parlois du Seigneur, que je voyois son image qui se formoit en vos ames. Il me sembloit, en vous parlant de son esprit, que j'en voyois naistre les mouvements en vos cœurs » (*ibid.*, p. 44).

² *Ibid.*, p. 25-26.

³ Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, II, 3, 5, p. 177.

⁴ Claude PAJON, *Sermon sur ces...*, *op. cit.*, p. 26-27.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 27. Treize ans auparavant, Gisbert Voet, représentant majeur de l'orthodoxie réformée, concevait déjà la liberté normative de cette manière : il parle de « nécessité libre » et convoque le même concept de nécessité hypothétique (voir Willem J. VAN ASSELT, J. MARTIN BAC et Roelf T. TE VELDE (dir.), « The Will as Master of its owns Acts : a disputation of Gisbertius Voetius (1589-1676) on freedom of the Will », *Reformed Thought on...*, *op. cit.*, p. 160-169).

⁷ Claude PAJON, *Sermon sur ces...*, *op. cit.*, p. 27.

⁸ Voir John. M. COOPER, « Hypothetical Necessity and natural Teleology », in Allan GOTTHELF et James G. LENNOX (dir.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 243-274 et Pierre PELLEGRIN, « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1990/2, p. 197-219. Sur l'importance d'Aristote dans la scolastique réformée, voir Richard A. MULLER, « Calvin and the... I », *art. cit.*, p. 365-366 et Jean-Paul PITTION, « Notre maître à tous : Aristote et la pensée réformée française au XVII^e siècle » in Michelle MAGDELAINE, Antony MCKENNA, Maria-Cristina PITASSI, Ruth WHELAN, (dir.), *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, p. 429-443.

⁹ Olivier FATIO, « Claude Pajon et... », *art. cit.*, p. 214.

« circonstances », que Testard n'utilise ni n'évoque, mais dont Pajon identifie l'origine chez Cameron même¹. Telle est son explication :

Le Saint Esprit a mille moyens en sa main pour le faire, et j'estime que comme sa sagesse est diverse en toutes manières, qu'il n'agit point en deux hommes de la même sorte, en général. [...] Le nombre de ces objets est infini, aussi bien que la manière de les dispenser est infiniment diverse sans que personne la puisse exprimer, tout ce que nous pouvons en dire, c'est que la dispensation de tous ces objets et de toutes ces circonstances qui accompagnent la Parole, appartient à Dieu et non point aux hommes.²

Comme l'analyse Albert Gootjes, « la tâche de l'Esprit dans la conversion n'est pas seulement la proposition extérieure de la Parole mais aussi le ministère intérieur de la providence dans l'arrangement des circonstances de sorte que l'esprit des élus voit la connexion nécessaire entre la Parole et les notions communes. L'arrangement des circonstances est donc le moyen utilisé par Dieu pour appliquer le décret de prédestination »³.

Le rationalisme de Cameron résultant de son intellectualisme implique, chez les théologiens réformés français membres de l'École de Saumur ou subissant son influence, l'usage d'un vocabulaire comparable à celui de Descartes⁴. Avec Testard, puis encore plus avec Pajon, ce rationalisme se radicalise, puisque ce dernier nie toute action immédiate de l'Esprit dans la conversion. Son alternative pousse à l'extrême la « psychologie des facultés » cameronienne qui donne une place centrale à la raison, tout en la maintenant dans un système où elle ne peut pas résister à la grâce comme chez les arminiens. Le leitmotiv de l'historiographie relative à Pajon porte précisément sur l'influence de l'auteur du *Discours de la méthode* sur les idées du théologien orléanais. Albert Gootjes a réévalué cette question et montré que cette relation est loin d'être évidente⁵. Outre la place centrale de l'entendement dans le pajonisme, l'argument majeur des partisans du cartésianisme de Pajon était son utilisation des « notions communes », dont nous avons vu qu'elles ne constituent pas un indice de cartésianisme. Qui plus est, comme le remarque A. Gootjes, chez Descartes le jugement est considéré comme un acte de la volonté, position incompatible avec l'intellectualisme saumurois où la volonté dépend de l'entendement⁶. Néanmoins, Descartes développe une sorte de conception normative de la liberté qui constitue un point commun avec Pajon et les Saumurois⁷. Remarquons enfin qu'il est probable que la formation de Papin ait entraîné un regain d'intérêt du pasteur pour Descartes et ses suivants, comme le laissent deviner la lettre de 1677 et la conférence de 1683.

Albert Gootjes termine son analyse du pajonisme en identifiant l'évolution majeure : l'évaluation de la doctrine du concours⁸ qui s'observe dans les modifications

¹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 115.

² Claude PAJON, *Traité de l'opération...*, cité in John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 194.

³ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 116. Voir également Olivier FATIO, « Claude Pajon et... », art. cit., p. 215.

⁴ *Ibid.*, p. 118. Voir également Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. De...*, *op. cit.*, p. 154, n. 89.

⁵ *Ibid.*, p. 116-120.

⁶ *Ibid.*, p. 119. Sur le volontarisme de Descartes, voir Émile BRÉHIER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 783-784.

⁷ Si la théorie de la liberté de Descartes a pu paraître d'une « indécision remarquable », Olivier Boulnois souligne qu'entre les *Méditations métaphysiques* et les *Lettres*, il ne change pas de position, à savoir que « là où la vérité ou la bonté sont fort évidentes, l'on peut exercer une liberté plus grande que pour les objets indifférents » (Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de... », art. cit., p. 229).

⁸ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 120.

apportées par son auteur au *De Natura*¹. Comme il le souligne, « puisque le concours divin dans la grâce est seulement une application spécifique du concours divin dans la nature, le rejet par Pajon de la grâce immédiate menace de déstabiliser la structure globale du concours »². Or, la version la plus ancienne du *De Natura* contient un paragraphe défendant le concours³, qui disparaît de celle identifiée comme la plus récente⁴. Cette suppression va dans le sens d'une lettre de 1678 où Pajon nie clairement le concours particulier par lequel Dieu accompagne les actions humaines⁵. La conséquence majeure de ce rejet est l'adoption par Pajon d'une « conception plus nettement mécanique de l'univers qui, d'une certaine manière, annonce celle des déistes du XVIII^e siècle »⁶, qui se traduit dans la définition que Pajon donne de la Providence dans un texte de 1674-1676 :

la providence de Dieu [est] un ordre des causes secondes, que Dieu selon les raisons et les conseils de son infinie sagesse a établi dès le commencement du monde tant dans la nature que dans les sociétés civiles et religieuses, et qu'il a aussi réformé de temps en temps par les choses extraordinaires et miraculeuses les unes avec les autres pour produire par cette enchaînement qu'il n'y a que Dieu qui puisse rompre, tous les événements qui sont arrivés de temps en temps, et tous ceux qui arriveront encore à la devenir dans le même ordre, et de la même manière que Dieu a voulu qu'ils arrivassent, et qu'on les voit arriver actuellement.⁷

Nous verrons que Papin suit à la lettre cette définition de la providence dans son œuvre de la période calviniste.

Ainsi, nous rejoignons Albert Gootjes qui, contre François Laplanche⁸, démontre l'existence de deux ailes au sein de l'École de Saumur, l'une « cameronnienne modérée »⁹ dont les chefs de file furent Moïse Amyraut puis Jean Claude, l'autre « cameronnienne radicale »¹⁰ avec Testard, Pajon¹¹ puis, comme nous allons le voir, Papin¹. Ces deux courants partagent les

¹ Pour une synthèse sur les différentes versions de ce texte, voir Albert GOOTJES, « Polemics, rhetoric and exegesis : Claude Pajon on Romans 8 : 7 », in Martin KLAUBER (dir.), *The theology of...*, *op. cit.*, p. 306-313.

² Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 121.

³ « Quand je nie la grâce immédiate, je ne dis pas qu'il faut exclure des causes de notre conversion ce *concursus* général de Dieu par lequel nous sommes réputés être et vivre [et] qui est conçu par les philosophes comme concourant avec tous les causes secondaires de nos actes. Ce *concursus* doit être distingué plus nettement de la grâce immédiate, que je rejette. Ainsi, ce *concursus* est commun à tous ; la grâce immédiate est particulière » (Claude PAJON, « De Natura », cité *in id.*).

⁴ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 125.

⁵ *Ibid.*, p. 124-125 et « Polemics, rhetoric and... », art. cit., p. 319-320. Il ne s'agit pas d'une influence de Descartes, qui lui établit l'équivalence entre *conservatio* et *concursus* (voir Johannes A. VAN RULER, *The Crisis of...*, *op. cit.*, p. 273).

⁶ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 126.

⁷ Claude PAJON, *De la providence et du concours immédiat*, publié sous le nom de Papin in Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 174, sur la datation exacte du texte, que A. Minerbi Belgrado fixe en 1679, voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 292-231).

⁸ F. Laplanche parle d'une « position saumuroise moyenne » au sujet de Cameron, Testard, De La Place, Amyraut et Claude et identifie Pajon comme seul représentant du radicalisme saumurois (François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 229-230). Par ailleurs, il évoque l'« unité de la pensée de Saumur » concernant l'exégèse tout en soulignant l'intégration de celle-ci à la théologie : si l'héritage de Cappel au plan exégétique est reçu par toute l'École de Saumur, l'originalité de la branche radicale concernant la question de la grâce est réelle (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 716).

⁹ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 68.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹¹ Qui était jusqu'à présent le seul identifié comme radical – et donc marginal – au sein de ce groupe de théologiens : François Laplanche soulignait dès 1965 que « les amyraldiens et les orthodoxes s'accordèrent [...] à rejeter les « innovations » de Pajon » (François LAPLANCHE, *Orthodoxie et prédication...*, *op. cit.*, p. 311, suivi sur ce

fondations héritées de Cameron mais divergent sur la définition de la nature de la grâce divine. Malgré les importantes innovations de Cameron, puis celles de ses héritiers radicaux, Testard puis Pajon, l'héritage scolastique reste présent chez cette lignée saumuroise, notamment avec la liberté normative. Élève de Pajon, Papin s'inscrit dans ce courant théologique tout en le faisant dialoguer avec les philosophes de son époque.

2. « J'ai l'honneur d'appartenir à Mr. Pajon » : Papin pajoniste

La correspondance de Papin atteste sa filiation saumuroise : l'ensemble des composants théologiques des théories de Cameron, Testard et Pajon s'y retrouvent. Parmi les Papiers de jeunesse, une lettre – plus précisément une minute – se démarque : elle est adressée à l'une des sœurs de Papin et constitue un véritable abrégé du pajonisme. L'hypothèse est tentante de voir en cette sœur Marie, l'épouse du pasteur Louis Scoffier de Mer et dont l'un des fils fut le filleul de Papin², mais rien dans la lettre ne permet de le certifier. Outre sa longueur, son contenu tout à fait original dans le corpus permet d'ailleurs de raisonnablement la dater du séjour orléanais de Papin, qui établit ainsi une synthèse de l'enseignement qu'il reçoit alors auprès de son oncle. Toutefois, il nous arrivera de citer d'autres lettres, pour deux raisons. D'abord, Papin s'avère parfois plus clair ou plus synthétique auprès d'autres correspondants, notamment dans la lettre de février 1681 adressée à « M.C.G. »³ qui constitue une défense paulinienne du pajonisme. Ensuite, la lettre-synthèse omet d'évoquer un point particulier de la théologie salmuriennne pourtant crucial pour sa compréhension.

a. Un saumurois orthodoxe

Tous les piliers du cameronisme se retrouvent sous la plume de l'épistolier Papin. Le premier est l'anthropologie intellectualiste⁴. Plusieurs passages de la lettre-synthèse l'attestent, comme celui-ci :

L'expérience et la raison nous convainquent que nous ne faisons rien que nous ne le voulions, et que nous ne voulons rien sans quelque raison, sans quelque occasion, sans quelque motif.⁵

De même, dans une lettre à Jacques Lenfant, Papin affirme :

Que je ne saurois vouloir qu'à proportion des raisons que j'ay de vouloir, et qu'ainsi ma volonté dépend absolument des raisons qui se présentent à mon entendement.⁶

point par Richard Stauffer (*L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des Chrétiens (1670-1671)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 22, n. 1).

¹ À partir d'un simple constat historiographique, nous avons posé une esquisse de cette analyse dans notre article « L'École de Saumur et la double question de la grâce et de la tolérance », paru en ligne en mai 2010 et repris à cette adresse : <http://blog.univ-angers.fr/isaacpapinetmoi/2012/10/06/lecole-de-saumur/>.

² Voir *supra*, p. 76.

³ Sur l'identification plausible de cet anonyme, voir *infra*, p. 167.

⁴ Même s'il considère qu'intellect et volonté sont deux facultés d'une même âme : « On se représente ces deux facultez, l'entendement et la volonté, comme deux êtres tout différens, et qui ont chacun leur défaut particulier. [...] Cela n'est-il pas étrange ? que l'on n'aperçoive pas que l'entendement et la volonté ne sont qu'une même chose ; que c'est la même ame, que c'est le même esprit » (s.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 557-558).

⁵ *Ibid.*, p. 551.

⁶ 13 janvier 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 114.

Dans la lettre-synthèse, cet intellectualisme constitue même la ligne directrice de la démonstration de Papin qui, expliquant la notion-clé du pajonisme – les circonstances – conclut le paragraphe qu’il y consacre par ces mots :

Tu vois que cette opinion est fort conforme à l’expérience et à la raison.¹

La force structurante de l’intellectualisme dans cette explication du pajonisme trouve son prolongement dans un autre élément récurrent chez Papin : l’exhortation à l’abandon des préjugés², commune aux saumurois modérés comme radicaux³, puisqu’elle figure chez Amyraut⁴, Daillé⁵, Gaussen¹, d’Huisseau² (seul à se revendiquer de Descartes³), Pajon⁴ et donc Papin lui-même, qui affirme dans une lettre à Lenfant :

¹ S.l.n.d., Isaac Papin à l’une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 550.

² Quoique reconnu comme cartésien, ce thème ne l’est pas strictement. François Laplanche n’écrit-il pas : « D’emblée, le protestant se perçoit donc comme un « moderne », et une fine recherche sémantique montrerait l’apparition précoce dans son vocabulaire, des termes de « préjugés » et de « critique » pour observer ensuite, étudiant le cas Etienne Gaussen : « Les préjugés, voilà l’ennemi : ce cri de guerre a été poussé bien avant Bayle, bien avant Fontenelle ; il jaillit à la fois de la mêlée entre humanistes et scolastiques et entre catholiques et protestants » (François LAPLANCHE, *L’Écriture, le sacré...*, op. cit., p. XXXII et p. 537). Effectivement, l’idée d’abandon des préjugés se retrouve dès la fin du XVI^e siècle, notamment dans un ouvrage de controverse dû à Théodore de Bèze : « Si seulement Dieu faisoit la grace aux deux parties, de se despoiller de tous prejugez, et d’apporter avec une droite conscience, un esprit docile, et amateur d’une sainte concorde en la vérité de Dieu, estans les principales heresies contre la personne de Jesus Christ, condamnées de part et d’autre, j’oserois me promettre que la seule conference de l’Écriture, raportée aux articles du Symbole, seroit suffisante pour nous mettre d’accord, ou pour le moins nous mettre en chemin. » (Théodore DE BÈZE, *Traicté des vrayes essentielles et visibles marques de la vraye Église catholique*, [Genève], Jean Le Preux, 1592 p. 48). En outre, remarquons, toujours dans un ouvrage de controverse mais cette fois sous la plume d’André Rivet, la présence de l’illustration du préjugé par l’image du bâton dans l’eau : « On dit communément, De fol juge briesve sentence. Tel est ce pretendu catholique, qui s’imagine les choses droittes estres tortues, à la façon qui regarde un baston dans l’eau ; ou qui comme un aveugle veut juger des couleurs. Car aveuglé de passion et de prejugez il se mesle de prononcer des sentences, des choses qu’il ne peut cognoistre ni entendre. » (André RIVET, *Sommaire et abrégé des controverses de notre temps touchant la religion*, Genève, Alexandre Pernet, 1609, p. 5). Rappelons l’extrait où Descartes use du même artifice rhétorique : « Quand donc on dit qu’un bâton paraît rompu dans l’eau, à cause de la réfraction, c’est de même que si l’on disoit qu’il nous paraît d’une telle façon qu’un enfant jugerait de là qu’il est rompu, et qui fait aussi que, selon les préjugés auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, nous jugeons la même chose » (René DESCARTES, *Réponses de l’auteur aux sixièmes objections faites par divers théologiens philosophes et géomètres*, in *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 456). Enfin, sans qu’il exhorte à leur abandon, Pierre Jurieu écrit, dans *Le vray système de l’Église* : « La foy fausse ou veritable est formée des la jeunesse et par la premiere éducation ; elle a planté les prejugez dans l’ame ; quand on vient à l’examen de discussion on voit les choses à traverse ces prejugez comme par autant de verres trompeurs » (Pierre JURIEU, *Le vray système de l’Église et la véritable analyse de la foy. Où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, pretendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l’Église, son infaillibilité & le juge des controverses. Pour servir principalement de reponse au livre de M. Nicole intitule les pretendus reformes convaincus de schisme*, Dordrecht, Gaspar et Goris, 1686, p. 404).

³ Sur la postérité de ce thème dans le camp protestant, voir Hubert BOST, « « Des Préjugés de l’Éducation » : Bayle précepteur, professeur, pédagogue... et philosophe », in Geraldine SHERIDAN et Viviane PREST (dir.), *Les Huguenots éducateurs dans l’espace européen à l’époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2011, surtout p. 147-154.

⁴ « C’est pourquoy nous exhortons les hommes à se dépouiller de toutes passions, à vuidier leurs esprits de tous prejugez, à entrer ainsi en la recherche de la vérité » (Moïse AMYRAUT, *Sermon sur S. Paul aux Corinthiens*, in *Sermons sur divers textes de la Sainte Écriture, prononcés en divers lieux*, Saumur, Isaac Desbordes, 1653, p. 162) ; « Pourveu qu’o[n] apporte [...] une pareille docilité que celle mesme qu’on apporte à l’estude des sciences humaines, c’est-à-dire, un esprit exempt de tous prejugez, amateur de la verité » (Moïse AMYRAUT, *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, Saumur, Jean Lesnier, 1653, p. 205).

⁵ « Mais pour les choses sans lesquelles il ne nous est pas possible d’estre sauvez, il n’y en a point, dont le fidèle ne puisse juger, si repurgeant son esprit de toute passion et de tout préjugé, il les considère avec attention les comparant exactement avec les vérités divines [...] » (Jean DAILLÉ, *XXI sermons de Jean Daillé sur le X chapitre de la I épître de s. Paul aux Corinthiens*, Genève, Samuel de Tournes, 1668, p. 476) ; « Que si au lieu de se laisser ainsi surprendre par les prejugez de leur propre ignorance, ils eussent comme ils devoient, considéré meurement, et avec un esprit docile, ce *Jesus Christ crucifié*, en examinant les raison dans la lumiere de Dieu, qui leur étoit

Enfin, si vous voulez me permettre de m'alléguer moy même pour exemple, je vous dirai que plus je fais de réflexion sur les difficultés que je vous propose, plus je trouve qu'elles sont fortes et difficiles à résoudre, quelque application que j'y apporte. Je ne sais si c'est le défaut de mon esprit, ou le défaut d'instruction, ou la force des préjugés (*dont je me défais pourtant le plus que je puis*).⁵

Le second pilier camerounien, la conception de la nature du mal, est également défendu par Papin. Dans une lettre à M.C.G., il écrit :

Ce sont ceux-là qui ne sont pas élus [...] : l'excès de leur mal et de leur corruption ne vient pas de ce qu'ils sont abandonnés, mais au contraire, ils sont abandonnés, parce qu'ils sont trop corrompus, et qu'il n'y a point d'espérance ni de moyen de les guérir ni de les rétablir.⁶

Il précise ce point dans la lettre-synthèse :

Il faut bien se souvenir de l'équivoque du mot d'*impuissance* [...]. Car c'est de là que dépend toute la question. [...] Qu'on cherche tant qu'on voudra, il n'y a que ces deux impuissances-là au monde, le manque de force et le manque de volonté. Si c'est manque de force, j'avoue qu'il faut une opération immédiate [...]. Mais si ce n'est pas manque de force, si ce n'est que manque de volonté, je soutiens qu'il ne faut que des raisons. Et alors les impénitents sont véritablement des rebelles, et des désobéissants, ils n'ont point d'excuse.⁷

D'ailleurs, fidèle à l'héritage saumurois, Papin soutient la grâce universelle – donc la double prédestination, comme l'illustre la suite de sa lettre-synthèse :

Dieu est juste en les punissant, puisqu'il les a appelés, invitez, exhortez, et que quoy qu'il n'ait pas fait les mêmes grâces à tous, il ne s'est pourtant laissé envers aucun sans témoignage en bienfaisant⁸.

Enfin, ses développements théologiques se composent d'éléments classiques. Le plus largement partagé sont les preuves de la divinité de l'Écriture : « son ancienneté sur toutes les autres littératures ; sa force persuasive effective et sa diffusion ; l'élévation de sa doctrine, dont

présentée [...] » (Jean DAILLÉ, « Sermon cinquième prononcé un vendredi devant Pasque sur I. Cor. I. v. 23.24 », in *Vingt sermons de Jean Daillé sur divers textes de l'Écriture*, Genève, Pierre Chouet, 1653, p. 192). Sur Daillé saumurois, voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 229-230 et *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 3.

¹ « J'entends ici par philologues, ceux qui, experts en langues, sans avoir les oreilles cassées par nos disputes, appliquent à l'interprétation de l'Écriture un esprit souvent plus dégrossi et plus libre de préjugés » (Étienne GAUSSEN, *De natura theologiae*, cité in François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 537).

² Dans la troisième partie de *La réunion du christianisme*, intitulée « Des moyens propres à réunir tous les Chrétiens en une seule communion », après un premier chapitre historique qui évoque « les mauvais moyens » déjà mis en œuvre, d'Huisseau propose sa propre méthode dont la première étape est : « Se dépouiller de tous préjugés » (Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du christianisme*, René Péan, Saumur, 1670, p. 110).

³ Voir Richard STAUFFER, *L'affaire d'Huisseau...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ « Et nous sçavons qu'il la faut prendre en tel et en tel sens, par l'évidence de ses paroles qui est si grande dans les choses nécessaires au salut, que les lumières de la raison, quand on veut renoncer à ses préjugés, ne permettent pas qu'on s'y trompe. » (Claude PAJON, « Défense du 4^e. article de la Confession de Foy des églises réformées de France contre les objections du Père Maimbourg dans son traité de la vraie parole de Dieu », Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 224. En outre, Pajon commence son *De Natura* en demandant à son lecteur d'abandonner ses préjugés avant de commencer la lecture de son traité (nous devons cette précision à l'obligeance d'Albert Gootjes).

⁵ 15 avril 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 137. Nous soulignons.

⁶ 14 février 1681, Isaac Papin à M.C.G., in Mario SINA, « Metafisica II », p. 513.

⁷ S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in *ibid.*, p. 551-552.

⁸ *Ibid.*, p. 552.

l'harmonie des deux testaments ; son analogie avec la foi vécue ou expérimentée »¹. Papin les expose clairement à sa sœur dans sa lettre-synthèse :

[...] connoître Dieu par les miracles, par les Prophéties, et par tous les caractères de divinité que nous trouvons dans l'Écriture ; qui sont les démonstrations et les preuves que le S. Esprit employe pour nous persuader de la Divinité de cette écriture même, et de la vérité de ce qu'elle nous revele de Dieu.²

Les deux autres éléments fondamentaux de la théologie réformée du XVII^e siècle auxquels Papin recourt sont les notions communes et la conception normative de la liberté. Concernant les premières, dans une lettre à son cousin Auguste Testard, il est on ne peut plus clair lorsqu'il affirme :

Comme les notions communes me sont connues avant la Révélation, ce sont elles que je consulte les premières, parce que sans elles, je ne voy goute nulle part, sans elles je n'ay aucune connoissance fixe et certaine.³

Quant à sa conception de la liberté, il la développe longuement dans ses lettres à Lenfant. Dans la première missive connue entre les deux amis, Papin affirme, de manière catégorique :

Je soutiens que la liberté n'empêche pas la nécessité, et que la nécessité ne détruit pas la liberté.⁴

Écrivant cela, il marche certes sur les pas de ses prédécesseurs mais il développe cette question dans une discussion concernant Spinoza, dont il s'approprie en partie les théories : il dépasse en cela l'héritage théologique réformé, comme nous le verrons bientôt. Il est remarquable que les notions communes et la liberté normative ne figurent pas dans la lettre-synthèse. Si la mise hors-jeu des notions communes paraît être une simplification de la définition du pajonisme, l'absence significative de ce qui passe pour un « paradoxe », pour reprendre le mot de Pajon, est de toute évidence stratégique : l'intellectualisme structure la démonstration de Papin qui sort renforcée par l'omission de cette aporie. D'ailleurs, il évoque la question de la liberté dans la lettre-synthèse mais en la définissant par rapport à la volonté :

Tout le monde reconnoist que nos actions dépendent de notre volonté, et de notre liberté : mais la difficulté est de savoir si notre volonté elle-même dépend de quelque chose, ou si elle est indépendante. [...] Le sentiment de ceux qui prétendent que la volonté est indépendante [...] est ridicule, absurde et contraire à l'expérience. Il est impossible que nous fassions jamais rien en pensant à ce que nous faisons, sans savoir pourquoi nous le faisons⁵.

Ainsi, pour définir la liberté, Papin retrouve l'intellectualisme saumurois qui fait dépendre la volonté de l'entendement. Il ne s'aventure pas sur le terrain de la liberté nécessaire. Sa relecture spinoziste de ce thème explique cette économie, qui n'avait pas été faite par Pajon dans son sermon de 1666 : la fonction de cette lettre-synthèse est bien de donner une

¹ Pierre GISEL, « Bible », in *E.P.*, p. 120, voir également François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 93.

² S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 548. De même, dans une lettre à M.C.G. : « Je soutiens que [l'Évangile] est également et l'objet et la cause [de notre foy] : [...] Et les preuves que nous y trouvons de ces véritez, comme les miracles que Jésus-Christ a faits, le témoignage et les souffrances de tous ceux qui l'ont vu, l'accomplissement des prophéties, et généralement tous les caractères de divinités qui paroissent dans l'Écriture, toutes ces preuves, di-je, sont la cause de notre foy » (14 février 1681, Isaac Papin à M.C.G., in Mario SINA, « Metafisica II », p. 515).

³ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 526.

⁴ 13 janvier 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 114.

⁵ S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 556-557.

présentation solide de la doctrine du pasteur d'Orléans, et non d'offrir à de potentiels détracteurs des failles théoriques à attaquer.

b. Le cœur du pajonisme : de la négation de la grâce immédiate à celle du concursus

Outre ce qui constitue le socle théorique commun à tous les théologiens de l'École de Saumur et même au-delà, Papin expose le cœur de la théorie de son oncle, qui réside en la négation de la grâce immédiate. C'est même avec la démonstration des raisons de ce rejet qu'il commence la lettre-synthèse :

La grace immédiate, selon le sentiment de ceux qui la soutiennent, ne nous enseigne rien, elle ne nous fait rien connoître, elle ne nous est point donnée pour nous instruire, mais seulement pour nous rendre capable de recevoir et de comprendre les instructions, les enseignements et la connoissance que le S. Esprit nous donne par la Parole.¹

Cette argumentation se retrouve dans une lettre de Pajon à Chouet de 1680², date à laquelle Papin étudie alors aux côtés de son oncle³. La suite de la missive du neveu confirme que l'enseignement reçu à Orléans aborde les idées des ancêtres saumurois. Il écrit en effet :

Si bien qu'ils avouent que le S. Esprit ne nous enseigne rien, qu'il ne nous fait point connoître Dieu, par la Grace immédiate ; mais seulement par la Parole, c'est-à-dire par les choses qu'il nous révèle dans l'Écriture Sainte. Et ils sont obligez de parler ainsi pour se distinguer d'avec les enthousiastes, qui sont des gens qui se ventent encore aujourd'huy d'être inspirez du S. Esprit, et qui nous veulent faire croire que le S. Esprit leur révèle immédiatement des vérités qui ne se trouvent point dans l'Écriture.⁴

On retrouve l'argument, déjà présent dans le *Traitté...* de Paul Testard et qui figure également chez Pajon, de l'équivalence établie entre les partisans de la grâce immédiate et ceux de l'enthousiasme⁵. Papin poursuit sa démonstration pour expliquer le point nodal du pajonisme :

Il n'y a que la Parole de Dieu qui nous instruit, il n'y a que les objets qui se présentent à notre esprit qui nous fassent naître des pensées, et qui nous fassent faire des réflexions, il n'y a donc point d'autres choses qui nous puissent faire vouloir, et qui nous puissent convertir, et par conséquent, il n'y a point d'autre grâce sanctifiante que celle qui se confère par des moyens.⁶

À la fin de la lettre, Papin revient sur la question de la grâce immédiate et précise la position pajoniste :

Pour ce qui est du terme d'immediat, à l'occasion duquel on t'a dit que mon oncle ne nie pas toute sorte de grace immédiate : voici comment mon oncle distingue : il nie une action immédiate du S. Esprit sur nos ames, c'est à dire qu'il nie que le S. Esprit agisse sur

¹ *Ibid.*, p. 547.

² « Je repons que, si par l'onction dont parle S. Jean, vous entendez une révélation immédiate, c'étoit un avantage des premiers fidèles, entre lesquels les dons miraculeux etoyent ordinaires, auquel nous n'avons plus de part et ainsi cette onction n'est pas la Grace immédiate pour laquelle vous disputez qui est commune à tous les fidèles dans tous les tems. Et si vous entendez quelque autre chose, ce passage là ne prouve plus rien pour vous. Car il s'y agit d'une onction qui nous enseigne toutes choses. Sommes-nous donc, encore aujourd'huy enseignez de Dieu, sans le ministère de la parole ? Non. Et ainsi cette onction n'est pas encore l'action de Dieu, qui agit en nous sans la parole. Je raisonne ainsi l'onction que vous concevez ne nous enseigne rien ; car c'est une simple disposition à être enseignez. » (19 juin 1680, Claude Pajon à Louis Tronchin, B.G.-A.T., 53, f. 54).

³ Ce qui constitue un indice non négligeable pour dater la lettre de Papin à sa sœur de ce séjour orléanais, contrairement à ce qu'avance Mario Sina, qui la situe plutôt durant les années bordelaises (voir Mario SINA, « Metafisica II », p. 509).

⁴ S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 551.

⁵ Voir *supra*, p. 115-116.

⁶ S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 550-551.

nos ames sans se servir d'aucun moyen, ni d'aucune raison. Mais il ne nie pas une action immédiate de la Parole et des autres moyens sur nos ames.¹

Papin évoque alors le point le plus subtil de la défense du pajonisme développée par son oncle :

Il soutient au contraire que la parole et les raisons que le S. Esprit employe, agissent immédiatement sur nos esprit pour les éclairer, et sur notre volonté pour la fléchir, sans qu'il soit besoin pour les rendre efficaces, que nous nous déterminions de nous-mêmes à les recevoir et à les rendre efficaces²

Cette précision est cruciale, car elle constitue une seconde parade aux accusations d'arminianisme et de pélagianisme. Il poursuit en effet en affirmant :

c'est-à-dire qu'il nie que l'efficace de la Grace de Dieu dépende de notre franc arbitre, et qu'il soutient qu'elle est efficace par elle-même.³

Nier l'action du libre-arbitre dans la réception de la grâce divine est bien la preuve que le pajonisme entend s'inscrire dans l'orthodoxie calviniste. Plus haut dans la lettre, Papin cite l'épître aux Hébreux, 4, 12 (« Car la parole de Dieu est vivante et efficace, et plus pénétrante que nulle épée à deux tranchans : et elle atteint jusques à la division de l'ame, et de l'esprit, et des jointures, et des mouelles, et est juge des pensées et intentions du cœur »). Il prend appui sur ce passage pour illustrer cette dernière étape de sa démonstration :

Pour comprendre cela, tu n'as qu'à te figurer que mon oncle nie que celui qui perce le cœur d'un homme, le fasse immédiatement, et qu'il soutient qu'il le fait avec une épée, mais qu'en même tems il soutient que cette épée perce ce cœur immédiatement, sans autre force que celle qu'elle a d'elle-même, et sans autre mouvement que celui que luy imprime la main qui la manie ; et qu'il n'est pas nécessaire afin qu'elle pénètre dans ce cœur, que ce cœur avance le premier vers elle, et qu'il s'ouvre de luy même.⁴

Il est tout à fait intéressant de retrouver le même type d'exemple dans un texte de Pajon contre le concours immédiat. Pour discréditer cette conception, il écrit : « Si outre l'eau qu'un homme qui se noye avale, il faut encore le concours immédiat pour le faire mourir »⁵. Si chez Papin, l'exemple de l'épée sert d'abord à expliquer l'action immédiate de la Parole, sa proximité avec celui de la noyade chez Pajon permet de déduire que Papin soutient le second pajonisme, celui qui nie le concours immédiat⁶. Il peut alors conclure sa démonstration :

C'est pourquoy quand mon oncle parle de la Grace immédiate qu'il nie, il ajoute toujours cette explication-icy, *différente de l'efficace de la Parole et de tous les autres moyens*.⁷

La précision « toujours » mérite d'être soulignée car parmi l'ensemble des textes en français de Pajon parvenus jusqu'à nous, cinq⁸ attestent cette pratique, dont la lettre de Pajon au consistoire de Charenton où l'expression figure pas moins de dix-huit fois¹.

¹ *Ibid.*, p. 555.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ Claude PAJON, « Questions sur le concours immédiat », cité in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 125.

⁶ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 122 et *sq.*

⁷ S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 555.

⁸ Outre le texte le plus remarquable cité ci-dessus, elle apparaît dans les textes suivants : une fois dans la lettre de Pajon à Jean Claude du mars 1682, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 199-208) ; deux fois dans la lettre de Pajon à Louis Tronchin du 19 juin 1680 (B.G.-A.T., 53, f. 46-59v.) ; trois fois dans une lettre de Pajon au destinataire non identifié du 8 août 1682 (Genève, Archives Turretini, Fb.6, p.

Dans cette lettre-synthèse, Papin propose un véritable bréviaire pajoniste : sa démonstration constitue une critique sans concession de la grâce immédiate en même temps qu'une synthèse du pajonisme accessible et une solide, quoique brève, réplique à l'accusation d'arminianisme ou de pélagianisme. Toutefois, certains points restent dans l'ombre et la lecture croisée de la lettre-synthèse avec d'autres missives de la période orléanaise permet de les éclairer.

c. La Grâce est l'Écriture seule

Nous venons d'observer sous la plume de Papin la description de ce que Pajon refuse : il n'est pas de grâce immédiate « *différente de l'efficace de la Parole et de tous les autres moyens* ». Voyons maintenant la manière dont Pajon allie l'Écriture et les circonstances selon son neveu. Celui-ci consacre à cette dernière un long passage explicatif de la lettre-synthèse :

Nous voyons que Dieu employe tous les jours ces moyens, nous ne le saurions nier, nous somme convaincu qu'ils ont du pouvoir sur nous. [...] Le nombre de ces moyens est presque infini, on ne sauroit nombrer tous ceux que Dieu employe à l'égard d'une seule personne, et encore on peut dire qu'il en employe autant de différents, qu'il y a de différentes personnes.²

Précisant son propos, il utilise le vocabulaire pajoniste :

Quand nous nous souviendrions de quelque chose dont nous aurions oublié la cause ou l'occasion, nous serions pourtant persuadés que dans le tems que cela nous est arrivé, il y en avoit quelque cause ou quelque occasion. Toutes les causes, tous les moyens, toutes les occasions particulières des actions que chacun découvrira par cette recherche, reviendront toujours en général aux *circonstances* des tems, des lieux, des personnes avec qui on vivoit.³

Dans une lettre à Lenfant de la période orléanaise, Papin explique en quelques lignes le rapport des circonstances pajonistes avec la conception cameronnienne de l'entendement :

[Mes pensées] dépendent uniquement des dispositions de mon esprit, de la constitution de mon cerveau, de l'état où je me trouve, des objets qui frappent mon entendement, *des circonstances dont ils sont ou revêtus ou accompagnés*. Mon entendement est une puissance

36-38) ; trois fois dans la lettre de Pajon à Tronchin du 3 novembre 1679, dont notamment : « Mais il s'agit de savoir, si cette opération immédiate de Dieu qui produit par elle même avec efficace la conversion, est distincte de l'efficace de la parole, et de tout autre moyen que Dieu puisse employer pour cette conversion. Quelques synodes ont décidé pour l'affirmative. Et moi je suis pour la négative » (3 novembre 1679, Claude Pajon à Louis Tronchin, B.G.-A.T., 53, f. 35, la lettre s'étendant des folios 33 à 39v.).

¹ Par exemple : « Il ne s'agit, dis-je, que de savoir, si outre l'action que le Saint Esprit déploie dans le cœur de l'homme par le ministère de la parole, et de tous ces autres moyens dont il lui plaist de se servir pour y former la foy et les autres vertus chrétiennes, il y agit encore par une opération immédiate, distincte de l'action de la parole, et de celle de tous ces autres moyens ? Ceux qui ont fait la nouvelle décision l'affirment, il y a d'autres théologiens qui savent qu'on l'affirme sans raison, et que soutiennent qu'il est impossible de distinguer cette action immédiate du Saint Esprit distincte de l'efficace de la parole et de tout autre moyen, des révélations immédiates dont se vantent les fanatiques ». Derrière ces fanatiques, on devine comme chez Testard et dans d'autres textes de Pajon les enthousiastes (2 février 1684, Claude Pajon au consistoire de Charenton, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 245, la lettre s'étendant des f. 239 à 260).

² S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 549.

³ *Ibid.*, p. 549-550. Nous soulignons. De même dans la lettre à M.C.G., il écrit à son contradicteur qui défend la grâce immédiate : « D'où vous concluez que selon S. Paul il est impossible que l'Évangile soit reçu et creu d'aucun homme, sans une grâce ou une opération immédiate du S. Esprit différente de la force et de la vertu qu'il déploie dans les cœurs par cet Évangile même, et par toutes les circonstances que la Providence de Dieu peut rencontrer ou avant, ou après, ou en même temps qu'il est annoncé ». Contre son correspondant et avec Pajon, Papin défend évidemment que cette opération n'est pas différente.

purement passive, qui ne fait autre chose que recevoir l'impression des objets extérieurs qui la frappent et qui agissent sur elle.¹

Cette définition de l'entendement est commune aux Saumurois radicaux comme modérés, ainsi que l'atteste le compte-rendu de l'une des conférences de 1679 entre Pajon et Claude. L'oncle de Papin affirme en effet :

Monsieur Pajon conclut que nous n'agissons pour bien juger de la vérité et pour la croire, qu'après que Dieu a agi en nous pour y imprimer les idées de cette vérité et pour nous en donner la connoissance, d'où il infère que quoiqu'il ne pose point d'action immédiate pour corriger cette impuissance qu'il ne connoist point, il ne laisse pas d'estre vray dans son sentiment *que homo in primo conversionis suae momento, se habet merè passivè*.²

L'emploi du terme « circonstances » dans la définition de Papin est remarquable en ce qu'il signe ouvertement sa position pajoniste. Si l'entendement est une puissance passive, la question qui se pose est : quelle est la puissance active ? À cela, Pajon et Papin répondent d'une seule voix : l'Écriture seule.

La référence première de la démonstration de Papin est l'épître de Paul aux Romains, fondamentale dans l'histoire du christianisme en général et de la Réforme protestante en particulier³ puisque Calvin y trouve la justification de la double prédestination⁴. Elle constitue également une référence majeure pour Paul Testard qui, dans l'*Ειρηνηικον*, soutient sa conception de l'incapacité humaine presque exclusivement avec ses chapitres 7 et 8⁵. Chez Pajon, Paul en lui-même est une référence fondamentale : le sermon qu'il prononce lors du synode de 1665 porte sur la seconde épître aux Corinthiens⁶. Quant à l'épître aux Romains, il s'agit de sa principale source pour défendre sa conception de la Parole. Ainsi, dans une lettre adressée à un destinataire inconnu, le pasteur d'Orléans écrit :

Et parce que d'ailleurs c'est à ceste Parole que sont attribués tous les grand effects d'où dépend non seulement nostre conversion, mais aussi nostre conservation dans l'estat de grâce, non pas à la vérité comme à la cause principale ce qui n'appartient qu'au Saint Esprit, mais comme à l'instrument duquel ce grand Dieu se sert pour produire son œuvre en nous. *C'est dans ceste veue qu'elle est appelée la puissance de Dieu*, le bras de l'Éternel, un marteau, un feu, une espée, qu'elle est considérée comme la cause de la foy.⁷

¹ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 129.

² « Conférence touchant la nature et la grâce entre Messieurs Claude et Pajon en juillet 1676 », 3^e conférence (Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 100. Le pasteur de Charenton s'accorde donc avec Pajon sur ce point, puisque la transcription de la conférence note : « Ce que Monsieur Claude approuva, et il s'expliqua de cette manière : Il dit que l'entendement n'étoit de lui mesme qu'une puissance passive pour recevoir les impressions et la connoissance de la vérité », *ibid.*, p. 99).

³ Elle fait l'objet d'un commentaire de Luther dès 1515-1516 et se trouve au cœur des *Loci theologici* de Melancthon en 1521 (Franz J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 18).

⁴ Puisque dans *De la prédestination éternelle de Dieu*, il écrit : « Mais d'autre part cela est aussi bien notoire que nul ne jouyt d'un tel bien, sinon par foy, afin que ce passage de saint Paul soit accomply : *que l'Évangile est la puissance de Dieu en salut à tout croyant*. Que reste-[t]-il donques aux autres sinon qu'il leur soit odeur mortelle à mort, comme est dict ailleurs » (Jean CALVIN, *De aeterna Dei praedestinatione/De la prédestination éternelle de Dieu*, Genève, Droz, 1998, p. 107. Voir également Jean CALVIN, *Des scandales*, éd. par Olivier FATIO, Genève, Droz, 1984, p. 74 et Franz J. LEENHARDT, *L'épître de Saint...*, *op. cit.*, p. 146).

⁵ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 58-60.

⁶ Claude PAJON, *Sermon sur ces mots de la seconde Epistre de Saint Paul écrivant aux Corint[hiens] chap. 3 v.17, Or le seigneur est cet esprit là : et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté*, *op. cit.*

⁷ Et Pajon poursuit : « La foy, dit Saint Paul, est de l'oye de la Parole de Dieu. Comme le principe de nostre generation spirituelle. Il nous a engendrés, dit Saint Jacques en parlant du Père des lumières par sa Parole de vérité. En Saint Pierre, estant régénérés non point par semence corruptible mais incorruptible, asçavoir par la

Il renvoie ici à Romains 1, 16 : « Car je ne prens point à honte l'Évangile de Christ, veu que c'est la puissance de Dieu en salut à tout croyant, au Juif premierement, puis aussi au Grec ». Papin développe un argumentaire similaire à celui de son oncle avec plusieurs de ses correspondants. Dans une lettre à M.C.G., il écrit :

En vérité Monsieur seroit-ce avec raison que S. Paul appelleroit l'Évangile la puissance de Dieu, si cet Évangile avoit besoin d'une autre puissance d'une toute autre nature pour s'établir, et pour régner dans les cœurs ? [...] Enfin Monsieur lisez un peu le 4e et le 5e v. du 2 chap[itre] où S. Paul dit que sa Parole et sa prédication n'a point consisté en des discours attrayants de la sagesse humaine, mais en évidence ou en démonstration d'esprit et de puissance [c'est-à-dire] qu'elle n'ut point pour fondement, pour principe et pour cause la sagesse des hommes, qui est trompeuse et vaine, mais la puissance de Dieu (i.e de l'Évangile) et qu'ainsi elle fut ferme et inébranlable.¹

Dans la lettre à sa sœur, sans utiliser l'expression « puissance de Dieu », Papin n'en est pas moins clair quand il écrit :

Il n'y a que la Parole de Dieu qui nous instruisse, il n'y a que les objets qui se présentent à notre Esprit qui nous fassent naître des pensées, et qui nous fassent faire des réflexions, il n'y a donc point d'autres choses qui nous puissent faire vouloir, et qui nous puissent convertir, et par conséquent, il n'y a point d'autre grace sanctifiante que celle qui se confère par les moyens.²

La lettre de Papin à l'une de ses sœurs a constitué notre source principale dans cette partie et c'est avec elle que nous concluons par une approche sociologique. En effet, lorsqu'il aborde la question de la conversion, Papin note :

Ils avouent donc qu'à parler exactement le pécheur peut se convertir, et que quand on dit qu'il ne le peut, *cela veut dire qu'il ne le veut pas*. Ce sont les propres termes de Mr. Claude, comme tu le verras dans la conférence.³

Or, la « Relation de ce qui se passa entre Monsieur Claude et Monsieur Pajon dans les conférences qu'ils eurent au mois de juillet 1676 »⁴ contient le récit des trois entrevues entre Pajon et Claude, désignées dans les intertitres entre chaque récit par le mot « conférence »⁵ : dans la troisième, l'expression citée par Papin apparaît bien comme attribuée à Jean Claude⁶. Il paraît vraisemblable que Papin désigne soit ce texte, soit une version antérieure du récit de la deuxième ou troisième conférence⁷, puisque par trois fois, l'expression qu'il cite figure dans ces parties de la « Relation »⁸. Ainsi, la propre sœur de Papin, en plus d'une synthèse du

Parole de Dieu. » (s.d., Claude Pajon à i.n., B.G.-A.T., 53, f. 98r.-v.). De même, « Et qui sommes nous pauvres aveugles qui ne voyons rien dans les choses les plus communes, pour nous rendre juges de la force, et de la puissance de Dieu, et pour limiter l'efficace de son Évangile, à qui Saint Paul attribue ten hyperbolen tes dunameos, 2 Cor. 4. 7. » (Claude PAJON, « Response aux objections... », *op. cit.*, f. 27).

¹ 14 février 1681, Isaac Papin à M.C.G., in Mario SINA, « Metafisica II », p. 514.

² S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in *ibid.*, p. 551.

³ *Ibid.*, p. 550.

⁴ Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, « Relation de ce qui se passa entre Monsieur Claude et Monsieur Pajon dans les conférences qu'ils eurent au mois de juillet 1676 », f. 111-138.

⁵ *Ibid.*, f. 111, 117 et 121.

⁶ « 3e. Conférence le mercredi 29e. juillet. 1676. », in *ibid.*, f. 122.

⁷ Qui auront été réunies ensuite par le copiste, non identifié, de la collection Le Cène.

⁸ « Que selon cette hypothèse de Monsieur Claude, il faut conclure que l'impuissance de l'homme à se convertir est une impuissance physique et involontaire, puisqu'il suppose que Dieu la guérit sans notre consentement par une impulsion physique et aveugle qui ne nous présente aucune raison pour toucher nostre volonté, ce qui est non seulement contraire à la doctrine de nos théologiens, mais aussi à celle de Monsieur Claude, qui enseigne dans son 5e. Sermon sur la parabole des noces, que l'impuissance de l'homme à se convertir consiste seulement

pajonisme rédigée par son frère, a eu entre les mains l'un des comptes-rendus des conférences tenues en 1676 entre son oncle et Jean Claude. Cette circulation de textes théologiques auprès de parents avec lesquels Papin correspond est tout à fait intéressante. Associée à plusieurs lettres – celle à sa sœur mais aussi celles à son cousin Auguste Testard¹, cette mention prouve que certains membres de la famille Papin sont des acteurs privilégiés de l'affirmation d'une identité pajoniste. D'ailleurs, dans la lettre-synthèse, Papin n'hésite pas à critiquer des théologiens mais aussi les pasteurs de Blois, ceux dont sa sœur suit les sermons :

Ils donnent selon les occasions tantôt dans l'une [la grâce immédiate], tantôt dans l'autre [la grâce médiante]. [...] Cela est arrivé à M. Mestrezat. Cela est arrivé à M. Claude, à M. De la Font, à M. Janniçon, tu en vois des exemples, puis qu'il fait un jour un prêche conforme au sentiment de mon oncle, et un autre jour un contraire.²

Cette pédagogie militante développée de la lettre-synthèse illustre parfaitement l'affirmation d'Élisabeth Labrousse, selon laquelle « les huguenots étaient à la fois si minoritaires et si constamment harcelés que tout homme instruit était parmi eux un controversiste en puissance »³.

3. Lettres orléanaises : Papin métaphysicien⁴ insatisfait

Exceptées la lettre-synthèse et celle adressée à M.C.G., toutes deux consacrées au pajonisme, les Papiers de jeunesse de la période orléanaise ne comptent que des missives échangées entre Papin et Lenfant. L'intérêt majeur de cette correspondance est la découverte de leurs lectures respectives, que l'on devine parfois communes et qui sont l'occasion de discussions philosophiques et théologiques. Dès son premier article qui révélait sa découverte, Roger Zuber affirme que les Papiers de jeunesse attestent « le fait que, dans la France protestante d'avant la révocation, de jeunes théologiens de province, dépourvus de tout lien avec le monde intellectuel de Paris, participaient pleinement au mouvement des idées qui les entouraient »⁵. Sans doute faut-il nuancer ce diagnostic d'isolement : Pierre Allix, pasteur de Charenton et pajoniste, n'était-il pas en contact avec l'oncle de Papin ? Également parisien⁶, Jean-Baptiste Stoppa a pu être un informateur précieux sur les nouveautés philosophiques pour les Orléanais. Enfin, les visiteurs occasionnels, tel Jacob Bernoulli, jouèrent un rôle de colporteur des nouvelles de la République des Lettres. Cependant, force est de constater, en l'état actuel des connaissances, le caractère exceptionnel de ces quelques lettres échangées entre deux proposants du début de la décennie 1680⁷.

en ce qu'il ne le veut pas » (« Seconde conférence le 22e. juillet 1676 » in « Relation de ce... », *op. cit.*, f. 116. Voir également la « 3e. Conférence le mercredi 29e. juillet. 1676. », où la même référence apparaît f. 122 et 124).

¹ Voir *infra*, p. 189 et *sq.*

² S.l.n.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 553. Pajon dénonçait déjà les contradictions des *Sermons* sur la parabole de la noce de Jean Claude (voir Albert GOOTJES, « Un épisode méconnu... », art. cit., p. 217, n 34).

³ Cité par Philippe JOUTARD, « Les racines de la mémoire », *H-Histoire*, 7 (1981), p. 13.

⁴ Roger ZUBER, « Papiers », p. 117 ; Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 262.

⁵ Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 219.

⁶ Sa lettre à Le Clerc de février 1683 est écrite depuis Paris où il donne une adresse où lui écrire (27 février 1683, Jean-Baptiste Stoppa à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 296).

⁷ Dans la correspondance de Bayle – qui n'est alors plus étudiant – Spinoza apparaît dès novembre 1677 à l'occasion de la publication d'une réponse au *Tractatus theologico-politicus* (19 novembre 1677, Pierre Bayle à Jacob Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 146). En mai 1679, Bayle lit une traduction française du même *Tractatus*... et devine – car le livre a paru sous couvert d'anonymat – que l'auteur est Spinoza (26 mai 1679, Pierre Bayle à

Roger Zuber le soulignait déjà en publiant ces pièces, « ces lettres ont un côté vivant [...] ». Mais le déroulement de cette conversation s'opère de façon complexe, et typique de ce qu'on peut attendre d'un honnête homme de cette époque. Papin propose à Lenfant le journal de ses pensées, en même temps qu'il se livre au plaisir de la joute »¹. Ailleurs, R. Zuber notait également que « des deux correspondants, c'est [Papin] qui possède le génie logique »². Si l'intérêt majeur de cette correspondance réside dans le débat autour des philosophes postcartésiens, elle permet également d'attester la permanence de la méthode scolastique au sein de la formation des futurs pasteurs. Richard Muller la définit comme l'« examen dialectique des points de vue contraires »³, pratiqué de manière non-systématique par l'usage du syllogisme⁴. Au cours de leur formation académique, les deux amis ont intégré cette méthode, qu'ils appliquent au cours de leurs débats. Un parfait exemple apparaît dans une lettre où Papin compare spinozisme et calvinisme. Son analyse, qui tient en moins de dix lignes, est ainsi structurée : « Selon Spinoza [...]. Or, delà, il s'ensuit que [...]. Donc selon Spinoza, Dieu est [...]. », et l'étudiant de conclure : « Mais après cela ne tournera-t-il pas nos propres armes contre nous ? pourrions-nous luy nier la majeure [?] »⁵. Étudions maintenant comment Papin nourrit ses réflexions de Spinoza et Malebranche.

a. Lectures postcartésiennes

La minute de la lettre du 13 janvier 1682 a pour objet une discussion autour du théologien cartésien Regnier van Mansfeld⁶ et de son livre anti-spinoziste, l'*Adversus anonymum theologico-politicum* paru en 1674⁷ :

Vous saurez que je lus la semaine passée le Tractatus Th[eologico]-P[oliticus] et qu'à présent je lis un cartésien qui y a répondu et qui n'est pas mal-habile. Cependant il y a des occasions où il ne raisonne pas tout à fait bien contre son adversaire. Par ex[emple] sur le chap[itre] De Lege Divina, il l'accuse d'ôter à l'homme toute sorte de liberté et de raison et de ne substituer en leur place que des mouvemens brutes.⁸

C'est à l'occasion de cette lecture que Papin précise sa conception de la liberté avec cette formule déjà citée : « Je soutiens que la liberté n'empêche pas la nécessité, et que la nécessité ne détruit pas la liberté »⁹. La minute de cette lettre est intégralement consacrée à l'explication de cette apparente aporie. La démonstration de Papin, quoique redondante, est claire et révèle plusieurs de ses influences déjà identifiées. Il cite une formule de l'*Adversus...* pour construire son contre-argumentaire :

Vincent Minutoli, *in ibid.*, l. 171). Fin 1679, Bayle achète à Paris les *Principes de la philosophie de Descartes* et les *Œuvres posthumes* parus deux ans plus tôt et affirme, au sujet du second volume « que sa morale n'est pas si orthodoxe » (1^{er} janvier 1680, Pierre Bayle à Vincent Minutoli, *in ibid.*, l. 179). Aucune de ces lettres n'entre dans un débat philosophie comparable à celui de Papin et Lenfant. Notons que dans ses *Thèses*, qu'Élisabeth Labrousse date de 1680, Bayle cite une fois l'*Éthique* (Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 141).

¹ Roger ZUBER, « Papiers », p. 112.

² Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 222.

³ Richard A. MULLER, « Calvin and the... I », art. cit., p. 367.

⁴ *Ibid.*, p. 368 et 370.

⁵ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, *in* Roger ZUBER, « Papiers », p. 126.

⁶ Qui fut le successeur de Gisbert Voet à l'Université d'Utrecht. Sur Mansvelt et son livre, voir Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 113-124.

⁷ Identifié par Roger Zuber (voir « Papiers », p. 113, note 39).

⁸ 13 janvier 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, *in* Roger ZUBER, « Papiers », p. 113-114.

⁹ *Ibid.*, p. 114.

Cet auteur [...] parle souvent d'une liberté, *cujus*, dit-il, *omnes consci sumus* [dont nous sommes tous conscients]. Mais cette liberté dont nous sommes convaincus en notre conscience, quelle est-elle ? La voici : c'est que dans les choses qui ne sont pas au dessus de nos forces, nous faisons tout ce que nous voulons. Je suis convaincu en ma conscience que j'ay cette liberté la.¹

Mansfeld a emprunté cette conception à Descartes, qui affirme la liberté de l'homme, du fait de la conscience en chaque homme de cet état de liberté : « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné une volonté assez ample et parfaite, c'est-à-dire la liberté de l'arbitre, puisque en effet j'expérimente qu'elle n'est circonscrite par aucunes limites. [...] Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire ou ne pas faire une même chose (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que nous sommes portés à affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y détermine »². Papin fait donc sienne cette hypothèse de la liberté de l'homme mais la circonscrit immédiatement pour, en réalité, la nier. Il écrit en effet :

Mais je ne suis pas moins convaincu en ma conscience que cette liberté n'est ni ne peut être déterminée que par les raisons. Que je ne saurois vouloir qu'à proportion des raisons que j'ai de vouloir, et qu'ainsi ma volonté dépend absolument des raisons qui se présentent à mon entendement. Toutes celles qui me paroissent solides et véritables (soit qu'elles le soient ou non) toutes celles qui me paroissent tant soit peu plus fortes que d'autres qui me persuadent le contraire, me font nécessairement pencher de leur côté.³

Il affirme ici l'intellectualisme caractéristique de l'École de Saumur et poursuit :

Après cela : puisque d'ailleurs les raisons qui sont seules capables de me faire vouloir ne se présentent pas à mon esprit par un acte de ma volonté, et que ma volonté ne contribue rien à la présentation des objets, que ce n'est pas elle qui donne de l'évidence et de la force aux raisons qui me paroissent fortes et évidentes [...] mais que cela dépend absolument de la Providence, et que c'est une suite nécessaire et naturelle de l'ordre et de l'enchaînement des causes que D[ieu] a établies dans la nature.⁴

Ces lignes révèlent un théocentrisme classique dans l'orthodoxie réformée⁵ – contrairement à la *Conférence avec M. de P.*, il ne s'inscrit pas dans un contexte malebranchiste sous la plume de Papin. Mais associé au rationalisme, ce théocentrisme conduit ce dernier à la limite de la métaphysique chrétienne : la question du mal. L'étudiant écrit en effet :

Mais ce qui me donne de la péne, c'est qu'il ajoute [Mansfeld] que selon ce sentiment D[ieu] est également la cause de tout ce qui arrive dans le monde ; qu'il est l'auteur de nos mauvaises actions aussi bien que de nos bonnes. Et cette objection me paroît bien fondée ; car en effet je ne voi pas que les mauvaises actions soient moins que les bonnes des suites nécessaires de l'ordre de la Provid[ence] et de l'enchaînement des causes.⁶

Ici s'arrêtent les discussions sur ce point de l'ouvrage de Mansfeld retenu par Papin qui, arrivé à ce constat, termine sa lettre en demandant à Lenfant son opinion sur le sujet. La réponse de ce dernier, qui date du 20 janvier, recentre le débat sur Spinoza.

¹ *Id.*

² René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, cité in Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de... », art. cit., p. 220.

³ 13 janvier 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 114.

⁴ *Ibid.*, p. 114-115.

⁵ Voir *supra*, p. 95.

⁶ 13 janvier 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 115.

Comme le souligne Roger Zuber, « le livre de Paul Vernière¹ permet de s'assurer qu'en France même, Papin et Lenfant furent des tout premiers à connaître sinon l'*Éthique* dans son ensemble, du moins ce paroxysme de déterminisme rationaliste »². Dans son chapitre « Spinoza et le protestantisme français »³, P. Vernière évoque les réactions à Spinoza antérieures à la révocation de l'édit de Nantes et cite d'une part les « réfutations mystiques »⁴ du système développé dans le *Tractatus theologico-politicus* et l'*Ethica* et l'adaptation socinienne de certains thèmes de l'*Éthique* par Aubert de Versé à la fin de l'année 1684 dans *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza*⁵. Les Papiers de jeunesse prouvent qu'au sein du milieu réformé, Spinoza n'est pas seulement perçu comme un auteur à combattre. C'est donc à Orléans, chez Pajon, que son neveu lit le *Traité théologico-politique* dans les premiers jours de l'année 1682, puis l'*Éthique*⁶. La réponse de Papin à celle de Lenfant sur Mansfeld commence par ces mots :

Je sais fort bien, mon cher ami, que la conséquence dont il s'agit (savoir que D[ieu] est l'auteur des bonnes et des mauvaises actions également) suit évidemment du principe de Spinoza. [...] Le Cartésien dont je vous ai parlé voit bien que c'est là le principe de celui qu'il réfute ; il l'accuse incessamment d'être athée et de ne reconnaître point d'autre D[ieu] qu'un D[ieu] corporel.⁷

Après avoir évacué Mansfeld, les deux apprentis pasteurs reviennent sur Spinoza pour le critiquer. En effet, au milieu de sa minute, Papin approuve la démarche de l'*Adversus anonymum theologico-politicum* :

Pour ce qui est du principe impie et athée de Spinoza, d'un D[ieu] corporel, ou plutôt qu'il n'y a point d'autre D[ieu] que la nature : le Cartésien se contente de le découvrir. Il trouve que c'est assez le réfuter que de le tirer des endroits où il le cache, et de l'exposer à la vue de tout le monde. Je trouve qu'il a raison. Ceux qui disent en leur cœur, qu'il n'y a point de D[ieu] sont de véritables insensez. Il suffit de découvrir leur folie, pour l'exposer à la risée et à la moquerie de tout le monde.⁸

Comme la majorité de ses contemporains⁹, Papin voit en Spinoza celui qui affirme que Dieu n'est autre chose que la nature et condamne ce qui est alors unanimement considéré comme de l'athéisme. Mais cette condamnation posée, il n'en abandonne pas pour autant ce qui lui a paru utile dans la lecture du *Traité théologico-politique*, à savoir l'analyse de la question du mal :

Je m'étonne qu'il [Mansfeld] objecte à Spinoza une difficulté qui nous touche aussi bien que Spinoza, que nous ne saurions résoudre. [...] Selon Spinoza, toutes choses dépendant des lois universelles de la Nature : il n'arrive rien que par l'ordre invariable et par l'enchaînement des causes. Or, delà, il s'ensuit que les mauvaises actions arrivent aussi nécessairement et par des causes aussi indépendantes de la volonté de l'homme que les bonnes actions. Donc, selon Spinoza, D[ieu] est l'auteur du péché ou plutôt, il n'y a point d'autre D[ieu] que cet ordre universel et invariable, et cette enchaînement nécessaire des causes.¹⁰

¹ Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, op. cit.

² Roger ZUBER, « Papiers », p. 112.

³ Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la...*, op. cit., t. I, p. 38 et sq.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ Voir *ibid.*, p. 82-89.

⁶ Voir *supra*, p. 83.

⁷ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 126.

⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁹ Voir Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la...*, op. cit., t. I, p. 220-287.

¹⁰ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 126.

Après avoir résumé par ce syllogisme la thèse de Spinoza, Papin en développe un second où il fait s'adresser l'auteur de l'*Éthique* aux protestants :

Pourrons-nous luy [Spinoza] nier la majeure ? Que toutes choses dépendent des loix universelles de la nature, et qu'il n'arrive rien que par l'enchaînement nécessaires des causes secondes ? Or selon vous, dira-t-il, D[ieu] est l'auteur de ces loix universelles de la Nature, de cet ordre invariable, de cette enchainure nécessaire des causes secondes. Donc, selon vous, D[ieu] est également l'auteur de toutes les actions qui se font par cette enchainure nécessaire des causes secondes. Les mauvaises en dépendent aussi nécessairement et aussi inévitablement que les bonnes. Donc etc.¹

Papin fait donc remarquer à son ami qu'il n'a pas résolu ses contradictions. Sans apporter de réponse au diagnostic, posé avec Spinoza, sur la question déjà ancienne de l'origine du mal, il consacre la suite de sa réponse à un nouvel élément introduit par Lenfant dans sa lettre du 20 janvier 1682.

b. Entre Saumurois et post-cartésiens : que sont les pensées ?

Pour expliquer l'origine du mal, Lenfant réoriente la discussion sur la nature et l'origine des pensées de l'homme. Il affirme en effet :

Les esprits au contraire, par la nature que Dieu leur a donnée, sont maîtres de leurs pensées [...]. [Ainsi,] suivant nécessairement le parti qu'ils ont jugé le plus raisonnable, s'ils ont choisi le pire, c'est qu'ils ont mal usé de leur pouvoir, de leur liberté, et de la nature que D[ieu] leur a donnée.²

Cette définition amène Papin à développer une longue réponse solidement argumentée où il décèle les failles du raisonnement de son correspondant. Il commence par observer que la question ne se pose pas en termes de « liberté » :

Car s'il est vrai qu'il est impossible de vouloir et d'aimer une chose sans la connoître [...] comme bonne et qu'il est impossible de la connoître comme bonne sans la vouloir et sans l'aimer, lorsque de deux partis je choisis le pire ; comment pouvez-vous dire que c'est parce que j'use mal de ma liberté et de la nature que D[ieu] m'a donné : car si j'ay choisi le pire, c'est que j'ay été trompé ; et que je l'ay cru le meilleur et le croyant le meilleur il étoit impossible que je ne le choisisse pas.³

Papin soutient qu'une mauvaise pensée résulte d'une erreur de jugement et non d'un mésusage de la liberté. Il tente donc de comprendre les raisons de cette défaillance de l'entendement :

Effectivement, il implique contradiction qu'étant libre je ne suive pas les raisons qui me paroissent les plus fortes. [...] Mais suis-je cause de ce que [de] fausses raisons ce sont présentées à mon esprit sous l'apparence de la vérité ? Ai-je voulu me tromper moy même ? Ai-je voulu prendre pour véritable ce que je savois bien qui étoit faux ? Cela implique contradiction. Ai-je voulu prendre pour une démonstration ce que je savois n'être qu'un argument probable et douteux ? Cela ne se peut. La force que les raisons ont sur notre esprit ne dépend nullement de notre volonté.⁴

¹ *Ibid.*, p. 127.

² 20 janvier 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 123, recopié par Papin dans sa lettre du 18 mars 1682 (Roger ZUBER, « Papiers », p. 128).

³ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 128.

⁴ *Id.*

Papin formule ici ce que Kant nommera le « tenir pour vrai » dans ses leçons de *Logique* de la seconde moitié du XVIII^e siècle¹. Bien qu'il ne les cite nulle part dans ses lettres, ces lignes de Papin suivent les *Principes de la philosophie de Descartes* de Spinoza où ce dernier présente le cartésianisme tout en posant les jalons de sa propre philosophie². Il y affirme : « Quand nous percevons une chose clairement et distinctement, nous ne pouvons pas lui refuser notre assentiment, cet assentiment nécessaire ne suit pas de la faiblesse, mais de la seule liberté et de la perfection de notre volonté »³. Ici, Spinoza présente une position typiquement cartésienne par le rôle accordé à la volonté⁴. Si l'intellectualiste qu'est Papin peut souscrire à cette citation cartésienne, c'est en excluant la dernière phrase affirmant la liberté de la volonté. Mais s'il a lu les *Principes de la philosophie de Descartes*, il a également eu entre les mains les *Pensées métaphysiques* du même Spinoza⁵ où ce dernier soutient un intellectualisme : « l'âme ne peut rien vouloir contre le dernier arrêt de l'entendement, c'est-à-dire ne peut vouloir en tant qu'elle est supposée ne pas vouloir ; comme elle l'est ici, puisqu'on dit qu'elle a jugé une chose mauvaise, c'est-à-dire n'a pas voulu quelque chose. Nous nions, toutefois, qu'elle n'ait absolument pas pu vouloir ce qui est mauvais, c'est-à-dire le juger bon : car cela serait contre l'expérience même. Car nous jugeons bonnes beaucoup de choses qui sont mauvaises et au contraire mauvaises beaucoup qui sont bonnes »⁶. Or, au terme de sa réplique, Papin affirme à Lenfant :

Nous suivons toujours notre penchant, nous penchons toujours du côté où nous voyons les raisons les plus fortes.⁷

Avec une telle conclusion, il fait s'accorder intellectualisme cameronien et spinozien – à la nuance près qu'il ne distingue pas les choses perçues confusément de celles perçues clairement et distinctement⁸. Élisabeth Labrousse a pu affirmer qu'« avec toute la tradition occidentale, Bayle pense que la volonté tend spontanément au bien – véritable ou apparent –, thèse qui, dans le cas particulier du jugement, signifie qu'elle ne donne son assentiment qu'au vrai ou à ce qu'elle prend pour tel. Il s'agit là d'un caractère qui constitue l'essence même de la volonté, d'une « loi générale dans l'univers »⁹. Il faut nuancer cette vision globalisante : Spinoza et Papin ne sont pas les seuls à défendre l'intellectualisme. Cet élément fondateur de l'École de Saumur a permis l'accord de Papin avec Spinoza, dont nous observerons les prolongements dans sa correspondance ultérieure comme dans ses ouvrages parus en 1687.

¹ « Peut-on vraiment dire : donner son assentiment ? Cela dépend-il de notre caprice, que nous voulions le donner ou non ? L'assentiment est-il aussi un acte de l'arbitre ? S'il n'en est pas un, mais s'il est plutôt un état du tenir-pour-vrai, dans lequel je suis contraint par des raisons, sans que ma volonté y intervienne, pourquoi alors utilise-t-on ces expressions. Dans la force des raisons réside le pouvoir d'arracher l'assentiment en tordant le cou. L'assentiment est soutiré et non donné. L'assentiment est une connaissance positive. La liberté a-t-elle une influence sur l'assentiment ? Pas immédiatement. » (Emmanuel KANT, *Vorlesungen über Logik*, cité in Claude PICHÉ, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 27).

² Yannis PRELORENTZOS, « Volonté et liberté : de Descartes à Spinoza à travers les *Principes de la philosophie de Descartes* et les *Pensées métaphysiques* », in Chantal JAQUET (dir.), *Les pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 97-122.

³ Baruch SPINOZA, *Les principes de la philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 187.

⁴ Yannis PRELORENTZOS, « Volonté et liberté... », art. cit., p. 109-110.

⁵ Elles ont paru en appendice des *Principes* dès 1663 (Chantal JAQUET, « Introduction », in Chantal JAQUET (dir.), *Les pensées métaphysiques...*, op. cit., p. 11).

⁶ Baruch SPINOZA, *Les pensées métaphysiques*, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 298.

⁷ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 129.

⁸ Yannis PRELORENTZOS, « Volonté et liberté... », art. cit., p. 110.

⁹ Élisabeth LABROUSSE, *Hétérodoxie et rigorisme*, op. cit., p. 74.

Papin consacre la suite de sa réponse du 18 mars 1682 à la seconde partie de l'affirmation de Lenfant sur les pensées, qu'il considère infondée :

Les esprits, dites-vous, par la nature que D[ieu] leur a donnée sont les maîtres de leurs pensées, ils peuvent les former eux-mêmes. J'admire que vous ayez pu avancer des propositions comme celles-là.¹

Après avoir examiné la nature de la pensée (ce qui est tenu pour vrai par l'entendement), Papin se penche sur son origine et conteste que l'homme produise ses propres pensées :

Je suis convaincu que ma volonté ne contribue en aucune manière à [la] production [des « pensées de perception ou d'appréhension »]. Elles dépendent uniquement des dispositions de mon esprit, de la constitution de mon cerveau, de l'état où je me trouve, des objets qui frappent mon entendement, des circonstances dont ils sont revêtus ou accompagnés. Mon entendement est une puissance purement passive, qui ne fait autre chose que recevoir l'impression des objets extérieurs qui la frappent et qui agissent sur elle.²

Papin retrouve son argumentaire développé lors de la discussion autour de Mansfeld. La volonté n'intervient pas dans la constitution des pensées, mais dans ce passage, la démonstration est psychologique (les objets qui frappent l'entendement) et physique (la constitution du cerveau). Cet extrait déjà cité en partie dans l'analyse de la lettre synthèse a permis de signaler l'unanimité des Saumurois sur la thèse de la passivité de l'entendement³. Or, cette position est compatible avec Malebranche et Spinoza⁴ : dans la *Réponse de l'auteur de la Recherche de la vérité au livre de M. Arnauld, Des vraies et des fausses idées*⁵, le premier écrit en évoquant le premier chapitre de la *Recherche de la vérité* : « Je voulais faire regarder l'entendement comme une faculté purement passive, afin qu'on prît garde que l'erreur venait de la volonté »⁶ ; quant au second, il affirme dans l'*Éthique*, qu'« il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre et ainsi à l'infini »⁷. Même si le débat entre Papin et Lenfant se développe dans le contexte de lecture d'auteurs cartésiens et post-cartésiens, il est donc parfois délicat de trancher la question de l'inspiration de telle ou telle thèse figurant sous la plume de Papin lorsque Malebranche ou Spinoza⁸ la soutiennent certes, mais qu'elle figure également dans l'arsenal théorique de son oncle, voire chez l'ensemble des représentants de l'École de Saumur.

¹ *Id.*

² *Id.*

³ Voir *supra*, p. 130-131.

⁴ Editant cette lettre, Roger Zuber remarque, arrivé à cette étape de la réponse de Papin, que ce dernier « abandonne maintenant Spinoza pour s'en prendre au malebranchisme de Lenfant » (Roger ZUBER, « Papiers », p. 127, n. 35). Cette analyse nous semble erronée.

⁵ En février 1684, Papin demande à Jean Le Clerc cet ouvrage d'Arnauld (voir *infra*, p. 181).

⁶ Nicolas MALEBRANCHE, *Des vraies et des fausses idées*, cité in Desmond CONNELL, « La passivité de l'entendement selon Malebranche », *Revue Philosophique de Louvain*, 53, 40 (1955) p. 546-547. Ici également, Papin ne peut souscrire à la dernière partie de la phrase de Malebranche sur le rôle de la volonté.

⁷ Baruch SPINOZA, *Éthique*, éd. par Charles APPUHN, Paris, GF-Flammarion, 1993, partie II, propos. XLVIII, p. 123.

⁸ Cette thèse est également lockienne, puisque l'auteur de l'*Essay concerning Human Understanding* (composé au long cours pendant vingt ans mais seulement paru en 1690) affirme : « Dans la réception des idées simples, l'entendement est pour la grande part passif [c'est le titre du chapitre] En ce domaine, l'entendement est purement passif, et il n'est pas en son pouvoir d'avoir ou de ne pas avoir ces rudiments et ces « matériaux » de la connaissance. Car la plupart des objets de nos sens imposent à l'esprit leur idée particulière, que nous le voulions ou non » (John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, livres I et II, éd. par Jean-Michel VIENNE, Paris, J. Vrin, 2001, p. 185. Sur la date de composition de l'ouvrage, voir p. 7).

Le débat sur cette double question (nature et origine des pensées) se prolonge dans les lettres des 10 et 15 avril 1682¹, sans que l'un des deux amis n'accepte de changer de position, ainsi que l'atteste cet extrait de la réponse de Papin en date du 15 :

Et de la, je conclus encore que *mon ame n'est point la maitresse de ses pensées, et que D[ieu] ne luy a point donné le pouvoir de les former elle-même*. Je le conclus, di-je, par votre première proposition, par laquelle je ne me lasserai point de vous combattre.²

Cependant, le débat connaît une troisième inflexion par l'introduction d'un nouveau paramètre dans l'analyse des pensées qui amènent les deux apprentis pasteurs à révéler leurs lectures catholiques.

c. Lectures catholiques : de l'imagination au théocentrisme malebranchiens

Dès le 18 mars 1682, dans sa démonstration relative au fait que « les pensées en elles mêmes ne sont point l'effet de [l]a volonté »³, Papin en vient à préciser le rôle de l'imagination dans les pensées :

Tout ce qui m'est venu dans l'esprit m'est donc venu sans la participation de ma volonté, tout ce que j'ay pu faire ç'a été de choisir mes pensées, mais encore ma volonté n'a pas été la règle de ce choix, ç'a été mon entendement et ma raison.

Maria-Cristina Pitassi a déjà souligné que Papin emprunte cette idée à Nicolas Malebranche qui, dans la *Recherche de la vérité*, écrit :

Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui represente.⁴

Papin poursuit dans l'analyse de la formation des pensées et affirme :

Après cela pour ce qui regarde l'ordre, le tour et l'expression de mes pensées, cela a dépendu de mon imagination [...] Ces trois choses, l'ordre, le tour et l'expression sont bien éloignées de la perfection ou je voudrois qu'elles fussent, mais de la même il s'ensuit que les défauts qui y sont ne sont pas des défauts de ma volonté, mais des défauts de mon imagination, qui ne dépend pas de ma volonté.⁵

Ici encore, Papin s'inspire de Malebranche, qui dans le chapitre IV de la troisième de partie du livre II de la *Recherche de la Vérité*, précisément consacré à l'imagination, défendait déjà cette conception :

Je ne crois donc pas qu'on puisse trouver d'auteur plus propre que Sénèque pour faire connaître quelle est la contagion d'une infinité de gens qu'on appelle beaux esprits et esprits forts, et comment les imaginations fortes et vigoureuses dominant sur les esprits faibles et peu éclairés, non par la force ni l'évidence des raisons, qui sont des productions de l'esprit, mais par le tour et la manière vive de l'expression, qui dépendent de la force de l'imagination.⁶

La parenté de la position de Papin avec celle de Malebranche semble évidente et se trouve confirmée par la suite de la correspondance, où le premier se révèle lecteur attentif du second.

¹ Roger ZUBER, « Papiers », p. 131-140.

² 15 avril 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, *in ibid.*, p. 135.

³ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, *in ibid.*, p. 130.

⁴ Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, éd. par Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, J. Vrin, 1945, t. I, p. 47. Voir Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 268.

⁵ 18 mars 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, *in* Roger ZUBER, « Papiers », p. 130.

⁶ Nicolas MALEBRANCHE, *De l'imagination. De La Recherche de La Vérité*, livre 2, Paris, J. Vrin, 2006, p. 229.

Le 10 avril 1682, Lenfant cite un passage de *La logique ou l'Art de penser* des Messieurs de Port-Royal¹. Papin balaie d'un revers de main l'extrait allégué par son ami, au prétexte qu'il ne concerne pas le sujet de leur discussion². Il procède à une telle évacuation pour mieux se concentrer sur ce qu'il considère être au centre du débat, à savoir que toutes les pensées de l'homme dépendent de la providence divine. Lenfant a en effet répondu à son ami en distinguant différentes sortes de pensées, dont il soutient que celles qu'il qualifie de « pensées de réflexions » ont l'homme pour maître³. Papin consacre alors plus de la moitié de sa lettre à infirmer l'hypothèse de son ami et ce en deux étapes. Dans la première, il prolonge ses précédentes réflexions en déroulant le fil de la métaphore du miroir⁴, qu'il avait inaugurée deux lettres auparavant et que Lenfant avait reprise à son compte. Convaincu que son interprétation est la bonne, Papin conteste la version proposée par son ami :

Il n'y a rien de plus propre à confirmer mes difficultez que la comparaison de la réflexion des objets dans un miroir, un miroir ne sauroit réfléchir que les objets qu'il reçoit, et il ne les sauroit renvoyer que selon qu'il est disposé [...]. De même notre esprit ne sauroit réfléchir que sur les objets qui luy sont presentez, quels qu'ils soient, spirituels ou corporels [...]. En second lieu, notre esprit ne sauroit faire sur les objets que des reflections conformes à la manière dont il reçoit les objets : et il ne reçoit les objets que selon qu'il est disposé, aussi bien qu'un miroir. Ainsi s'il est bien tourné, et qu'il reçoive les objets tels qu'ils sont, il n'y fera que des reflections justes ; mais s'il est mal tourné, et qu'il reçoive les objets tout autrement qu'ils ne sont, il n'y pourra faire que de faux raisonnemens, plus il y fera de reflections, plus il s'éloignera de la vérité.⁵

Il retrouve ici son argument du « tenir-pour-vrai » que nous avons déjà évoqué. Constatant cependant que son ami ne rend pas si facilement les armes, il prolonge sa réflexion en s'appuyant lui aussi sur un auteur catholique : Malebranche. Il procède en effet à une lecture critique de quelques pages de la *Recherche de la vérité* en identifiant dans l'ouvrage de l'oratorien une série de citations⁶ contradictoires :

¹ « Lisez le premier chapitre de la première partie, de l'art de penser pag. 51 ou environ vous y trouverez ces paroles ; il faut avouer, que les idées de l'être et de la pensée, ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que notre ame a la faculté de les former soi même » (10 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 132).

² « Je ne vois pas ce que fait à notre question l'axiome d'Aristote, Nihil, etc. Quoy qu'il soit faux, vos deux propositions n'en sont pas moins contradictoires, il n'en est pas moins vray que la première renverse la 2^e et la 3^e que je viens de combattre, comme je croi vous l'avoir montré. Le passage que vous tirez de l'Art de penser ne fait rien pour vous. L'auteur n'avoit pas en vue notre question, mais uniquement le prétendu axiome dont nous venons de parler. » (15 avril 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in *ibid.*, p. 135).

³ « Je n'ay qu'à vous dire, que votre énumération est insuffisante, car outre les pensées de perception, et d'inclination, il y a encore celles de réflexions, et je soutiens que nous sommes les maîtres de celles là » (10 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 132) et « Vous devez aussi cesser de me combattre par ma première proposition, puisque je m'en suis expliqué avec vous en disant que par les pensées dont nôtre âme est la maîtresse, j'entends les pensées de réflexions. Ce qu'il ne faut pas entendre comme si je prétendois que dans ces pensées là, l'âme fut indépendante des objets des occasions etc. Mais je dis qu'elle peut examiner ces objets et ces circonstances afin d'en faire un bon jugement. Ce que je ne pense pas que vous puissiez me nier autrement pour [que] les hommes jugeroient des choses de la même manière. Et l'on voit qu'ils ont des idées justes des choses selon les réflexions qu'ils font sur les occa[sions] de ces idées » (30 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1507, 317, f. 3v.).

⁴ Son usage n'est pas original en ce domaine : il fut inauguré par Francis Bacon (voir Chantal JAQUET, « Le problème du jugement théorique chez Bacon », in Chantal JAQUET et Tamás PAVLOVITS (dir.), *Les facultés de l'âme à l'âge classique : imagination, entendement et jugement*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 245-246).

⁵ 15 avril 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 137-138.

⁶ Roger Zuber a identifié l'édition à partir de laquelle Papin cite Malebranche et repéré les différents extraits dans l'édition contemporaine de G. Rodis-Lewis (voir Roger ZUBER, « Papiers », p. 138). Nous présentons sous forme de tableau ce que Papin liste de manière linéaire dans sa lettre.

Volonté/âme active	Volonté/âme passive
Notre esprit produit en luy même par ses volonte ^z une infinité d'idées différentes. Car ce sont nos volonte ^z qui appliquent et qui modifient notre esprit comme causes naturelles.	Je nie que ma volonté produise en moi mes idées, je ne vois pas même comment elle pourroit les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connoissance, elle suppose mes idées et ne les fait pas.
Il y a bien de la différence entre nos esprits et les corps qui nous environnent, que notre esprit veut, qu'il agit, qu'il se détermine luy même, mais pour les corps, il nie qu'ils ayent de la force pour agir et pour se déterminer. Je suis convaincu en toute manière que j'ay en moi-même un principe de mes déterminations, mais j'ay des raisons pour croire que la matiere n'a point de semblable principe.	L'âme est capable de volonté comme la matiere de mouvement, de même qu'il est faux que la matiere ait en elle-même une force par laquelle elle se puisse mouvoir, il est faux que l'ame ait des facultez par lesquelles elle puisse produire en elle ses idées ou son mouvement vers le bien. La matiere de sa nature est mobile, mais elle ne se meut pas elle-même ; l'esprit de sa nature est capable de mouvement et d'idées, mais il ne se meut pas, il ne s'éclaire pas luy même. C'EST D[IEU] QUI FAIT TOUT DANS LES ESPRITS aussi bien que dans les corps.

Curieusement, dans sa lecture critique de la *Recherche de la vérité*, Papin ne cite pas un élément qui aurait pu renforcer sa démonstration : la défense de l'intellectualisme. En effet, au début de la *Recherche de la vérité*, Malebranche affirme : « Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente »¹. Après avoir dressé la liste des citations paradoxales, Papin montre à Lenfant qu'en réalité, la contradiction de Malebranche n'existe « qu'en apparence »² : il termine sa lecture parallèle par de nouveaux extraits qui confirment le sens de la position malebranchienne concordant avec la sienne. Il écrit en effet :

Mais après tout, il faut luy rendre justice, il n'y a peut être pas tant de contradiction dans ses pensées qu'il n'en paroist dans ses paroles ; s'il favorise quelques fois votre proposition que *les esprits sont les maitres de leurs pensées et qu'ils peuvent les former eux-mêmes*, ce n'est qu'en apparence ; mais au fond, son unique principe, c'est que *D[ieu] fait tout dans les esprits aussi bien que dans les corps* ; il le fait assez entendre dans les endroits même où il semble dire le contraire ; par exemple dans la page 235, au commencement il explique comment l'homme veut et comment il se détermine luy-même. C'est dit-il, parce que D[ieu] le fait vouloir, qu'il le porte incessamment vers le bien, qu'il luy donne toutes les idées et tous les sentimens par lesquels on se détermine. Et 4 lignes apres, *L'homme veut, mais ses volonte^z sont impuissantes en elles mêmes, elles ne produisent rien, elles n'empêchent point que*

¹ Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche...*, éd. par Geneviève RODIS-LEWIS, *op. cit.*, vol. 1, p. 47.

² 15 avril 1682, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 139.

*D[ieu] ne fasse tout, car c'est D[ieu] même qui fait en nous nos volontez par l'impression qu'il nous donne vers le bien.*¹

Papin abat donc la dernière carte de son argumentation en suivant le théocentrisme de Malebranche qui, dans son esprit, rejoint le théocentrisme réformé tout en constituant son actualisation nécessaire dans sa propre perspective métaphysique. La *Conférence avec M. de P.* qui est postérieure à ces lettres, confirme cette hypothèse en ce sens que Papin trouve chez Malebranche, notamment avec les causes occasionnelles, une explication du théocentrisme plus compatible d'une part avec le rationalisme dont il se réclame, de l'autre avec le pajonisme dont il est le héraut. Cependant, la dernière minute directement liée à cet échange autour de la formation des pensées avec Lenfant contient deux éléments importants. D'abord, quant à la question de la nature et de l'origine des idées, Papin rejette la vision en Dieu de Malebranche :

Sur la manière dont notre âme apperçoit les objets, et dont elle connoît ses idées, corporelles ou spirituelles, je vous prie de me dire si cet auteur vous a rendu plus savant en vous disant que nous voyons tout en D[ieu]. C'est là un mot et rien de plus. *Obscurum per obscurius.*²

Dans la même minute enfin, et comme un an auparavant avec Spinoza, le neveu de Pajon reconnaît la limite du théocentrisme :

Touchant la manière dont D[ieu] a voulu les maux, je raisonne absolument comme vous et comme le P. M[alebranche] et je raisonnois ainsi même avant d'avoir vu son traité de la Nature et la Grâce, et c'est où je voulois vous faire venir dans la dispute que j'ay eue avec vous sur les mauvaises actions. Je voulois vous obliger à répondre que les maux se sont trouvez dans l'enchaînement de ces voyes et de ces loix courtes et simples que D[ieu] a jugées les plus convenables à sa sagesse.³

Nous n'analyserons pas présentement cette question du mal dans la métaphysique de Papin : sa correspondance avec Le Clerc, que nous étudierons dans une prochaine partie, contient de nombreux développements dans lesquels il affine sa position sur le sujet. Observons seulement dès à présent que dans la correspondance papinienne, le mal revêt la fonction que lui attribue Miklos Vetö, celle « d'aiguillon de l'interrogation métaphysique »⁴.

L'analyse des lettres des Papiers de jeunesse permet de dresser plusieurs constats concernant les positions intellectuelles de Papin. Il s'y révèle un représentant de l'École de Saumur, dans sa tendance cameronienne radicale qui a finalement abouti au pajonisme. Malgré l'innovation que constitue la doctrine de son oncle, il perpétue l'héritage de la scolastique réformée qu'il fait précisément dialoguer avec certains penseurs contemporains. Olivier Boulnois observe que « les philosophes du XVII^e siècle, séparés par l'historiographie du fonds scolastique sur lequel ils se détachent mais dont ils se nourrissent, sont les partisans d'une nouvelle métaphysique du nécessaire et d'une éthique de l'adhésion nécessaire au bien »⁵. S'il ne le formule jamais, nul doute que Papin a trouvé en ce point commun une base du dialogue qu'il instaure avec Descartes, Spinoza et Malebranche. Déjà soulignée par Roger Zuber et Maria-Cristina Pitassi, la réception de Spinoza chez Papin est la donnée majeure des Papiers de jeunesse et, dans les deux chapitres à venir, nous le verrons continuer à nourrir ses réflexions

¹ *Id.*

² 24 mars 1683, Isaac Papin à Jacques Lenfant, *in ibid.*, p. 143.

³ *Id.*

⁴ Miklos VETÖ, *Eléments d'une doctrine chrétienne du mal*, Kadmos, St Thomas More Lecture, 1981, p. 6.

⁵ Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de... », art. cit., p. 236.

théologiques à partir des œuvres du philosophe d'Amsterdam. Quant à Malebranche, Roger Zuber a pu affirmer qu'il « agace » Papin qui « pressent dans l'occasionalisme le danger de priver les fidèles du pouvoir d'adhérer personnellement à la vérité »¹. Au contraire, nous avons vu dans la *Conférence avec M. de P.* sa mobilisation stratégique de l'occasionalisme et les lettres antérieures à ce texte ont révélé l'acquiescement du neveu de Pajon à la métaphysique et au théocentrisme de l'oratorien. L'occasionalisme n'a sans doute pas dérangé Papin et si cette hypothèse de Roger Zuber nous semble erronée, il a cependant raison quand il souligne que l'« omniprésence de l'analyse psychologique et morale [...] ont frappé tous les premiers lecteurs du philosophe »², Papin y compris. Cette double approche de Malebranche a été perçue par Papin comme comparable à celle de son oncle.

Ce premier chapitre a permis de découvrir l'étudiant en théologie que fut Papin. Si l'ensemble de sa formation ne peut être connu dans le détail, les Papiers de jeunesse, croisés avec quelques sources complémentaires, nous ont permis de suivre le parcours à la fois institutionnel et intellectuel d'un apprenti pasteur à la veille de la révocation de l'édit de Nantes. Alors que cet épisode de l'histoire du protestantisme français aurait pu constituer l'élément perturbateur de la trajectoire de Papin, c'est bien son identité théologique qui bouleverse son cursus académique. En 1683, alors que la situation du calvinisme dans le royaume de France ne cesse de s'aggraver, Papin se trouve arrêté net dans son élan. Faute de sources, il est difficile de dire si le contexte théologique particulier dans lequel évolue Papin permet sa découverte précoce de Spinoza, qu'il lit dès 1682 : au plan intellectuel, cette lecture est le fait majeur de cette phase de la vie de Papin. Erich Haase n'a pu connaître les Papiers de jeunesse : la révélation de cet accès à Spinoza vient contredire sa thèse, défendue dans *Einführung in die Literatur der Refuge*³, de l'isolement culturel des huguenots avant la révocation, que Julien Gæury conteste également dans le domaine de l'histoire littéraire du calvinisme français⁴. Avec Pajon, le cœur de l'École de Saumur battait toujours sur les bords du fleuve ligérien mais déjà hors les murs de l'Académie. Après l'échec de 1683, son neveu franchit la frontière symbolique de la Loire et atteint les rives de la Garonne : il est alors un Saumurois en exil.

¹ Roger ZUBER, « Papiers », p. 113.

² Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance », art. cit., p. 219.

³ Erich HAASE, *Einführung in die...*, op. cit., p. 92.

⁴ Julien GÆURY, « Une « Muse Prétendue Réformée » ? », *Revue de l'histoire des religions*, 1 (2009), p. 153.

CHAPITRE II

UN EXIL AVANT L'EXIL : BORDEAUX OU LA PREMIÈRE PÉRIODE ANGLAISE (1683-1685)

Entre 1683 et 1687, Isaac Papin vit à l'heure anglaise. S'il quitte le royaume de France pour l'autre côté de la Manche seulement début 1686, les deux années suivant son échec saumurois sont celles d'un Français dans une famille étrangère. C'est au début de cet exil qu'il fait son entrée dans la République des Lettres. Paradoxalement, nous le verrons, son séjour outre-Manche lui a permis de mettre un terme à cette période anglaise. Au cœur de ces cinq années, deux événements presque contemporains surviennent qui bouleversent la vie de Papin : en 1685, son oncle décède le 27 septembre ; Louis XIV révoque l'édit de Nantes le 18 octobre¹. Deux événements déterminants pour l'avenir du jeune théologien. Le premier l'amène à respecter sa profession de foi pajoniste écrite à Saumur : il devient le premier représentant du clan pajoniste au sein de la communauté réformée. Le second le touche, lui et des centaines de milliers de calvinistes, dans son identité, que la monarchie nie purement et simplement après les avoir encerclés légalement et matériellement. Au moment où Papin s'installe à Bordeaux, « le cheminement tortueux vers la révocation »² touche à sa fin. Dès le début de la décennie 1680, « le protestantisme était bel et bien agonisant »³, car atteint de plein fouet par la stratégie de « grignotement juridique »⁴ entamée par la Cour dès 1657. Si ce premier élan est ralenti en 1672 par le début de la guerre de Hollande, les attaques reprennent de plus belle en 1679, et les dernières démarches entreprises par la monarchie sont celles de la mise à mort : « dès la fin de l'année 1684, plus des trois quarts des exercices réformés avaient disparu du royaume »⁵. La correspondance de Papin constitue d'ailleurs un témoignage rare sur ces deux années.

I. UN EXILÉ DANS LE ROYAUME DE FRANCE : LE SÉJOUR À BORDEAUX (1683-1685)

1. Du commerce du vin au commerce de l'esprit : Papin chez Popple

A Bordeaux, Papin trouve un emploi de précepteur. Nous ignorons presque tout ce qui concerne cette activité d'enseignement, au contraire du reste de ses occupations sur les bords de la Garonne, chez un marchand Anglais du nom de William Popple.

¹ Élisabeth LABROUSSE, *La Révocation de...*, *op. cit.*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 174.

³ *Ibid.*, p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁵ *Ibid.*, p. 174.

a. *Popple, discret citizen de la République des Lettres*

Né en 1638 à Hull, William Popple est le neveu d'Andrew Marvell, poète métaphysique, whig et proche collaborateur de Cromwell¹. Durant la Restauration, Marvell est ambassadeur². Défenseur des « idéaux démocratiques, de la liberté civile et religieuse »³, il eut par ailleurs la charge de l'éducation de son neveu, qui fit siennes ses idées philosophiques. Popple opte pour une carrière commerciale dans le négoce de vin, activité déjà pratiquée par certains membres de sa famille. Lors de sa formation, il travaille à Bordeaux où il bénéficie de l'appui d'une famille alliée à la sienne, les Thompson⁴. Finalement, le neveu de Marvell s'installe sur les bords de la Garonne en 1670⁵. Mais du fait de l'éducation reçue auprès de son oncle, Popple conserve une activité intellectuelle. Philosophe, il est surtout traducteur : il transpose en français le *Treatise of human reason*⁶ de Martin Clifford et en anglais l'*Epistola de tolerantia* de son ami John Locke⁷.

Dans sa correspondance contemporaine de ce séjour comme dans ses textes autobiographiques de la période catholique, Papin ne révèle à aucun moment comment il obtient le poste de précepteur qu'il occupe pendant deux ans dans la maison de William Popple. Sa veuve ne compense pas réellement ce mutisme. Anne Viard-Papin raconte :

M. Pople, informé de la probité et des talents de M. Papin, dont il étoit capable de juger par lui-même, fit ce qu'il put pour se l'attacher intimement. Il le fit venir chez lui, au sortir de Saumur.⁸

Cette vague précision, « informé de », permet de s'interroger : comment Popple a-t-il entendu parler de Papin ? D'après Jules Vérin, les deux hommes se seraient rencontrés à Saumur : malheureusement, il ne s'appuie sur aucune source pour étayer son affirmation et nous n'en n'avons trouvé aucune qui permettrait de lui donner raison⁹. Sept observations peuvent être formulées autour de cette embauche. Marvell, l'oncle de Popple, séjourna à l'Académie de Saumur en 1656¹⁰. On ignore si Popple fit de même : sans fréquenter l'institution réformée, il peut très bien – mais cela reste hypothétique – s'être rendu à Saumur du fait de son activité marchande, d'autant que les liens entre Saumur et Anglais sont importants¹¹. Un deuxième élément concerne les antécédents anglais du milieu huguenot blésois : Paul Testard fut en effet en lien avec la famille anglaise des Verney (dont un des membres vit un certain temps chez lui à Blois) et dans l'imposante correspondance familiale,

¹ Louise Helen GARDNER, *The metaphysical poets*, Londres, Penguin Books, 1985, p. 316

² Luisa SIMONUTTI, « Un acteur et... », art. cit., p. 267.

³ *Id.*

⁴ Caroline ROBBINS, « Absolute liberty : the Life and Thought of William Popple, 1638-1708 », *William and Mary Quarterly*, 24 (1967/2), p. 197.

⁵ Paul BERT, *Histoire de la Révocation de l'Édit de Nantes à Bordeaux et dans le Bordelais, diocèse de Bordeaux 1653-1715*, Bordeaux, Marcel Mounastre-Picamilh, 1908, p. 89.

⁶ Voir *infra*, page suivante, la lettre où Papin révèle cette information.

⁷ Luisa SIMONUTTI, « Un acteur et... », art. cit., p. 267.

⁸ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxiv-lxxv.

⁹ « À Saumur, Isaac eut l'occasion de se lier avec un Anglais, M. Pople, riche négociant de Bordeaux, qui lui témoigna une affectueuse estime et le décida à le suivre dans sa famille. » (Jules VÉRIN, *Isaac Papin, op. cit.*, p. 6).

¹⁰ Voir Robert H. RAY, *An Andrew Marvell Companion*, New York, Garland Publishing, 1998, p. 11.

¹¹ Voir notamment *Calendar of state papers, Domestic series 1649-1660*, éd. par Mary Anne Everett GREEN, London, Great Britain Public Record Office, 1875, p., 10, 19, 98, 215, 220, 235-236, 278, 315-316 et René FILLET, « Les relations entre la Touraine et la Pennsylvanie au XVII^e siècle : Moÿse Amyraut et William Penn », *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, 37 (1993), p. 121-140.

un Papin, vraisemblablement le père de Denis, apparaît au milieu du XVII^e siècle¹ : ce réseau pourrait-il avoir permis l'embauche d'Isaac par Popple ? Un autre élément à prendre en considération est le lien de Papin avec deux étudiants bordelais, Pierre Augier et Paul Rondelet : peuvent-ils, l'un ou l'autre, avoir servi d'intermédiaire entre le marchand anglais et leur camarade ? Un autre individu peut avoir mis les deux hommes en relation. On se souvient du rôle de protecteur joué par Jacques Cappel auprès de Papin lors de son séjour saumurois. Or, son père Louis Cappel fut pasteur à Bordeaux² : se peut-il que son fils y ait eu des contacts ? Enfin, Denis Papin, qui a vécu outre-Manche entre 1675 et 1682³, dispose d'un vaste réseau de relations anglaises : a-t-il pu en faire bénéficier son cousin, d'autant qu'il n'est pas sans lien avec la ville de Bordeaux, comme nous le verrons ? Autant de pistes qui n'aboutissent à aucun élément probant, mais l'une d'entre elles contient la clé de l'énigme⁴.

Si Papin est quasi-muet sur Popple après sa conversion, sa correspondance avec Jean Le Clerc permet de découvrir son patron, dont il dresse le portrait moral dans sa première lettre :

La Providence [m'a conduit] chez un gentilhomme anglois d'une probité rare, et d'un savoir peu commun, aussi porté à l'humilité et la retenue en matière de décision qu'on le puisse souhaiter. Comme il aime passionnément ceux qui ont la même disposition d'esprit [« en faveur de la tolérance »], je luy ai parlé de vous, et il m'a exhorté luy même à ne rien négliger pour exécuter mon dessein [de vous écrire].⁵

Dans le post-scriptum de cette même lettre, Papin évoque l'activité intellectuelle du marchand :

Vous ne serez pas fâché, sans doute que je vous fasse connoître plus particulièrement le mérite de Mr Popple, qui est gentil-homme anglois dont je vous ay parlé, chez qui je suis présentement ; et que je vous indique pour cela, un petit ouvrage, qui se vend à Amsterdam, chez Jochem van Dyck, sur le Dam, imprimé en 82, qui s'appelle *Traité de la Raison humaine*, traduit de l'anglois, et augmenté d'une préface etc.. C'est luy qui est le traducteur du *Traité*, et l'auteur de la préface, quoy qu'il ne le dise pas publiquement, parce qu'il n'a pas dessein de passer pour auteur, que sa principale occupation est le négoce, et qu'il ne se pique d'étude qu'autant qu'en peut avoir un marchand qui réserve une partie de son temps pour d'autres livres que ceux de son commerce.⁶

¹ Buckinghamshire, Claydon House, *Claydon House Letters*, reel 6 à 11 (août 1644 – avril 1652, les folios ne sont pas numérotés) : 7 juin, 13 et 18 juillet 1648 (reel 9) ; 23 juillet 1649 (reel 10) ; 22 juillet 1651 (reel 11) : lettres de Papin à Verney. Une lettre adressée à J. Verney en janvier 1646 (reel 7) passe par l'intermédiaire de « Monsieur Papin trésorier du domaine de Blois ». Les deux frères, Denis I et Jacques Isaac (respectivement oncle et père d'Isaac) occupent une fonction de receveur général des domaines du comté de Blois (voir *supra*, p. 55). La comparaison de la signature des lettres adressées à Verney avec celles des deux frères fait clairement pencher l'identification sur l'oncle d'Isaac (voir Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 13 et 37). Nous remercions Albert Gootjes qui nous a permis d'accéder à ces lettres.

² Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 26.

³ Louis DE LA SAUSSAYE, *La vie de...*, *op. cit.*, p. 94 et *sq.*

⁴ Nous nous opposons ainsi à l'abusif rapprochement fait au mépris de la chronologie par John Marshall qui compare l'embauche en Angleterre de Jacques Souverain par un Socinien après la révocation et celle de Papin en France par Popple avant la révocation sans donner aucune explication sur l'origine des liens entre les deux hommes, sous-entendant ainsi que la proximité de leurs idées a permis cette collaboration (John MARSHALL, *John Locke, Toleration...*, *op. cit.*, p. 188).

⁵ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 125.

⁶ *Ibid.*, p. 127.

Popple est effectivement l'auteur de la traduction française de *A treatise of human reason* de Martin Clifford¹, qu'il accompagne d'une longue préface. Nous allons voir que les idées qu'il y défend expliquent certaines de ses propositions faites à Papin, en qui il a pu voir un fils spirituel.

b. Un précepteur plein d'avenir

La correspondance des années bordelaises révèle tous les espoirs placés par Popple dans son employé. Papin est en effet le précepteur de ses filles, Mary et Katherine, activité dont il ne parle jamais dans ses lettres. L'unique mention de cette fonction figure sous la plume de l'une de ses sœurs, qui l'interroge : « Ton disciple s'avance t'il ? je le souhaite »². Cette absence est remarquable mais s'explique aisément grâce à la seconde expérience de préceptorat. Celui pour lequel Papin manqua de travailler outre-Manche rapporte ses propos au sujet de son futur emploi, qui sont sans équivoque : « il a qualifié cela d'esclavage »³. Même s'il s'agissait d'instruire un élève nettement plus jeune que les filles Popple, cette sentence confirme que le poste à Bordeaux est bien une solution de repli après son échec saumurois, sur lequel Papin ne s'attarde donc pas auprès de ses correspondants.

Deux questions se posent concernant cette activité de précepteur. La première est celle de la langue. Nul doute que Popple prend un précepteur français pour ses deux filles afin qu'elles approfondissent leur connaissance de la langue de leur pays d'accueil. Même s'il est très vraisemblable que Papin, vivant quotidiennement dans une famille anglaise, ait été amené à apprendre l'anglais en parallèle, il parla la plupart du temps français. En effet, le spectre de l'exil planant après la révocation, il indique à Jean Le Clerc dans sa dernière lettre :

Mon envie est de faire du séjour en Angl[eterre] pour achever d'en apprendre la langue qu'on apprend guère icy.⁴

La seconde question posée par la fonction de Papin concerne le contenu de son enseignement. Là encore, les lettres bordelaises ne nous renseignent pas. Heureusement, il publie, en 1687, *La vanité des sciences*, ouvrage dédié aux sœurs Popple, qui contient l'évocation d'un souvenir de la période bordelaise :

Quand nous avons vu ensemble une plaque de verre appliquée sur l'orifice d'un vase vide d'air, y être si attachée qu'on pouvoit pendre un poids de trente livre, il est clair que cela venoit de ce qu'elle étoit pressé par dehors par l'air comprimé.⁵

Cette anecdote aura bientôt toute son importance, même si elle n'apporte pas un éclairage suffisant sur l'enseignement de Papin. Tout au plus peut-on déduire de la lecture de *La vanité des sciences* qu'il eut une approche éclectique et novatrice, nous y reviendrons.

¹ Martin CLIFFORD, *A treatise of human reason*, London, H. Brome, 1674, 91 p. Pour une édition récente de ce texte, cf. Charles-Yves ZARKA, Franck LESSAY, John ROGERS, *Les fondements philosophiques...*, op. cit., t. II, p. 55-87. Sur Clifford, voir Giovanni TARANTINO, *Martin Clifford, 1624-1677 : deismo e tolleranza nell'Inghilterra della Restaurazione*, Firenze, Leo Olschki, 2000, 386 p. et sur la réception de l'ouvrage traduit par Popple, « Martin Clifford and his *Treatise of humane reason* (1674) : a Europe-wide debate », in Ruth SAVAGE (dir.), *Philosophy and religion in enlightenment Britain : new case studies*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 9-28.

² 26 juin 1684, une de ses sœurs à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 521. La sœur de Papin ne semble pas savoir que son frère a des filles pour élèves. Aucun élément n'indique que Popple ait eu un garçon.

³ Voir *infra*, p. 323.

⁴ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 405.

⁵ *V.S.*, p. 189.

Mais dès 1684, Popple voit dans Papin plus qu'un précepteur, comme le révèle sa veuve :

[Popple] tâcha de lui persuader d'apprendre le négoce, après quoi il lui promettoit une de ses Filles en mariage.¹

Une lettre à Jean Le Clerc confirme l'offre faite à Papin par Popple de devenir son associé :

Quelques fortes [que mes inclinations] soient pour l'étude, le mal-heur du tems m'obligera à ne les satisfaire pas autant que je voudrois, et à embrasser un négoce qui n'occupe guère que l'hyver. Les nouvelles fâcheuses qui se multiplient tous les jours me font résoudre à accepter des offres forte obligantes que M. Popple me fait la dessus déjà depuis plusieurs mois.²

Six mois plus tard, Popple le sollicite toujours :

Mr Popple me propose d'entrer dans le négoce, il m'offre de me mettre dans son contoir, et d'augmenter considérablement les appointements qu'il me donnoit. C'est une chose à quoy je ne pensois en aucune manière.³

Papin ne se résigne pas à abandonner sa vocation et nous le verrons tenter par tous les moyens d'obtenir un emploi qui lui permette de contenter son penchant pour l'étude. Quant à la proposition de mariage, nous n'en n'avons pas trouvé de confirmations dans ses écrits, quoique rien ne vienne la contredire.

Que Popple ait envisagé d'en faire son gendre est possible. Une telle alliance lui aurait permis de pérenniser en France son activité de négoce, qui plus est avec un membre d'une famille propriétaire de vignes sur les bords de la Loire⁴. Mais surtout, comme Popple, Papin est passionné par la philosophie. Dans le portrait moral que l'employé dresse de son patron, l'amitié intellectuelle se devine :

J'attends avec impatience vos dialogues sur l'étendue de nos connoissances métaphysiques. Mr Popple les souhaite avec plus d'ardeur que pas un autre livre, parce qu'il n'aime pas plus la métaphysique que vous, et que cependant il a de la peine à se satisfaire sur les argumens que je luy fais quelques fois ; il n'auroit point plus de joye que de la voir bien terrassée ; pour moy je suis persuadé que les idées métaphysiques qui sont plénes d'obscurité et de contradictions ne sont pas celles auxquelles je viens de vous dire que je me tiens. Je suis le plus trompé de tous les hommes si vous me faites voir le contraire.⁵

Le négociant et le précepteur passèrent de longues heures à discuter ensemble, confrontant notamment leur point de vue au sujet du rôle à accorder à la métaphysique dans la réflexion théologique. Luisa Simonutti a trop rapidement opposé les deux hommes en affirmant que « Popple souhaitait davantage mettre en évidence la rationalité et l'importance sociale et politique de la liberté religieuse, tandis que Papin [...] était engagé dans la défense d'un possible dénouement irénique et visait à l'obtention, par le biais de la raison et de la charité chrétienne, d'une tolérance religieuse entre les différentes sectes protestantes »⁶. Nous verrons

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxiv-lxxv.

² 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 293.

³ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 367.

⁴ Voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 437.

⁵ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 293.

⁶ Luisa SIMONUTTI, « Un acteur et... », *op. cit.*, p. 268. Elle reprend cette analyse dans « Absolute, universal, equal and inviolable liberty of conscience : Popple, Locke e il « Dry Club » », in Henry MÉCHOULAN, Richard POPKIN,

en effet que, la préface de Popple à sa traduction du *Traité de la raison humaine* expose une démonstration très proche de celle de Papin dans *La foy réduite...*, qui date précisément du séjour bordelais¹. Ainsi, Papin et Popple furent plus proches intellectuellement que L. Simonutti ne le laisse entendre.

c. Secrètes retrouvailles

Son exil bordelais est l'occasion pour Papin de retrouver plusieurs de ses connaissances. Si deux d'entre-elles figurent logiquement à l'appel, la troisième est plus inattendue, notamment parce qu'il ne s'agit pas de retrouvailles forcées par le contexte de la révocation de l'édit de Nantes.

Le premier personnage qu'Isaac retrouve à Bordeaux n'est autre que son cousin germain Denis². En effet, pour essayer d'éclairer le séjour d'Isaac en cette ville, nous sommes parti à la recherche du cadet des deux cousins dans les archives de la communauté réformée de Bordeaux : nous avons finalement eu la bonne fortune de découvrir un épisode inconnu de la vie de l'aîné. Quatre lettres inédites de la correspondance d'Isaac Sarrau, pasteur de la ville, à Elie Bouhéreau³ attestent le passage du physicien sur les bords de la Garonne au tournant des années 1683-1684⁴. Ce séjour de Denis révèle ses difficultés après l'échec de son installation à Venise, où il avait été convié à participer à la fondation d'une institution s'inspirant de la Royal Society⁵, dont il a été fait membre en décembre 1680⁶. Denis était alors un savant reconnu et sa déroute vénitienne semble l'avoir mis en difficulté dans la République des Lettres : ce repli bordelais le montre en effet se tournant vers ses coreligionnaires, et non plus vers ses concitoyens. Si les lettres de Sarrau ne précisent pas que le physicien y retrouve un parent, nous sommes cependant persuadé que les deux cousins se sont fréquentés à Bordeaux. En effet, dans une autre lettre, il révèle que Denis réalise plusieurs expériences :

Je vous envoie une liste⁷ des expériences que fait M. Papin. Outre celle de l'amolissement des os, et que j'ai vu plusieurs fois il en a fait diverses en ma présence qui sont très envieuses, entr'autres la 7^e j'ai vu un plomb de dix livres soulevé en l'air.⁸

Or, nous avons déjà cité l'unique passage où Isaac évoque avec ses anciennes élèves un épisode autour d'une expérience sur le vide. Le cadet des cousins fait vraisemblablement

Giuseppe RICUPERATI et Luisa SIMONUTTI (dir.), *La formazione storica dell'alterità : studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, Firenze, Leo Olschki, 2001, vol. 2, p. 713.

¹ Voir *infra*, p. 217-220 pour la datation et p. 390-391 pour les points communs entre Popple et Papin.

² Pour éviter les confusions, nous désignerons dans les lignes qui suivent les deux cousins par leur prénom respectif.

³ B.P.F., ms 713, dossier correspondance Sarrau-Bouhéreau, 8 décembre 1683, 25 décembre 1683, 5 janvier 1684, septembre 1684. Sur la correspondance de Bouhéreau, voir Jean FLOURET, « La correspondance du médecin rochelais Elie Bouhéreau (1643-1719) », in Pierre ALBERT (dir.), *Correspondre, jadis et naguère*, Paris, C.T.H.S., 1997, p. 667-677.

⁴ Sur le détail de cet épisode, voir notre article « Le séjour inconnu de Denis Papin à Bordeaux (hiver 1683-1684) », *Cahiers du Château Royal de Blois*, à paraître en 2016. Notons qu'une lettre de la correspondance de Robert Boyle, publiée dès 2000, révélait ce séjour de Denis à Bordeaux, mais les éditeurs de ce corpus n'ont pas relevé cette information (*The correspondence of Robert Boyle*, éd. par Michael HUNTER *et alii*, London, Pickering & Chatto, 2001, vol. 6, p. 26.).

⁵ Louis DE LA SAUSSAYE, *La vie de...*, *op. cit.*, p. 111-113.

⁶ Thomas BIRCH, *The History of the Royal Society of London for Improving of Natural Knowledge from Its First Rise*, London, A. Millar, 1757, vol. 4, p. 60.

⁷ Qui ne figure malheureusement plus avec la lettre qui l'accompagnait.

⁸ 25 décembre 1683, Isaac Sarrau à Elie Bouhéreau, B.P.F., ms 713.

référence à une expérience réalisée l'ainé : ce qu'Isaac décrit correspond aux recherches de Denis sur les propriétés de l'air menées depuis ses années parisiennes auprès de Huygens¹. Isaac a donc assisté à l'une des démonstrations de Denis en compagnie de ses deux élèves. Un autre indice vient soutenir l'hypothèse de ces retrouvailles familiales à Bordeaux. En effet, dans la *Critique de la doctrine de Monsieur Jurieu sur les habitudes infuses*, achevée sur les bords de la Garonne en mai 1684 et publiée en 1687, Papin utilise à un moment de sa démonstration l'exemple suivant :

Le peripateticien le plus entêté de l'horreur que la nature a pour le vuide, confesserait qu'on l'a surpris, quand on l'a prevenu de ce faux principe, s'il avoit vu toutes les experiences que l'on fait avec la machine pneumatique.²

Même s'il faut rester prudent, que cet exemple ait été mobilisé à cette date n'est sans doute pas sans lien avec la présence de Denis à Bordeaux. Cependant, l'imprécision chronologique du parcours respectif des deux cousins nous interdit de déterminer lequel des deux s'installe en premier sur les bords de la Garonne. Or ce détail a son importance : en le connaissant, nous pourrions déduire lequel de l'ainé ou du cadet est à l'origine de l'installation de l'autre. Si Denis est arrivé le premier à Bordeaux, il peut avoir mis son cousin en relation avec Popple, soit que ce dernier ait fait partie de son réseau, soit qu'il ait entendu parler de la place de précepteur, voire même qu'il y ait postulé. Si Isaac est le premier à Bordeaux, Denis peut avoir été plus enclin à rejoindre son cousin, comme lui dans une situation professionnelle incertaine, plutôt que de retrouver sa famille à Blois, qui n'a pas une haute estime de son choix de carrière, comme nous allons le voir. Mais il nous paraît peu probable que la présence des deux cousins dans la même ville en cet hiver 1683-1684 soit une simple coïncidence.

Malheureusement, nous ne disposons pas de la correspondance active d'Isaac avec sa famille à Blois. Elle aurait peut-être permis de confirmer notre hypothèse de la rencontre des deux cousins. En effet, le 28 juin 1684, l'une des sœurs d'Isaac écrit à son frère et évoque leur cousin Denis, en des termes peu amènes :

Mon oncle Papin arriva lundy de Gien [...] il est fort surpris de n'avoir aucune nouvelle de son fils ; la vérité est que nous en savons sans luy vouloir dire, parce qu'elle ne sont pas réjouissante. Madame Valon ayant mandé qu'il est arivé et qu'il auroit besoin d'argent, dont il n'a pas, c'est sans doute ce qui l'empesche d'écrire à son père et il a raison. Il n'a pas agi d'une manière à s'en faire donner quand il y en auroit dans la maison ce qui n'est pas. Cette pauvreté me surprend d'autant qu'étant à Venise il avoit mandé que s'il ne faisoit rien pour les sciences aumoins il s'enrichissoit. Cette espérance a donc échoué comme mil autre qu'il a eu. S'il avoit a plusieurs reprises suivi le conseil de ses amis il seroit mieux qu'il n'est.³

Le choix professionnel de Denis ne fait donc pas l'unanimité au sein de sa famille : l'instabilité de sa situation explique ce désaveu⁴. La critique de la sœur d'Isaac va dans le sens de notre lecture de l'étape bordelaise : il s'agit d'une solution d'attente après l'échec vénitien. Elle craint

¹ Voir Denis PAPIN, *Nouvelles expériences du vuide, avec la description des machines qui fervent à les faire*, Paris, Jean Cusson, 1674, [pagination multiple] et Alice STROUP, « Christiaan Huygens and the development of the air pump », *Janus*, 68 (1981), p. 135.

² *E.T.*, p. 241-242.

³ 18 juin 1684, l'une de ses sœurs à Isaac, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 521.

⁴ Cette lettre est à notre connaissance la seule provenant d'un membre de la famille de Denis à son sujet, exceptées deux lettres d'Isaac lui-même. Son analyse détaillée, riche d'informations sur le parcours de Denis, dépasse le cadre de la biographie d'Isaac.

d'ailleurs qu'il ait été obligé de se résoudre à accepter un emploi indigne de sa condition, faute de mieux :

Puisqu'il étoit si bas, je suis étonné qu'il n'est [*sic*] pas tenté la voye de Saumur, ou qu'il ne soit venu manger du pain chez son père en attendant qu'il ust par ces amis négocié quelque chose de bon en Angleterre où il est peut estre à présent dans quelques maisons à des emplois fort vils.¹

Si la sœur d'Isaac lui parle de son cousin, ce n'est toutefois pas sans arrière-pensées :

Cela me fait trembler quand je pense que tous les garçons de notre famille ne s'enrichissent parce je croi qu'ils se veulent mettre aux dessus des biens de la fortune sans lesquels pourtant on fait mal valoir les autres. [...] J'espère mon cher frère que je n'aurai jamais ce chagrin de ta part et que tu auras autant envie de t'avanser que j'en ai de te voir en cet état nos bien étant très peu de chose. J'aspire à nous voir sans dette.²

Isaac n'est certes pas sous le coup de la misère au point d'accepter un emploi « fort vil », mais sa sœur est inquiétée par la situation de deux des « garçons de [sa] famille » qui ne répondent pas aux « habitudes de fidélité et de fixité secrétées par une société d'Ancien Régime »³. Elle évoque donc le cas de Denis à dessein : il est l'exemple à ne pas suivre pour son frère, lui-même dans une situation délicate à Bordeaux. Toujours est-il que, si nous ne nous trompons pas sur les retrouvailles des deux cousins, Isaac n'en a, à cette date du 18 juin 1684, rien révélé à sa sœur qui suppose Denis en Angleterre.

Comme en témoigne Elie Benoist dans son grand-œuvre⁴, la fonction portuaire de Bordeaux en a fait une ville de refuge au sein même du royaume à la veille de la révocation. Toutefois, les deux autres relations que Papin retrouve dans la capitale de Guyenne sont en réalité deux natifs de la ville, Pierre Augier et Paul Rondelet, qu'il a connus sur les bancs de l'Académie de Genève. Le premier semble être dans une situation d'attente, similaire à la sienne :

Mr Augier est toujours icy, proposant, ou plustôt étudiant, car il n'est pas permis de proposer. Je le connois aussi de Genève.⁵

La révocation en elle-même est à l'origine des retrouvailles avec le second. En effet, Papin écrit à Jean Le Clerc, le 27 octobre 1685 :

Jamais lecture ne m'a tant plus que ces trois livres. Je n'en ai pas profité seul. Le fils de Mr. Rondelet que vous pouvez avoir vu à Genève, avec qui j'ai fait ma philosophie, et avec qui je partage mon lit depuis 15 jours qu'il est caché, en a eu sa part.⁶

Paul Rondelet semble donc avoir anticipé la révocation pour venir se réfugier à Bordeaux, situé à une centaine de kilomètres de Saint Justin, ville où il était pasteur. Roger Zuber remarque qu'avec son statut de marchand étranger, William Popple « [jouissait] d'une sorte

¹ 18 juin 1684, l'une de ses sœurs à Isaac, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 521.

² *Id.*

³ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 3.

⁴ « Mais à Bourdeaux, où il sembloit que le commerce dut faire trouver de la sureté à tout le monde, il fallut que le Parlement chassât tous ceux qui étoient venus s'y réfugier » (Elie BENOIST, *Histoire de l'Edit de Nantes : contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant et après sa publication, à l'occasion de la diversité des Religions : et principalement les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Reformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à L'Edit De Revocation, en Octobre 1685 ; avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present. Qui comprend ce qui s'est passé depuis l'an 1683*, 3^e partie, Delft, Adrien Beman, 1695, t. III, p. 864).

⁵ 10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 192.

⁶ 27 octobre 1685, Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 405.

d'extraterritorialité»¹ qui lui permet de protéger Papin et Rondelet. Les deux amis qui se retrouvent entretenaient une correspondance depuis au moins 1684². La solidarité entre les anciens camarades genevois face aux difficultés joue donc à plein, le pasteur en fuite bénéficiant via Papin de la protection de Popple pour entrer en clandestinité. D'ailleurs, en 1707, Papin dédie son traité *Haereticorum causa Juris methodo cognita et judicata* à Rondelet et note, au détour d'une phrase : « C'est ce qu'affirme entre les Anglois [...] notre ami Guillaume Popple dans sa catéchèse raisonnable »³, faisant référence au *Rational catechism* publié par Popple en 1687⁴. Les liens entre les trois hommes ont été étroits pour que plus de vingt ans plus tard, Papin utilise l'expression « notre ami ».

Popple fut une figure marquante de l'itinéraire d'Isaac Papin. Cependant, le manque de sources conditionne cet aperçu furtif de la réalité des échanges entre les deux hommes. Nous ignorons d'ailleurs tout de leur relation après que Papin eut quitté Bordeaux : que la *La vanité des sciences*, rédigée en 1686 outre-Manche, ait la forme d'une lettre adressée à Mary et Katherine permet de formuler l'hypothèse de l'existence d'une correspondance avec la famille Popple, quoique donner la forme épistolaire à un livre était alors une pratique courante : la pérennité de cette relation n'est donc pas certaine. Les rares indices relatifs aux différentes relations de Papin à Bordeaux ne permettent pas de les étudier davantage : si Augier ne fut qu'un condisciple, Rondelet eut une relation d'amitié avec Papin ; quant aux retrouvailles d'Isaac avec Denis, il s'agit d'un épisode intéressant bien qu'impossible à mieux cerner.

2. Entre nicodémisme et spinozisme : l'*Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux*

Avant la découverte des Papiers de jeunesse, l'unique élément connu du séjour à Bordeaux était un texte de Papin, dont seul le titre était conservé, grâce à son propre témoignage publié dans la première édition de ses œuvres posthumes⁵ : l'*Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux*. Il est confirmé par une lettre adressée à Jean Le Clerc contemporaine du séjour bordelais :

J'ay composé depuis 15 jours une Apologie pour ceux qui ont pris l'affirmative sur la question que je vous propose. C'est une lettre de deux heures de lecture que j'ay écrite à ma mère [...].⁶

Si les lettres de Papin à Le Clerc des 2 et 27 octobre 1685 permettent de connaître le contexte de rédaction et le sens général de ce texte désormais perdu, elles n'en préservent pas tous les développements. À partir de ces lettres, Roger Zuber⁷ et Stefano Brogi⁸ en ont esquissé une analyse globale, sans pour autant suivre dans le détail ce que Papin en révèle. Nous procéderons ainsi à cette restitution avant de le décrypter.

¹ Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 225.

² Voir *supra*, p. 69.

³ *Recueil* III, p. 183.

⁴ William POPPLE, *A rational catechism or, An instructive conference between a father and a son*, London, Andrew Sowle, 1687, 143 p.

⁵ *D.V.*, p. 299.

⁶ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 399.

⁷ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 11.

⁸ Stefano BROGI, « Foi éclairée et... », art. cit., p. 41-43.

a. *Texte et contexte*

Toutes les notices biographiques de la première moitié du XVIII^e siècle évoquent ce manuscrit perdu. Jean Liron le premier, qui s'inspire du témoignage de Papin paru en 1713 :

M Papin [...] écrivit plusieurs lettres pour faire voir aux prétendus réformez de Bordeaux, qu'ils se pouvoient sauver dans l'Église catholique, à laquelle ils s'étoient réunis. Tout cela lui attira la haine des ministres et des zélez du parti.¹

Parfois purement et simplement recopiée, cette présentation se retrouve dans le *Dictionnaire de Moréri*², chez Chauffepié qui la mentionne par l'intermédiaire de sa citation du *Journal de Trévoux*³. Dormoy l'évoque également⁴, de même que Jules Vérin, qui opère un rapprochement qu'aucun de ses prédécesseurs ne propose : il voit dans *La foi réduite... l'Apologie perdue*⁵. Papin lui-même infirme cette hypothèse dans *La tolérance des protestans* :

Dans ce traité [écrit « en 1684 »⁶], *La foi réduite à ses justes bornes*, je voulus faire comprendre à mes amis qu'ils ne devoient pas exclure absolument et sans réserve les catholiques de leur tolérance. [...] J'étois plein de ces idées, lorsque les protestans de Bordeaux prirent la résolution de se réunir à l'Église catholique. Comme plusieurs d'entr'eux craignoient encore d'être entrés dans une religion où ils ne pourroient faire leur salut, je crus être obligé de leur faire part des lumières que Dieu commençoit à me donner.⁷

Puis, plus loin, il indique :

Je reviens à mon écrit de la tolérance, qui fut composé un an avant la réunion dont je viens de parler.⁸

Si ce témoignage doit être pris avec précaution puisque le Papin catholique parle du calviniste, l'élément à retenir est chronologique. Papin évoque *La foi réduite... puis l'Apologie*, qu'il aurait rédigée dans un second temps : il ne peut donc s'agir du même texte. Enfin, la confrontation du contenu retrouvé de *l'Apologie* grâce à la correspondance et de *La foi réduite... confirme qu'il s'agit bien de deux textes différents.*

Dans sa lettre du 2 octobre, Papin mentionne les circonstances qui l'ont amené à écrire cette *Apologie* : la vague de conversions des protestants bordelais. Il indique à Le Clerc :

Vous apprenez assez tout ce qui se passe en F[rance] et vous n'ignorez pas à l'heure qu'il est de quelle manière le troupeau de cette ville s'est conduit en cette occasion.⁹

Comme ailleurs dans le royaume, la communauté de Bordeaux subit de plein fouet la tempête antiréformée qui précède la révocation. Sis à Bègles, le temple est rasé dans la semaine qui suit le 5 septembre 1685, date de l'arrêt du parlement qui ordonne sa destruction¹⁰. Louvois écrit à son père au même moment : « Il s'est fait 60000 conversions dans la généralité de Bordeaux [...]. La Rapidité dont cela va est telle qu'il ne restera pas 10000 religionnaires dans toute la

¹ Jean LIRON, *Bibliothèque générale des...*, *op.cit.*, p. 312.

² Louis MORÉRI, *Le grand Dictionnaire...*, *op. cit.*, 1725, article « Papin N. », p. 785.

³ *Nouveau Dictionnaire Papin*, p. 29. Le *Journal de Trévoux* cité est celui d'avril 1721, p. 682.

⁴ Paul-Amos DORMOY, *Isaac Papin étude...*, *op. cit.*, p. 23.

⁵ « Pendant son séjour à Bordeaux, Isaac composa un traité intitulé : *La foi renfermée dans ses justes bornes et réduite à ses véritables principes*, où il appliquait ses principes de large tolérance à ceux des Bordelais qui s'étaient réunis à l'Église catholique. » (Jules VÉRIN, *Isaac Papin, op. cit.*, p. 7).

⁶ T.P., p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 33-34

⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁹ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 396.

¹⁰ Paul BERT, *Histoire de la...* *op. cit.*, p. 69.

généralité de Bordeaux où il y en avait 150000 le 15 du mois passé »¹. Chiffres largement exagérés que corrige Bruno Coulon de Labrousse en dénombant 510 abjurations au moment de la révocation, sur une communauté évaluée à 2200 individus. La ville servant de refuge aux protestants – à l'exemple de Papin – sont également dénombées 652 abjurations de protestants non bordelais². Le pic d'abjuration s'observe au lendemain de la décision prise par le Parlement de détruire le temple de Bègles, d'autant plus que la rumeur de l'arrivée de dragons circule³. B. Coulon de Labrousse souligne que les sources donnent « l'impression que les Protestants de Bordeaux, frappés de la folie de devenir catholiques courent la ville en quête d'une personne capable de les absoudre de l'hérésie [...] et de leur délivrer un certificat d'actes d'abjuration »⁴. On assiste d'ailleurs à la « signature collective d'actes d'abjuration »⁵. Il est fort probable que la vague de conversions qui amène Papin à écrire son *Apologie* soit une de ces abjurations collectives.

b. *L'Apologie... dévoilée par la correspondance*

La lettre du 2 octobre contient ce qui apparaît comme une véritable synthèse de l'*Apologie*. Présentant ce contexte de conversions collectives, Papin expose ses motivations à Jean Le Clerc : résoudre le cas de conscience de ses coreligionnaires. Il écrit en effet :

Les affaires de ce pays [...] sont causes que j'accepterai votre proposition de changer de matiere. Celle cy mérite qu'on s'en entretienne. Elle renferme des questions qui valent bien la pêne que l'on consulte les casuistes.⁶

Alors que le contenu de la lettre pourrait conduire à formuler envers Papin la critique de sa posture résolument intellectualiste⁷, la justification de sa démarche désamorce cet écueil :

La charité et la compassion m'obligent à distinguer extremement entre moy et une infinité de pauvres affligez qui ne sont pas dans les mêmes circonstances, qui n'ont pu se cacher, et qui ne peuvent sortir du pays. Vous concevez bien que presque toutes les familles sont dans cette impossibilité.⁸

Ainsi, tandis que la suite de la lettre donne l'impression de lire le théologien coupé du monde dans son cabinet, c'est bien l'apprenti-pasteur qu'est Papin qui se révèle à travers ces lignes, celui qui s'inquiète de l'âme de ses coreligionnaires condamnés à rester dans un royaume où l'édit de Nantes connaît ses dernières heures.

Dans la première étape de sa réflexion, Papin expose et analyse la nature de l'ordre de conversion fait aux protestants :

Pour juger bien de l'obéissance, il faut connoître les ordres et la maniere dont on les a exécutez. A l'égard des ordres, le général d'armée a déclaré luy même en plusieurs lieux que le R[oy] ne demandoit pas qu'on changeât de sentimens : qu'il demandoit seulement qu'on allât la messe i.e. qu'on entrât en communion avec l'Église Romaine. Il faut donc

¹ Citée in Guillaume DE FÉLICE, *Histoire des protestants de France depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent*, Paris, J. Cherbuliez – Ducloux et Cie – Grassart, 1851, p. 415.

² Bruno COULON DE LABROUSSE, *Le statut juridique du protestantisme à Bordeaux : 1598-1787*, thèse de droit sous la dir. de Georges DUPEUX, Université de Bordeaux 1, 1974, t. 1, p. 396.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 396.

⁷ Ici dans le sens commun.

⁸ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 396.

déjà remarquer que la question n'est pas de savoir si on peut abjurer ses sentimens, et jurer qu'on en reçoit de contraires. Il est certain que La conscience ne le peut permettre, et qu'elle oblige à mourir plutôt que d'obéir à un pareil ordre. Mais ce n'est point celui que l'on a reçu. On a reçu simplement celui d'entrer dans la communion extérieure de l'Église Romaine.¹

Ici, Papin fait preuve de fidélité aux fondamentaux de sa formation en appliquant la méthode de Saumur, l'analyse rationnelle d'une proposition. Selon lui, signer l'acte d'abjuration n'amène pas à trahir sa conscience mais simplement à participer physiquement au rituel catholique. Il examine ensuite les conditions de la promulgation de l'acte :

Il est vray que cet ordre et la déclaration du général d'armée n'ont pas paru d'une manière authentique et incontestable, on n'a aucune déclaration, aucun édit du Roy qui en fasse foy ; de sorte que si on s'étoit joint à la communion de Rome sans autre forme de procès, on seroit toujours censé en avoir embrassé toute la doctrine purement et simplement, et on n'auroit point de quoy justifier le contraire. C'est ce qui m'a fait dire qu'il faut connoistre, en second lieu, la manière dont on a exécuté l'ordre du Roy.²

S'ils n'ont pas eu le loisir d'examiner posément l'acte et les circonstances de sa promulgation comme le fait Papin, rares sont selon lui les réformés bordelais à avoir agi dans la précipitation :

Mais il y en a un grand nombre, qui n'ont point voulu obéir jusqu'à ce qu'on leur eut accordé à chacun un acte qui fist foy qu'en entrant dans l'Église romaine, ils n'ont déclaré autre chose, si non qu'ils renoncent à toutes sortes d'erreurs et d'hérésies, qu'ils embrassent toutes les vérités de la foy de cette Église, et qu'ils vivront en union avec elle en adorant et en servant Dieu uniquement.³

Ces mots soulignés le sont par Papin lui-même : il cite donc une addition à l'acte d'abjuration obtenue par ses coreligionnaires bordelais. Il en propose une fine analyse à son correspondant :

En accordant cet acte il est clair qu'on accorde deux choses, 1° La liberté d'examiner ce qui est *vérité*, et ce qui est *erreur*, puisque cet acte laisse cette question indécise. Si on a la liberté d'examiner, on a aussi celle de dire ce qu'on en pense, et de confesser toujours de bouche la vérité à ses prochains. 2° On accorde la liberté de ne servir et de n'adorer point les créatures. Cela posé, vous voyez que la question est de savoir, *Si, tandis que l'on jouïra de ces libertez, et que l'on ne pourra s'abstenir de la communion de l'Église romaine sans ressentir les derniers effets de l'indignation du prince, la conscience permettra de communier avec cette Église ?*⁴

Ayant réduit les débats autour de ces conversions massives à cette seule question, Papin expose alors son opinion :

Pour moy je n'ose condamner ceux qui ont pris l'affirmative, et je ne saurois croire que mon oncle les condamnât, puisqu'il ne justifie notre séparation que par les anathèmes que l'on lançoit contre ceux qui n'approuvoient pas toutes les doctrines et toutes les pratiques de l'Église romaine et qu'il suppose par là, que, si on leur eut laissé la liberté de dire leurs pensées sans les excommunier, ils ne se seroient pas séparés, ni n'auroient dû le faire. Nous n'avions fait un corps à part, que parce qu'on nous avoit retranchés de celui où nous étions.⁵

Plus loin, Papin confirme l'influence de son oncle sur ses réflexions :

¹ *Ibid.*, p. 397.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

[Plusieurs personnes] souhaite[nt] que cette petite pièce fut imprimée, mais cela ne se peut parce que je prens ma mère par les raisonnemens de son propre frère, et que je craindrois que ce ne fut une occasion aux esprits mal tourne[us] de multiplier les calomnies contre luy.¹

La restitution de l'*Apologie* permise par la correspondance s'arrête avec ces lignes.

Il est toutefois possible de terminer en abordant la réception du texte de Papin. De l'aveu même de son auteur, l'*Apologie* connaît un accueil plutôt positif :

C'est une lettre de deux heures de lecture que j'ay écrite à ma mère qui étoit fort affligée de ce que je ne les blâmois pas. Je n'ay pas encore eu le tems d'en recevoir réponse, mais elle plaist fort icy. Je puis dire que j'ay vu, par sa lecture, les esprits qui avoient le plus d'antipathie pour l'Église romaine revenir à des termes de modération.²

Répondant à Papin le 22 octobre, Le Clerc critique sa démonstration : « je crois que si l'on pourroit vivre dans l'Église romaine, sans y rien faire contre les lumieres de sa conscience, on feroit bien d'y vivre, mais je crois aussi que cela n'est pas possible à une personne qui est dans les sentimens des Protestans »³. Mais, pour annoncer la disparition de son oncle, Papin écrit à Le Clerc dès le 27 octobre, donc avant de recevoir cette réponse de son correspondant. Or, cette lettre étant la dernière connue de l'échange entre les deux hommes, nous ignorons quelle fut la réplique de Papin aux critiques de Le Clerc. Toutefois, la lettre du 27 est l'occasion pour Papin de compléter sa recension des réactions à son *Apologie* :

On en est satisfait là [Blois] comme icy [Bordeaux], à la réserve de quelques ministres qui ne peuvent s'empêcher d'outrer les choses en matière de controverse, et qui s'imaginent qu'il est clair comme le jour que d'avoir de la complaisance de communier avec l'Église romaine sans renoncer à ses propres sentimens et sans les dissimuler, c'est prendre la marque de la bête. Pour moy je dis que la marque de la bête, c'est l'esprit d'orgueil, de tyrannie et de persécution, directement opposé à l'esprit de douceur, d'humilité et de charité qui est la marque de l'agneau, et je nie que ceux qui ne revêtissent point cet esprit, prennent la marque de la bête.⁴

Devenu catholique, Papin confirme – évidemment à dessein – cette critique venant du corps pastoral :

Cette conduite m'attiroit la haine des ministres et des particuliers les plus emportés.⁵

c. *Décryptage d'un texte retrouvé*

Au terme de cette restitution, il est désormais possible d'analyser le sens général de l'*Apologie* perdue de Papin.

Comme le remarque Stefano Brogi, c'est un « compromis nicodémite »⁶ que Papin élabore pour ses coreligionnaires bordelais. Sa formule est en effet sans équivoque quand il écrit : « entrer dans la communion extérieure de l'Église romaine »⁷. Ce compromis n'est pas la conséquence d'une abdication. Il s'agit au contraire d'une déduction rationnelle, résultant de la

¹ *Ibid.*, p. 399.

² *Id.*

³ 2 octobre 1685, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 400. Voir également Stefano BROGI, « Foi éclairée et... », art. cit., p. 42-43.

⁴ *Ibid.*, p. 405.

⁵ *T.P.*, p. 34.

⁶ Stefano BROGI, « Foi éclairée et... », art. cit., p. 42.

⁷ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 397.

formation de Papin qui applique la « méthode de Saumur » lorsqu'il décide quelle raison est la plus forte dans ce cas de conscience. Précisément, c'est la conscience qui prime en dernier ressort : « La question n'est pas de savoir si on peut abjurer ses sentimens, et jurer qu'on en reçoit de contraires. Il est certain que La conscience ne le peut permettre, et qu'elle oblige à mourir plustôt que d'obéir à un pareil ordre »¹. C'est d'ailleurs toujours le théologien saumurois qui parle lorsque, regrettant l'absence d'examen, il affirme : « Je ne prens point le parti de ceux qui ont obéi sans aucune forme de procès, ou qui ont signé tout ce qu'on a voulu. Je ne sauroi leur pardonner cela »². Mais Papin dépasse une simple analyse rationnelle et adopte une posture légaliste : il considère l'acte comme un texte juridique – ce qu'il est – dont il examine les termes – ce que l'autorité royale n'attendait pas de la part de ses sujets réformés. Cette approche est évidente quand il écrit « pour juger bien de l'obéissance, il faut connoître les ordres et la maniere dont on les a exécutez »³ et « c'est ce qui m'a fait dire qu'il faut connoistre, en second lieu, La manière dont on a exécuté l'ordre du Roy »⁴. Unique sous la plume du Papin calviniste, cette approche est trop floue dans la lettre pour nous permettre de l'analyser convenablement. Peut-être est-elle influencée par John Cameron qui, dans *De nomine ecclesiae*, affirme que l'autorité civile « peut contraindre mais [qu']en faisant cela, elle ne demande que la conformité extérieure à ce qui est prescrit »⁵. Adaptée à la situation imposée aux calvinistes par l'édit de Fontainebleau, le nicodémisme apparaît bien comme la seule solution possible dans cette perspective cameronienne, dont l'influence sur l'*Apologie* reste hypothétique.

S'il est des échos cameroniens chez Papin, il révèle lui-même la filiation pajoniste de l'*Apologie* en indiquant à Le Clerc qu'il « pren[d] [s]a mère par les raisonnemens de son propre frère »⁶. Le seul exemple d'argument emprunté à son oncle connu grâce à la correspondance est le suivant : « Nous n'avions fait un corps à part, que parce qu'on nous avoit retranchez de celui où nous étions »⁷. Cette justification de la rupture de la Réforme protestante figure effectivement sous la plume du pasteur d'Orléans dans un texte contemporain de l'*Apologie*, les *Remarques sur l'Avertissement pastoral* :

Pour nous, notre séparation n'a point été volontaire, mais forcée. C'est l'Église romaine elle-même qui nous a retranchez de sa communion ; qui nous a proscrits ; qui nous a chassés de son sein, parce que nous ne voulions plus la suivre dans ses erreurs ; qui continue encore tous les jours à nous fraper de ses anathèmes.⁸

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ François LAPLANCHE, « La doctrine saumuroise de la tolérance », in François LEBRUN (dir.), *Saumur, capitale européenne du protestantisme au XVII^e siècle*, Fontevraud, Abbaye royale de Fontevraud, 1991, p. 119.

⁶ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 397.

⁷ *Id.*

⁸ Claude PAJON, *Remarques sur l'Avertissement Pastoral*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1685, p. 181. Elle figure également dans ce passage : « Posons, pour cela, qu'il s'assemble aujourd'huy un Concile Oecumenique dans toutes les formes, pour juger du diférend que ces Messieurs ont avec l'Archevêque de Strigonie sur l'autorité et l'infailibilité du Pape, & que ce Concile aprouve le sentiment de cet Archevêque [...]. Que feroient ces Messieurs dans une conjuncture comme celle-là ? Renonceroient-ils à leur doctrine pour se réunir avec ceux qui les auroient excommuniés et dégradez, ou bien se résoudroient-ils à demeurer séparés d'avec Eux, pour ne pas renoncer à leur doctrine ? S'ils renonçoient à leur doctrine, pour se réunir à ceux qui les auroient excommuniés, il reconnoitroient le Pape infailible, il luy accorderoient la puissance de déposer les Rois, de dispenser leurs sujets de serment de fidélité, et de mettre leur royaumes à l'interdit, en le faisant, il trahiroient leur conscience, et les

L'expression « séparation volontaire » qui figure chez Pajon apparaît à quelques reprises dans des ouvrages de la controverse janséniste, précisément pour définir la nature d'un schisme¹ : son emploi par le pasteur d'Orléans pourrait-il résulter de son implication dans la controverse contre Pierre Nicole ? En outre, cette formule fait partie du vocabulaire juridique² : la coïncidence mérite d'être soulignée étant donné la tendance légaliste observée chez Papin. Quant au fond, cette thèse de la séparation forcée par les catholiques constitue un argument classique : il figure notamment chez Calvin³ et, au XVII^e, se retrouve chez Jean Daillé⁴, Paul Ferry⁵ ou encore Matthieu de Larroque⁶.

Roger Zuber identifie quant à lui l'influence de Spinoza dans l'*Apologie* : « Ce travail de consolation s'est-il fondé d'abord [...] sur l'obéissance aux volontés de Dieu ? Ce serait un argument théologique. Mais un argument qui, par une lecture du chapitre XIV du *Tractatus-theologico-politicus*, pourrait prendre un tour assez différent. « La foi, dit Spinoza, n'exige pas

intérêts de la vérité, aussi bien que ceux du Roy. *Et s'ils demeuroient séparés de ce corps qui les auroient excommuniés*, pour ne pas renoncer à leur doctrine, il faudroit, ou que, demeurant, dans cet état, de séparation d'avec le reste de l'Église à laquelle ils étoient unis auparavant, ils vécussent sans exercice de Religion [...] ce qui seroit se séparer de Jesus Christ, & laisser périr les ames qui leur sont commises ; ou qu'ils fissent *un corps séparé de celui qui les avoit excommuniés*, & que, nonobstant la dégradation de leurs pasteurs qui auroit été faite par cet autre corps qui les auroit excommuniés, ils ne laissassent pas de continuer leur ministère, & de s'établir de nouveaux pasteurs, à mesure qu'ils en auroient besoin. Ce qui seroit imiter la conduite de nos pères, et autoriser ce qu'ils ont fait. » (p. 68-70, nous soulignons).

¹ « Ainsi le schisme enferme toujours une separation volontaire de l'unité de l'Église, soit en se retirant de la communion, soit en ne voulant pas en reconnoître le Pape pour chef » ([Antoine ARNAULD], *Examen de la Lettre circulaire de l'Assemblée tenue à Paris le 2 octobre 1663*, s.l., s.n., [1663], p. 48) ; « Or le schisme, selon la definition de l'Ange de l'Escole, Saint Thomas, n'est autre chose qu'un retranchement et une separation volontaire de l'unité de l'Église, qui fait qu'on ne veut pas se soumettre au Pape, ni communiquer aux membres de l'Église, dans la chose pour raison de laquelle on fait bande à part » (in [coll.], *Quaestio facti quam appellare hodie placuit an Propositiones quinque ab Innocentio 10. et Alexandro 7. damnatae tradantur in Augustino Cornelii Iansenii ou La question de fait touchant Jansénius*, [Colonia Agrippinae], Hermannum Dehmen, 1680, p. 34).

² Claude LE PRESTRE et Gabriel GUÉRET, *Questions notables de droit, décidées par plusieurs arrêts de la Cour de et divisées en quatre centuries. Avec un traité des mariages clandestins. Les arrestez de la cinquième Chambre des enquestes, & des autres Chambres du Parlement de Paris*, Paris, J.-B. Coignard, 1679, p. 312 ; Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *La coutume réformée du païs et duché de Normandie, anciens ressorts et enclaves d'iceluy, expliquée par plusieurs arrêts et reglements*, Jean Lucas, 1678, p. 94 ; *Journal du Palais, ou Recueil des principales décisions de tous les parlemens et cours souveraines de France*, Paris, Denys Thierry et Jean Guignard, 1676, vol. II, p. 289 ; M. BOUVOT, *La Coustume de Bourgogne, de nouveau commentée, abrégée et conférée avec toutes les autres coutumes de France*, [Genève, P. et J. Chouet, 1632 ?], p. 177.

³ « Maintenant que les advocats du pape crient que nous sommes heretiques, d'autant que nous avons abandonné leur Église : comme ainsi soit que la seule cause de l'abandonner ait esté pource qu'on n'y souffre nullement que la vérité y soit preschée. Je laisse cela encore, qu'ils nous en ont chassé avec leur foudre d'excommunication : laquelle seule raison néanmoins est suffisante pour nous absoudre, sinon qu'ils veuillent condamner les Apostres comme schismatiques avec nous, veu que la cause est semblable » (Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, IV, 2, 6, p. 711, voir également Richard STAUFFER, « Calvin et la catholicité évangélique », *Revue de théologie et de philosophie*, 33 (1983/2), p. 139-140).

⁴ « Que nostre separation d'avec Rome ne s'est faite pas volontairement, ni de gayeté de cœur », intitulé du chapitre IV (Jean DAILLÉ, *Apologie des Églises Reformées Où est montrée la necessité de leur separation d'avec l'Église Romaine contre ceux qui les accusent de faire schisme en la Chrestienté*, Paris, L. Vendosme, 1647, p. 10).

⁵ « Plusieurs ecclesiastiques de l'Église romaine, archevesques, evesques, prestres, curez, sorbonistes, moines de tous ordres, ont presché la verité en leurs habits, et en leurs temples, jusqu'à ce qu'ils en ont esté chassés. » et « puisque nous avons fait & que nous avons enduré tout ce qui nous a esté possible, pour ne pas nous separer, non pas mesme de temples, d'avec nos concitoyens, et que nous en avons esté chassés par force, & sans espoir d'y jamais estre receus, sinon en renonçant à la verité. » (Paul FERRY, *Catéchisme général de la Réformation de la religion presché dans Metz*, Sedan, Chayer, 1654, p. 131-132 et 134. Nous remercions Julien Léonard qui nous a signalé ces extraits).

⁶ « Mais au lieu d'écouter nos plaintes, [l'Église catholique] nous a traitez avec la derniere rigueur, et nous a chassés avec violence ; de sorte que nous avons esté contraints de rompre entierement avec elle » (Matthieu DE LARROQUE, *Considerations sur la nature de l'Église, et sur quelques-unes de ses propritez*, Quevilly, Jean Lucas, 1673, p. 147-148).

expressément des dogmes vrais, mais des dogmes tels qu'il engendrent nécessairement l'obéissance » à la loi d'amour. C'est par ce détour spinoziste, plutôt que par son éducation protestante que Papin put en venir à prêcher, en une circonstance grave, la tolérance, la soumission »¹. L'hypothèse est judicieuse car nous verrons que ce chapitre XIV s'avère l'influence majeure de *La foy réduite...*, que Papin signale comme antérieure à l'*Apologie*. La correspondance avec Le Clerc nous permettra de bientôt démontrer que *La foy réduite...*, seulement publiée en 1687, est effectivement contemporaine du séjour bordelais.

Ainsi, dans cette *Apologie des nouveaux convertis*, Papin a défendu une soumission raisonnée aboutissant à une solution nicodémite. Bien éloigné de ses convictions rationalistes, ce compromis révèle une réaction pragmatique et apparaît comme une démarche humanitaire devant la détresse, tant spirituelle que physique, de ses coreligionnaires condamnés à subir la révocation de l'édit de Nantes. La thèse de Papin dans ce manuscrit perdu fait ainsi écho à l'article engagé d'Élisabeth Labrousse, intitulé « Plaidoyer pour le nicodémisme » : elle y souligne la violence de « l'étonnante propension à l'abstraction » du Refuge, qui « ne sait qu'adjurer les frères de « quitter Babylone ». Pourtant, en pratique, certaines réalités géographiques par exemple, ou physiques – interdisaient le départ »². Et la spécialiste de Bayle de conclure : « tous les persécutés, hier comme aujourd'hui, y ont eu recours et le respect que leur détresse engage les privilégiés qui jouissent de liberté à beaucoup plus qu' « excuser » leurs défaillances avec une condescendance apitoyée. Bien loin d'être un symptôme de faiblesse, le nicodémisme est un aussi un signe de force [...]. L'héroïsme de quelques-uns ne dévalue en rien le courage vacillant de beaucoup d'autres »³.

3. L'abjuration n'aura pas eu lieu

Étant donné la suite du parcours de Papin, il convient d'analyser un épisode obscur de sa vie à Bordeaux, pourtant directement lié à son *Apologie...* perdue mais jamais évoqué par ses biographes du XX^e siècle : sa conversion supposée au catholicisme. La connaissance de cet épisode est due à Chauffepié, qui s'attache à démontrer que Papin a « dès ce temps là [celui du séjour à Bordeaux] des semences pour l'indifférence des religions »⁴. Nous devons reconnaître à Chauffepié la qualité de toujours soutenir ses affirmations en citant ses sources et il ne déroge pas à cette règle pour l'épisode qui nous intéresse présentement : il publie en effet une lettre qui tend à prouver la réalité de cette conversion durant le séjour bordelais.

a. La lettre de Dubourdiou : qui est qui ?

Dans son article relatif à Jurieu, Chauffepié consacre l'intégralité de sa remarque Z à Papin. Il y cite une lettre, datée du 22 avril 1690, afin d'attester son indifférence religieuse : elle a pour auteur un certain Dubourdiou, dont Chauffepié, qui n'indique pas son prénom, précise qu'il s'agit d'un ancien pasteur de Montpellier réfugié à Londres⁵. Isaac Dubourdiou fut effectivement pasteur de Montpellier et quitta la France pour l'Angleterre où il devint pasteur

¹ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 11.

² Élisabeth LABROUSSE, « Plaidoyer pour le nicodémisme », in *Conscience et conviction...*, op. cit., p. 265.

³ *Ibid.*, p. 268.

⁴ *Nouveau Dictionnaire Jurieu*, p. 69, rem. Z.

⁵ *Id.*

de l'Église de Savoy¹ et mourut en 1699 ou 1700². A Montpellier, Dubourdiou eut pour collègue son propre fils, Jean³. Deux hommes peuvent donc se cacher derrière l'auteur de la lettre, dont voici l'extrait :

M. Pujolas homme d'esprit et de mérite m'a dit hier, que Mademoiselle de Coudray lui avoit donné un traité, que Papin prétend avoir fait, contre la personnalité du Saint Esprit. Il me dit encore, que Papin étant à Bourdeaux, chez Monsieur Popple, marchand anglois, il avoit minuté un acte équivoque d'abjuration, que ses amis de Paris ne goûtèrent pas. Tout cela avant la révocation de l'édit.⁴

Pour déterminer qui du père ou du fils est l'auteur de la lettre, l'évocation du « traité contre la personnalité du Saint Esprit » est cruciale : derrière cette formule se devine le soupçon de socinianisme formulée envers Papin. Or, Isaac Dubourdiou fut une figure de l'orthodoxie dans le Refuge anglais : le proposant en exil Pierre Rivals, parce qu'il était ancien élève de Tronchin, dut auprès de lui « se laver du soupçon de pajonisme »⁵ et Jacques Souverain, crypto-socinien⁶ notoire, fut l'une ses cibles déclarées⁷. Il est donc très probable que Dubourdiou père, dont l'âge avancé lui conférait une importante autorité dans la communauté londonienne⁸, ait été tenu informé des rumeurs sur les tendances hérétiques de tel ou tel au sein du Refuge. D'ailleurs, dans l'article qu'il consacre à Benjamin de Daillon, soupçonné d'avoir soutenu une opinion hétérodoxe sur la nature du diable, Chauffepié cite également une lettre où un Dubourdiou apparaît⁹. Dubourdiou figure également dans l'article « Jurieu », où Chauffepié cite une lettre du pasteur montpellierain à l'ancien professeur sedanais concernant les sociniens de Londres¹⁰. Qu'Isaac Dubourdiou soit l'auteur de cette lettre relative à Papin est donc tout à fait vraisemblable.

Maintenant que nous connaissons l'auteur de la lettre, identifions les personnages qui y sont cités. Commençons par celle qui est à l'origine des informations sur Papin : Mademoiselle de Coudray. Puisque la lettre concerne Papin, il s'agit de l'une de ses sœurs¹¹. Ici encore, les

¹ F.P. 4, p. 333, qui parle au conditionnel pour sa vie après 1682. Mais l'installation anglaise est confirmée par de nombreux auteurs (voir notamment David AGNEW, *Protestant Exiles from France in the Reign of Louis XIV Or, The Huguenot Refugees and Their Descendants in Great Britain and Ireland*, London, Reeves & Turner, 1880, vol. II, p. 221-222 et Robin GWINN (éd.), *Minutes of the consistory of the French Church of London, Threadneedle Street*, London, Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 1994, p. 123, 139 et 143).

² William J. DUBOURDIEU, *Baby on Her Back. A History of the Huguenot Family DuBourdiou*, chez l'auteur, 1967, p. 126.

³ David AGNEW, *Protestant Exiles from...*, *op. cit.*, p. 223.

⁴ *Nouveau Dictionnaire Jurieu*, p. 69, rem. Z.

⁵ Olivier FATIO et Louis MARTIN VAN BERCHEM, « L'Église de Genève et la Révocation de l'Édit de Nantes », in Olivier REVERDIN, Jérôme SAUTIER, Olivier FATIO *et alii*, *Genève et la...*, *op. cit.*, p. 242-243.

⁶ Martin MUSLOW, « Jacques Souverain, Samuel Crell et les cryptosociniens de Londres », in Jacques SOUVERAIN, *Lettre à Mr. ****, *op. cit.*, p. 49 et sq.

⁷ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction » à Jacques SOUVERAIN, *Lettre à Mr. ****, *op. cit.*, p. 17.

⁸ *Id.*

⁹ Jacques-Georges de CHAUFFEPIÉ, *Nouveau dictionnaire historique...*, *op. cit.*, vol. 2, « Daillon Benjamin de », p. 60, rem. B.

¹⁰ *Nouveau Dictionnaire Jurieu*, p. 72, rem. DD. Quelques lignes avant que cette lettre soit citée, il est d'ailleurs question de Souverain.

¹¹ Il paraît peu probable qu'il s'agisse d'une cousine d'Isaac, Charlotte ou Marie, sœur du physicien, exilée à Amsterdam (voir Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 44) et également dite « Mlle Ducoudray » par Denis lui-même (voir la lettre d'avril 1700 de Denis Papin à Leibniz, in Denis PAPIN, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 116). Il existe bien un lien éditorial entre Denis Papin et Moïse Pujolas (voir *Nouvelles de la République des Lettres*, mai 1686, p. 579). Mais deux éléments nous amène à l'exclure : il est antérieur de quatre ans à la lettre de Dubourdiou et dès 1688, Denis ne vit plus outre-Manche (voir Louis DE LA SAUSSAYE, *La vie de...*, *op. cit.*, 126 et 132). Le fait que les deux hommes se retrouvent cités dans un même article nous semble

candidates sont au nombre de deux : Madeleine et Jeanne, apparemment restées célibataires¹. Madeleine, née le 27 février 1648², est dite « Papin des Coudrais » dans un acte de baptême qu'elle signe comme marraine en 1682³. Jeanne, née le 9 avril 1658⁴, est dite « damoiselle des Coudrets » dans un brevet l'autorisant à continuer à vivre en Brandebourg, signée une semaine avant la révocation⁵. Si nous ignorons le sort de Madeleine, nous savons que Papin retrouva Jeanne en Brandebourg au cours de l'année 1688⁶ : elle pourrait donc être l'informatrice de Pujolas, lui-même source de Dubourdiou. C'est avec Monsieur Pujolas que la piste se brouille. Commençons par signaler que, sauf erreur de notre part, il s'agit de l'unique apparition de ce patronyme dans le *Nouveau dictionnaire historique et critique* de Chauffepié. Nous avons identifié quatre Pujolas pouvant se cacher derrière la source de Dubourdiou : Henry, présent à Londres en 1691⁷, pasteur de Parson Drove (Cambridgeshire)⁸ ; Moïse, présent à Paris en 1686⁹ puis reçu fellow de la Royal Society en 1695¹⁰, vraisemblablement installé outre-Manche¹¹ ; Jean, pasteur qui figure dans les registres des Églises françaises de Hungerford Market et Saint Jean¹² qui eut au moins un homonyme contemporain en l'auteur de *The Key of the French Tongue*¹³. Une fois ces quatre individus repérés, difficile d'en retenir un comme potentiel candidat : Henry et l'auteur de *The Key...*¹⁴ ne sont pas londoniens et nous ne sommes pas parvenu à les situer dans la scène anglaise avant 1690, date de la lettre de Dubourdiou. Qui plus est, tous ces Pujolas sont certes liés à l'Angleterre, mais à notre connaissance, ni Jeanne ni Madeleine ne se sont rendues outre-Manche. Si Jeanne se cache bien derrière « Mademoiselle de Coudray », la piste allemande méritait l'attention mais nous n'avons pu identifier aucun Pujolas en Brandebourg avant 1690. Les informations concernant Papin, ainsi que son hypothétique manuscrit, ont pu circuler dans le cadre d'une correspondance, mais nous n'en

constituer un indice trop ténu pour voir en cette « Mademoiselle de Coudray » non la sœur mais la cousine d'Isaac.

¹ C'est incertain pour Madeleine : Camille de Bélenet l'a mal identifiée et de notre côté, nous n'avons retrouvé sa trace que dans un seul acte, qui ne permet pas de se prononcer. C'est en revanche une certitude pour Jeanne, qui fut demoiselle de compagnie (voir Louis BELTON, *La famille de Denis Papin*, Blois, Imprimerie R. Marchand, 1880, p. 33 et Jean CHAVIGNY, *Gandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 34).

² A.D. Loir-et-Cher, I 8, 27 février 1648.

³ A.D. Loir-et-Cher, I 39 1, Registre protestant de la ville de Mer. Baptêmes, mariages, sépultures (septembre 1679-juin 1683) : 29 septembre 1682.

⁴ A.D. Loir-et-Cher, I 8, 11 avril 1658 (baptême) et Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 60.

⁵ Cité in Louis BELTON et Fernand BOURNON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 33.

⁶ Voir *infra*, p. 529.

⁷ Pour son mariage (voir Base de données du Refuge Huguenot, n° 78797)

⁸ Entre 1692 et 1749 (voir Robin D. GWYNN, *Huguenot heritage. The history and contribution of the Huguenots in Britain*, Brighton, Sussex Academic Press, 2001, p. 168).

⁹ *Nouvelles de la République des Lettres*, mai 1686, p. 577.

¹⁰ Pierre BAYLE, *Correspondance*, *op. cit.*, 2009, vol. VII, p. 7.

¹¹ Il ne fait sans doute qu'un avec le secrétaire de l'assemblée des Églises wallonnes de Londres réunie en 1720 et le gouverneur de l'hôpital protestant français de Londres, l'hôpital de la Providence (voir Irvine R. GRAY, *Huguenots manuscripts : a descriptive catalogue of the remaining manuscripts in the Huguenot library*, London, Huguenot Society of London, 1983, p. 48).

¹² *Publications of the Huguenot Society of London*, XL (1938), p. 129. Mais l'identification de cet individu n'est pas claire : la note commente une lettre du fonds Aufrère, en date du 25 mars 1724, où est cité « M. Pujolas », sans autre précision. Les autres candidats possibles que nous citons ici pourraient donc également se cacher derrière le « M. Pujolas » du fonds Aufrère.

¹³ Premier manuel écossais d'apprentissage du français (voir Jean PUJOLAS, *The key to the French tongue, or a new method of learning it well, easily, in short time and almost without a master*, Glasgow, Robert Sanders, 1690 et Richard WAKELY, « Le manuel de Pujolas en son temps », Nico LIOCE, Jean DE CLERCQ et Pierre SWIGGERS (dir.), *Grammaire et enseignement du français 1500-1700*, Louvain-Paris-Sterling, Peeters, 2000, p. 197-214).

¹⁴ Dans la dédicace de son manuel, Jean Pujolas indique qu'il vit à Glasgow (Jean PUJOLAS, *The key to...*, *op. cit.*).

avons pas retrouvé trace. Ainsi, si Isaac Dubourdiou est « M. Dubourdiou » et sa lettre authentique, il est impossible de décider de manière définitive qui se cache derrière « M. Pujolas », celui qui transmet les informations. Toutefois, les liens entre ce Pujolas et la famille Dubourdiou ont réellement existé. En 1705, Bayle écrit à Jean Dubourdiou au sujet d'un de ses textes rédigé dix ans auparavant et qui vient de paraître : l'auteur du *Commentaire philosophique* en avait lu, peu de temps après son achèvement, une version manuscrite grâce à « M. Pujolas »¹. Malgré notre ignorance de celui ou ceux qui se cachent derrière ce nom, la proximité avec l'anecdote rapportée dans la lettre concernant Papin mérite d'être relevée.

b. *Les témoignages de Papin et de sa veuve*

Évoquant avec Le Clerc la vague de conversions bordelaises, et comme pour rassurer son correspondant, Papin affirme : « Grâce à Dieu, je n'y suis pas enveloppé »². A elle seule, cette ligne suffirait à battre en brèche la lettre de Dubourdiou. Mais même devenu catholique, il indique n'avoir pas franchi le pas lors de son séjour bordelais. Dans *La tolérance des protestans*, évoquant la rédaction de son *Apologie*, il affirme :

Cette conduite m'attiroit la haine des Ministres et des particuliers les plus emportés, et ne pouvoit m'apporter aucun avantage dans l'Église Romaine, et où je n'avois aucun dessein d'entrer : car la voie de liberté et d'examen me paroissant encore préférable à celle d'autorité et de soumission.³

Les textes qui sont à proprement parler des récits de conversions viennent éclairer cette affirmation de *La tolérance des protestans*, où la polémique interconfessionnelle domine largement sur le témoignage autobiographique. Dans une version de brouillon de son texte intitulé *Histoire de mes sentimens* écrit à la fin de l'année 1689⁴, Papin reste fidèle à cette version :

Vous pouvez vous souvenir, Monsieur, d'avoir ouï parler de la part que j'us à ces affaires, et la résolution générale que l'on prit à Bord[eaux] de signer un certain formulaire. Ma mère et mes sœurs vous firent voir quelques-unes des lettres que je leur en écrivis. Cependant je sortis de France peu après sans me permettre à moy même de suivre les conseils que j'avois donnez aux autres, parce que je ne cru pas être dans des circonstances qui m'y autorisassent, qu'il me restoit encore des difficultéz ; et que je n'avois pas encore si bien remarqué les défauts des protestans.⁵

Lorsque le Papin calviniste et le Papin catholique s'accordent sur un fait, nous pouvons certainement leur faire confiance : le précepteur ne se convertit pas durant son séjour bordelais. S'il en fallait un, un dernier indice figure sous la plume de la veuve du converti, qui dans les deux pages consacrées à Bordeaux, n'évoque pas d'abjuration : elle mentionne seulement William Popple, ses filles et l'ouvrage que Papin leur adresse, ainsi que les textes théologiques écrits par son mari entre 1684 et 1685⁶. Or le récit d'Anne Viard-Papin constitue une défense de l'apostat et aurait mentionné les tentations catholiques du jeune Papin si elles avaient été réelles à cette date.

¹ 8 juillet 1705, Pierre Bayle à Jean Dubourdiou, in Pierre BAYLE, *Lettres de M. Bayle publiées sur les originaux avec des remarques*, éd. par Pierre DESMAIZEAUX, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1729, vol. 3, p. 1029.

² 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 396.

³ *T.P.*, p. 34. Nous soulignons.

⁴ Sur les deux versions de ce texte, voir *infra*, p. 564-566. Sa transcription intégrale figure en annexe.

⁵ Isaac PAPIN, deuxième version reniée de l'*Histoire de mes sentimens*, U.P.R. 1234, liasse II, f. numérotés 5-6, en réalité premier folio de la liasse II qui contient une série de textes incomplets.

⁶ Voir Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxvj-lxxviiij.

c. *Un tissu de mensonges*

Enfin, l'information due à Chauffepié nous semble devoir être mise en cause. Rapportée par Dubourdiou six ans après les faits selon des informations obtenues par un tiers auprès d'une sœur de Papin, la véracité de cet épisode est des plus improbables : elle ne résiste pas à la confrontation des différents témoignages de Papin qui, s'il avait abjuré à Bordeaux, l'aurait mis en avant dans l'*Histoire de mes sentiments*. Sans décrypter la source elle-même, Paul-Amos Dormoy émettait déjà de sérieux doutes quant à la réalité de ce passage au catholicisme¹. De toutes les pièces justificatives fournies par Chauffepié dans ses articles « Papin » et « Jurieu », cette lettre du 22 avril 1690 est la seule qui est sujette à controverse², même si son authenticité nous semble par ailleurs acquise. L'hypothèse du mensonge est donc celle qui s'impose : les trois protagonistes de la lettre peuvent avoir trahi la réalité mais étant donné le flou autour de Pujolas, nous n'examinerons que les cas de Mademoiselle du Coudray et Dubourdiou. La lettre de ce dernier étant postérieure de trois mois à la conversion de Papin, le fait que le mensonge soit d'origine familiale n'est pas à exclure : les parents de Papin exilés dans le Refuge ont sans doute eu à se défendre au sujet de cette conversion et, qu'il s'agisse de Jeanne ou Madelaine, mentir sur le passé de l'hypothétique apostat était une possibilité. En prétendant que six ans auparavant, Papin avait déjà failli, sa conversion de 1690 passait pour une suite logique et permettait d'atténuer l'événement tout en l'expliquant. La seconde hypothèse est que Dubourdiou soit lui-même le menteur, option qu'il ne faut pas écarter. Car quelques mois plus tard, précisément au sujet du socinianisme, le pasteur exilé participe à une manipulation fomentée par Pierre Jurieu en personne. Élisabeth Labrousse rapporte qu'« à la fin d'août 1690, le Synode Wallon, réuni à Amsterdam, vit Jurieu au sommet de son prestige et de son ascendant sur ses collègues. Le théologien avait pris ses précautions et il avait sollicité, et facilement obtenu, par l'intermédiaire de Dubourdiou, une lettre de plusieurs pasteurs français réfugiés à Londres, d'apparence spontanée, adressée au synode et qui l'adjurait de veiller aux infiltrations « sociniennes » supposées contaminer le Refuge continental. [...] La manœuvre de Jurieu était habile, car le cri d'alarme poussé de Londres donnait de la consistance à un péril « socinien » dont bien des gens, en Hollande, estimaient que le théologien de Rotterdam grossissait outrancièrement la menace »³. L'accusation portée à l'encontre de Papin, elle-même mâtinée de socinianisme, entre assez bien en résonance avec cet épisode de manipulation orchestrée des deux côtés de la Manche. Il est donc acquis que Papin ne s'est pas converti au catholicisme entre 1684 et 1685 durant son exil bordelais. Nous trouverons d'ailleurs de nombreuses confirmations de sa fidélité au calvinisme jusqu'au milieu de l'année 1688.

¹ Paul-Amos DORMOY, *Isaac Papin étude...*, *op. cit.*, p. 24.

² Voir *infra*, p. 487.

³ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XXX.

II. LA CORRESPONDANCE DES ANNÉES BORDELAISES : UN PAJONISTE CITOYEN DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES

Comme l'écrit Hans Bots, « la lettre resta [...] tout au long des XVI^e et XVII^e siècles le moyen par excellence de la communication du savoir »¹. Les historiens s'accordent pour dire, comme Pierre-Yves Beaurepaire, que « la diaspora huguenote s'affirme au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles [...] comme le centre de gravité de l'économie épistolaire. [...] Le commerce épistolaire permet aux groupes et aux individus d'affirmer et de revendiquer leur identité »². Si la minorité protestante est identifiée comme un seul groupe homogène face au rouleau-compresseur de la politique louis-quatorzienne, elle n'en est pas pour autant un bloc monolithique : des divisions, notamment doctrinales, la structurent. Plusieurs réseaux coexistent donc au sein de la « nébuleuse huguenote »³ avant la révocation de l'édit de Nantes et Papin appartient à l'un d'eux : le clan pajoniste. Jusqu'à présent, nous avons surtout pu observer en détail la dimension théologique de l'identité pajoniste de Papin et seulement survoler la vie de son réseau. L'état quantitatif et qualitatif des Papiers de jeunesse explique ce déséquilibre : alors que pour les sept années de la période de formation de Papin (1676-1683) seulement vingt-cinq lettres sont identifiées, les deux années bordelaises n'en comptent pas moins de cinquante. Parmi celles-ci figurent sept longues lettres autographes conservées dans les archives de Jean Le Clerc : la préservation de ces missives permet de connaître non seulement les débats intellectuels menés par Papin mais aussi de nombreuses informations sur sa vie à Bordeaux et les activités du réseau auquel il appartient. Enfin, que cette correspondance d'un proposant calviniste date des années 1684-1685 lui confère un intérêt encore plus grand puisqu'elle constitue un témoignage rare sur ces deux années cruciales dans l'histoire du protestantisme français.

1. Un pajoniste *minor* et à la marge de la République des Lettres

Au début de l'année 1684, le statut de Papin change à double titre : il devient précepteur et citoyen de la République des Lettres. Comme l'observe Roger Zuber, il fut un « *minor* »⁴ de cette « institution invisible »⁵ qui, dès la fin du Moyen-Âge et tout au long de l'époque moderne, se compose des savants du monde entier⁶. Si elle aspire à l'universalité,

¹ Hans BOTS, « Introduction », in Christiane BERKVENS-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires de la République des Lettres*, Paris, Honoré Champion, p. 17.

² Pierre-Yves BEAUREPAIRE, « Introduction », art. cit., p. 27-28. Voir également Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, 1995, p. 9.

³ Christiane BERKVENS-STEVELINCK, « Plumes huguenotes sur toile européenne », in Pierre-Yves BEAUREPAIRE (dir.), *La plume et...*, *op. cit.*, p. 43.

⁴ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 1. Voir *supra* l'introduction pour la définition de ce statut historiographique.

⁵ Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 26.

⁶ Sur la polysémie de l'expression (à la fois les savants et le savoir), voir Françoise WAQUET, « Qu'est-ce que... », art. cit. Parce qu'elle est celle d'un contemporain de Papin, rappelons la fameuse définition donnée par Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique*, à l'article « Catus » : « Cette république est un État extrêmement libre. On n'y reconoit que l'empire de la vérité et de la raison ; et sous leurs auspices on fait la guerre innocemment à qui que ce soit. Les amis s'y doivent tenir en garde contre leurs amis, les pères contre leurs enfans, les beaux-pères contre leurs gendres... Chacun y est tout ensemble souverain et justiciable de chacun. Les loix de la société n'ont pas fait de préjudice à l'indépendance de l'état de nature, par rapport à l'erreur et à l'ignorance : tous les particuliers ont à cet égard le droit du glaive et le peuvent exercer sans en demander la permission à ceux qui gouvernent. Il est bien aisé de conoitre pourquoi la puissance souveraine a dû laisser à chacun le droit d'écrire contre les auteurs qui se trompent, mais non pas celui de publier des satires. C'est que les satires tendent à

cette communauté s'avère certes pluriconfessionnelle mais majoritairement européenne¹. Ceux qui en sont membres – ses citoyens – expriment un sentiment aristocratique d'appartenance à un groupe « en dehors des organisations traditionnelles »². À la fin du XVII^e siècle, les huguenots de France et du Refuge apparaissent comme des acteurs de premier plan de l'animation de la République des Lettres³. La vie sociale en son sein est régie par des lois tacites : communication généreuse du savoir, travail en commun, rejet de l'intérêt particulier et du secret, défense d'un esprit tolérant et pacifique⁴. Dans la pratique, publications anonymes et controverses viennent contredire cet idéal et animent les échanges entre lettrés. Anne Goldgar souligne que « ceux qui s'intéressent à la communauté y appartiennent, mais leur statut en son sein dépend de leurs contacts avec les autres érudits »⁵. Pour comprendre comment Papin devient citoyen de cette communauté, il nous faut commencer par présenter les trois groupes qui structurent son réseau⁶.

a. Famille et amis, premiers groupes du réseau d'un minor⁷

À partir de 1684, il est possible de distinguer trois groupes au sein du réseau de Papin : sa famille, ses amis, ses concitoyens de la République des Lettres.

Pajon est pour ainsi dire matériellement absent du corpus qui permet de dessiner la cartographie de ce réseau : une lettre reçue d'Isaac en 1676 et une adressée à Jacques Lenfant de 1682⁸, ainsi se résume la présence de Pajon épistolier. Plusieurs indices attestent la correspondance entre l'oncle et le neveu quand ce dernier n'est plus à Orléans. A Jean Le

dépouiller un homme de son honneur, ce qui est une espèce d'homicide civil et par conséquent une peine qui ne doit être infligée que par le souverain ; mais la critique d'un livre ne tend à montrer qu'un auteur n'a pas tel et tel degré de lumière ; or, il peut, avec ce défaut de science, jouir de tous les droits et de tous les privilèges de la société, sans que sa réputation d'honnête homme et de bon sujet de la République reçoive la moindre atteinte ; on n'usurpe rien de ce qui dépend de la Majesté de l'État en faisant conoître au public les fautes qui sont dans un livre » (cité in Françoise WAQUET, « Qu'est-ce que... », art. cit., p. 484).

¹ Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des...*, *op. cit.*, p. 25.

² Françoise WAQUET, « Qu'est-ce que... », art. cit., p. 489.

³ Pierre-Yves BEAUREPAIRE, « Introduction », in Pierre-Yves BEAUREPAIRE (dir.), *La plume et...*, *op. cit.*, p. 27-28 et Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct and community in the Republic of Letters, 1680-1750*, Londres, Yale University Press, 1995, p. 3. Pour une approche panoramique de ces contributions huguenotes, voir Jean HÄSELER et Antony MCKENNA (dir.), *La Vie intellectuelle aux Refuges protestants*, *op. cit.*

⁴ Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des...*, *op. cit.*, p. 24.

⁵ Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 3.

⁶ Notre approche du réseau est assez basique : nous entendons par-là l'ensemble des relations de Papin au cours de la période 1680-1685. Celles-ci nous sont connues par les Papiers de jeunesse, dont l'incomplétude interne constitue une première contrainte. Mais s'ajoute une seconde limite que l'on pourrait qualifier de vides externes. Trois apparaissent comme déplorables pour l'étude du réseau de Papin : la disparition de la correspondance Papin/Lenfant-Ostervald-Tribolet ; l'absence d'équivalent pour Jacques Lenfant des Papiers de jeunesse (on peut seulement les restituer partiellement à partir des Papiers de jeunesse de Papin et des correspondances de Bayle et Le Clerc et d'une ou deux pièces des archives Tronchin) ; la disparition de la correspondance de Jacques Cappel (dont les Papiers de jeunesse attestent la reconnaissance à une large échelle). Il faut donc se garder de faire de cette partie l'étude d'un réseau égo-centré : elle apparaît comme telle seulement du fait de la contrainte archivistique (sur ces qualifications des réseaux (égo-centré ou analyse structurale) issues de la sociologie, voir Pierre MERCKLÉ, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte, 2004, p. 30-35 et Claire LEMERCIER, « Analyse de réseaux... », art. cit., p. 91-92). Daniel Roche a souligné la nécessité pour l'historien de croiser ces deux approches (Daniel ROCHE, « Avant-propos », art. cit., p. 9).

⁷ Nous avons déjà abordé cet aspect des Papiers de jeunesse dans notre article « Correspondants, relations et réseaux... », art. cit. Pour alléger la lecture de cette partie, nous reprenons tous les éléments d'identifications des correspondants anonymes de Papin en notes.

⁸ [Juin 1683], Claude Pajon à Jacques Lenfant, B.G.-A.T., 53, f. 105-107v. et f. 22r.-v. Albert Gootjes a identifié l'auteur et le destinataire de cette lettre inédite.

Clerc qui l'interroge, Papin répond : « il y a assez long tems que je n'ay eu des nouvelles de M. Pajon »¹. De même, Auguste Testard², cousin par alliance de Papin, lui-même résidant à Blois, confirme les échanges entre le maître et le disciple :

L'avis que vous donnés à Mr vostre oncle sur sa Lettre au consist[oire] [...]. Je vous dirai donc que pour tout ce que vous voudrés communiquer à Mr. vostre oncle je serai ravi d'estre dans votre chemin et de vous épargner double copie.³

Nous avons vu qu'au sein de sa famille nucléaire, Papin n'hésite pas à expliquer les thèses pajonistes (avec sa sœur dans la lettre-synthèse⁴) et à débattre de sujets théologiques (dans l'*Apologie*... adressée à sa mère⁵). Le passage de la lettre de Testard prouve que des échanges autour des idées du pasteur d'Orléans ont également lieu dans la famille élargie. Une dernière missive doit être évoquée dans cette perspective : la minute de la lettre de Papin à « M.C.G. »⁶ entièrement consacrée à l'expression paulinienne « l'Évangile puissance de Dieu », qui s'avère pajoniste⁷. Dans la minute, le nom de Pajon n'apparaît pas mais il figurait très vraisemblablement dans la lettre originale. Si l'hypothèse de voir le Jacques Gousset derrière ce « M.C.G. » est juste, cette lettre confirme certes une audience familiale des questions pajonistes mais surtout leur écho au sein de l'École de Saumur puisque s'il s'agit bien de lui, Gousset, pasteur à Poitiers, est de tendance salmurienne et refuse même une chaire à l'Académie⁸.

Les amis constituent un deuxième groupe dans le réseau de Papin. Il est possible de les répartir en deux catégories : les amis étudiants et les amis professeurs. Parmi les premiers, les camarades genevois sont les plus difficiles à saisir : le détail de leur parcours après la révocation est inconnu et nous ignorons leurs positions vis-à-vis du pajonisme, exception faite de Rondelet, qui semble avoir été le plus proche de Papin et avec lequel il a peut-être partagé des affinités théologiques. Par ailleurs, nous avons déjà souligné, malgré ses dénégations auprès de Papin lui-même, le pajonisme de Jacques Lenfant. Son propre séjour à l'Académie

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 158.

² L'identification d'« A.T. » (lettres des 18 juin 1684, 12 septembre 1684, 4 novembre 1684) ne fait guère de doute. Au détour d'une lettre, Papin utilise une comparaison qui permet facilement d'associer un nom à ces deux initiales : « Au reste, celui dont vous me parlez, en alléguant la parabole des dix talens, ne se souvenoit pas d'un axiome dont nous faisons plus de conte, et avec raison, que vous ne faites des Aphorisme d'Hippocrates » (« *Metafisica I* », p. 528-529). Cette dernière référence amène à penser que le destinataire de cette lettre est médecin. Or, parmi les membres de la famille de Papin, un médecin porte précisément ces initiales : Auguste Testard, son cousin par alliance. Fils de Charles Ier Testard, médecin ordinaire du roi à Blois, Auguste naît en 1648, est lui-même reçu docteur en médecine à Angers en 1673 et s'exile après la révocation (voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 446). Son identité est par ailleurs confirmée par la graphie des lettres, qui est identique à celle d'une lettre autographe signée adressée à Martin Lister (1638-1712) (Oxford, Bodleian Library, Lister Manuscripts, 2, 152).

³ 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 520-521.

⁴ Voir *supra*, p. 124 et *sq.*

⁵ Voir *supra*, p. 153 et *sq.*

⁶ Il s'agit de l'un des deux anonymes du corpus (minute du 15 février 1681) qui conserve une part de mystère. La seule hypothèse envisageable est celle de Jacques Gousset, cousin germain de Papin (voir l'arbre généalogique au début du chapitre I). En février 1683, Lenfant demande au Blésois des nouvelles de « Monsieur Gousset » (10 février 1683, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « *Papiers* », p. 141). S'il est sollicité, c'est que Papin a des informations, qu'il obtient peut-être directement de l'intéressé avec lequel il entretiendrait une correspondance. Les deux autres initiales pourraient cacher l'expression « Mon cher » ou « Mon cousin ». Tout cela reste toutefois au conditionnel. Amendons notre article précédemment cité « *Correspondants, relations et réseaux...* » : la minute référencée à la note 40 est celle adressée à « M.C.G. » et non à Louis Scoffier (p. 123).

⁷ Voir *supra*, p. 124.

⁸ Il s'exile à la révocation pour trouver refuge à Groningen (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 597-598, également Freidrich Reiner Jacob KNETSCH, « Een salmuriiaan in Groningen : Jacques Gousset / Jacobus Gussetius (1635-1704) naderverkend », *Nederlandsch theologisch tijdschrift*, 53 (1999/2), p. 99-116).

de Genève montre d'ailleurs les passerelles existant entre la seconde génération pajoniste et le réseau de Pajon lui-même. Peu après son arrivée, il écrit à son ami toujours à Orléans :

Pour parler d'autre chose je vous dirois que j'ay vu M. Tronchin, avec qui j'us une assez longue conversation sur les plus délicates matières de la théologie. Il est fort raisonnable, et n'aime que la vérité. Il dit que la difficulté de faire venir des lettres à M. Pajon l'a empêché jusqu'icy de répondre à ses lettres. Je lui ay offert de les faire venir, mais il m'a dit qu'il avoit à écrire là-dessus pour plus d'un jour. Il est toujours entêté de la grâce immédiate, c'est dommage. Il est de la charité de Monsieur Pajon de désabuser un si honnête homme. Il souhaiteroit [...] avoir avec lui une conférence de bouche ; afin de s'éclaircir plus aisément. J'ay vu aussi M. Chouet, qui se plaint de M. Pajon, disant qu'il y a longtems qu'il n'en a reçu des nouvelles. C'est un fort honnête homme, et qui s'intéresse dans la cause dont il s'agit.¹

Lenfant profite de la présence de Papin chez son oncle pour transmettre à ce dernier des nouvelles de ses correspondants genevois, qui semblent donc à cette date avoir des difficultés à entretenir leur commerce épistolaire avec le pasteur d'Orléans. La remarque de Lenfant concernant la « charité » de Pajon atteste qu'au moins à cette date, il rejette la grâce immédiate et confirme ainsi son pajonisme². Un autre camarade de Papin est Pierre Le Jeune, proposant à Saumur en même temps que lui : si son pajonisme ne fait guère de doute³, son cas reste obscur, nous ignorons ses origines tout comme la suite de son parcours après la révocation.

Après les amis étudiants, les amis professeurs sont représentés par Jacques Cappel, dont nous avons déjà signalé la proximité avec Papin, lequel entretient non seulement une correspondance avec l'enseignant saumurois mais aussi avec sa fille. Seules quelques pièces de l'échange entre le professeur et le proposant sont connues. D'abord, elles attestent que Cappel est un correspondant du réseau personnel de Pajon, puisqu'il indique dans une lettre à Papin :

La disposition de votre esprit, humble, soumis à la Providence, doux et charitable, me plaît infiniment : j'en dis autant de la lettre que M. Pajon me fit l'honneur de m'écrire il y a deux mois.⁴

Ensuite, elles prouvent que Papin ne connaît pas un traitement de faveur de la part de Cappel du fait de sa qualité de neveu du pasteur d'Orléans. En effet, le professeur saumurois termine cette même lettre par ces mots :

Quand vous écrierez à M. Le Clerc ou à M. l'Enfant, obligez-moi de les assurer fortement de mon respect.⁵

Lenfant, qui a quitté Saumur depuis plus de quatre ans, a peut-être entretenu une correspondance avec Cappel pour que celui-ci profite de sa lettre à Papin pour lui transmettre ses salutations, d'autant que la correspondance entre Cappel et Le Clerc existe, elle, à partir de la fin de l'année 1683⁶. À Saumur, il faut enfin rappeler la protection de Pierre de Villemandy¹

¹ Jacques Lenfant à Isaac Papin, B. M. Orléans, ms 1505, n° 317, f. 4r.

² Il révélait déjà sa position novatrice lorsqu'évoquant une lettre perdue de Papin, il écrivait dans sa première missive envoyée de Genève : « Je vous suis fort obligé des avis que vous me donnez sur la retenue que je dois avoir icy à l'égard des matières de théologie. J'ay aussi profité de ceux de Monsieur Chouet sur le même sujet. Et je modère peu à peu ce feu de la jeunesse qui ne demande que playe et bosse » (10 février 1683, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 140).

³ Voir *infra*, p. 222-223.

⁴ 12 mai 1685, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil* II, p. 357.

⁵ *Ibid*, p. 357-358.

⁶ La première lettre entre les deux hommes parvenue jusqu'à nous date du 24 novembre 1683 (Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 104-105). La lettre suivante de l'échange date du 15 octobre 1686 (*ibid.*, p. 437-438), mais la

dont Papin bénéficie² : toutefois, nous ne savons pas s'il fut correspondant de l'oncle et/ou du neveu. Par ailleurs, s'il est attesté que Jacques Lenfant entretient une relation épistolaire avec son professeur Louis Tronchin³, nous ignorons si Papin a gardé contact avec ceux qui furent ses enseignants à Genève et qui sont alors les principaux correspondants de son oncle, mais le fait est qu'aucune lettre des Papiers du professeur conservés à Genève n'a Papin pour auteur. Un dernier individu doit être signalé. Dans une minute de lettre à Jacques Cappel, le proposant note en effet : « En écrivant sur l'économie du Saint-Esprit, toutes les remarques que j'ai faites sur le nouveau Testament, m'ont fait dire avec M. Allix »⁴. Cette unique apparition du pasteur de Charenton⁵ prend cependant une dimension particulière puisque son pajonisme est avéré. L'hypothèse la plus vraisemblable est que Papin fait ici référence à un ouvrage d'Allix (ou même un texte manuscrit circulant au sein du réseau pajoniste) sur ce sujet, où se trouverait une conception identique à la sienne. Mais étant donné les liens d'Allix avec Pajon, l'hypothèse d'une correspondance entretenue entre le pasteur de Charenton et le neveu de celui d'Orléans ne peut être exclue. Or, du fait de son pajonisme, si Allix est dès cette période un citoyen de la République des Lettres, il ne peut être intégré à cette catégorie : il apparaît ainsi comme le représentant des relations pajonistes du neveu de cette famille théologique – auxquelles, sans qu'aucune trace de correspondance ne soit avérée, pourrait venir s'ajouter Paul Lenfant, le père de Jacques et proche de Pajon⁶.

b. *Devenir citoyen de la République des Lettres*

Le troisième et dernier groupe qui compose le réseau de Papin est celui des citoyens de la République des Lettres. Daniel Roche observe que « si le réseau peut s'ancrer dans des solidarités antérieures, il définit une autre individualité et devient pour tous ses acteurs un outil potentiel »⁷. Cette analyse s'applique parfaitement au cas Papin, puisqu'il intègre la communauté de la République des Lettres grâce à l'un de ses amis. Quand il devient celui de

première lettre de Le Clerc à Papin atteste l'existence d'une lettre du premier au professeur autour de janvier 1684 (« Je n'ay point encore receu de lettre de Mr. Cappel, quoyque je luy aye écrit il y a plus de trois mois », *in ibid.*, p. 138). Même si cette lettre n'est pas connue, elle atteste les échanges réguliers entre les deux hommes.

¹ Jean-Paul PITTION l'identifie comme un cartésien (voir Jean-Paul PITTION, *Intellectual life in...*, *op. cit.*, p. 317-320). Il n'apparaît pas dans la thèse d'A. Gootjes.

² Voir *supra*, p. 88.

³ Mario SINA, « Metafisica I », p. 105, n. 38.

⁴ Juillet 1684, Isaac Papin à Jacques Cappel, *in Recueil II*, p. 344.

⁵ Sur Pierre Allix, né à Alençon en 1641 et mort à Londres en 1717, les références biographiques sont rares. On consultera : Jacques-Georges DE CHAUFFEPIÉ, « Allix Pierre », *in Nouveau dictionnaire historique...*, *op. cit.*, t. 1, p. 260-266 ; F.P. 1, p. 61-66 ; Orentin DOUEN, *La révocation de...*, *op. cit.*, 3 vol. ; Charles-Pierre ALLIX, « An Ancestor's Escape from France after the Revocation of the Edict of Nantes », *Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society*, 13 (1909/5), p. 224-234. Sur ses années 1684-1685 à Charenton, voir *infra*, p. 200-215 et sur sa vie en Angleterre, voir *infra*, p. 326-330). Cependant, en l'état actuel de nos connaissances, son statut de citoyen de la République des Lettres est bien établi : il entretient dès octobre 1682 une correspondance avec Philippe Van Limborch (voir [Bibliothek der Universiteit Van Amsterdam], *Catalogus der Handschriften*, IV (Eerste Helft), *Brieven A.-M.*, Amsterdam, Stadsdrukkerij, 1911, p. 6 et 234) ; en août 1685, Bayle publie dans les *Nouvelles de la République des Lettres* une réponse à un texte de Jurieu qui lui est attribuée (voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 458) ; il est par ailleurs correspondant régulier d'Etienne Baluze (voir B.n.F., Baluze 354 (lettres dispersées dans le volume, datant des années 1686, 1696, 1697 et 1698) et 357 (une lettre de 1699) et N.a.l., 2336 (deux lettres de 1685 et 1686). Enfin, il est connu de John Locke (voir les lettres de Van Limborch à ce dernier des 27 septembre/7 octobre, 13/23 et 17/27 décembre 1689 *in* John LOCKE, *Correspondence*, *op. cit.*, I, 1187, 1215 et 1223).

⁶ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, 123-124 et 207-209.

⁷ Daniel ROCHE, « Avant propos », *in* Pierre-Yves BEAUREPAIRE (dir.), *La plume et...*, *op. cit.*, p. 24.

Papin à Saumur, Jacques Cappel est déjà un érudit reconnu¹ : avoir suivi la voie de son père lui a assuré ce statut de citoyen. Toutefois, ce n'est pas par l'intermédiaire du professeur que Papin devient citoyen : c'est grâce à Jacques Lenfant, dont la particularité est qu'il acquiert lui-même ce statut quelque temps seulement avant Papin. Comprendre l'entrée de Lenfant dans la République va donc nous permettre d'expliquer celle de son ami.

Avant 1683 et son départ pour Genève, les missives de Lenfant s'inscrivent dans une perspective locale : en dehors de Jean-Baptiste Stoppa, toutes les personnes que Lenfant évoque ont été rencontrées à Orléans². En 1682, il se rend à l'Académie de Genève³ : le changement d'horizon s'opère petit à petit au fil de la correspondance. Dans sa première lettre envoyée à Papin quelques jours après son arrivée, il réalise les connections entre son ancien monde orléanais – le clan pajoniste – et son nouvel environnement – l'Académie genevoise⁴. Sur les bancs de l'institution, il a rencontré Joseph, le jeune frère de Pierre Bayle⁵. Grâce à cette amitié, il entre en correspondance avec le professeur de l'École illustre de Rotterdam⁶. Sa lettre suivante connue⁷ à Papin, en date du 10 février 1683, montre la nouvelle envergure prise par son propre réseau. Ami de Le Clerc depuis 1680 et leur rencontre à l'Académie de Saumur⁸, Lenfant introduit Le Clerc auprès de Pierre Bayle comme il le précise dans sa lettre de février 1683 adressée à Papin : « Et je le recommande au célèbre professeur réformé de Rotterdam »⁹. Puis, l'année suivante, grâce à Bayle, Lenfant voit paraître son premier livre, les *Considérations générales sur le livre de Mr. Brueys intitulé « Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des Protestans »*¹⁰. En 1685 enfin, il publie sa traduction latine de *La recherche de la vérité* de Malebranche¹¹, au sujet de laquelle l'oratorien lui envoya ses félicitations qu'il ne manqua pas de partager avec son ami Papin¹². L'entrée de Lenfant dans la République des Lettres coïncide donc avec son séjour genevois, comme si le départ de son monde d'origine avait entraîné l'intégration dans une nouvelle patrie.

Le fait est que le processus est comparable pour Papin : les portes de la République des Lettres s'ouvrent avec son arrivée à Bordeaux, où il est embauché par William Poppo. Sa condition de précepteur entraîne une situation originale : sa première relation avec un membre de la communauté savante s'établit dans le cadre d'une présence quotidienne et non par une relation épistolaire au rythme nettement plus distendu. Pour le biographe, le problème de ce

¹ Voir *F.P.* 3, p. 296.

² A savoir le binôme Ostervald-Trivolet et le frère Astruc (voir *supra*, p. 77 et *sq.*).

³ *L.R.A.G.*, IV, 4510.

⁴ Il évoque les contacts auxquels Papin l'a recommandé (« Je n'ai encore vu qu'un des proposans que m'aviez indiqué, qui est M. Heilman. Je ne vous dirai rien de vos livres parce qu'il vous écrira lui-même. Je verrai M. Lescot notre prêteur aujourd'hui, et lui ferai vos baisemains. », Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1505, n° 317, f. 1v.).

⁵ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du... op. cit.*, p. 187.

⁶ Septembre 1683, Pierre Bayle à Jacques Lenfant, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 229. La première apparition de Lenfant dans la correspondance de Bayle remonte à la lettre de Pierre à Joseph du 3 octobre 1682 (Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 213).

⁷ Plusieurs lettres de la seconde moitié de l'année 1682 sont vraisemblablement perdues.

⁸ Erich HAASE, « Isaac Papin à... », art. cit., p. 101-102 et Roger ZUBER, « Papiers », p. 141.

⁹ 10 février 1683, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 141.

¹⁰ « M. Lenfan [sic] m'a envoyé sa réponse à M. Brueys, je la ferai imprimer dès que le grand froid qu'il fait, permettra aux imprimeurs de travailler, il y a de fort bonnes choses » (29 janvier 1684, Pierre Bayle à Joseph Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 248). L'ouvrage paraît anonymement à Rotterdam chez Reinier Leers.

¹¹ *De inquirenda veritate libri sex auctore [...] P. Malebranche [...] ex ultima editione gallica, pluribus illustrationibus ab ipso Auctore aucta Latine versi*, Genevæ, Joh. Ludovicum Dufour, 1685.

¹² Reçue le 18 mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 109.

type de rapport est qu'il n'a pas laissé de trace, hormis le rare récit figurant dans une lettre à Le Clerc. La correspondance avec ce dernier constitue la confirmation de l'entrée du neveu de Pajon dans la République des Lettres. En restituant les lettres perdues au cours des années 1684 et 1685 pour lesquelles l'échange est attesté, cette relation épistolaire vit au rythme d'une lettre tous les deux-trois mois¹. Comme avec Bayle pour Jean le Clerc, Jacques Lenfant joue le rôle d'intermédiaire entre ses amis blésois et genevois : ce rôle de mise en relation est fondamental et s'avère l'un des plus importants services rendus au sein de la République des Lettres². Papin a sollicité son meilleur ami pour entrer en contact avec Le Clerc mais, impatient de correspondre avec celui-ci, il n'a pu attendre de recevoir confirmation de l'annonce de Lenfant. Il commence en effet sa première lettre par ces mots :

Je ne sai, Monsieur, si je serai assez heureux pour que cette lettre ne vous surprenne pas et si Monsieur Lenfant vous aura déjà préparé à en recevoir d'une personne qui n'a pas l'honneur d'être connue de vous. Quoy qu'il en soit, j'espère que vous me pardonnerez la liberté que je prens, et l'empressement avec lequel je cherche à vous témoigner l'estime que j'ay pour vous, si vous voulez bien me rendre la justice de croire que cet empressement ne procède en effet que d'une estime très particulière que j'ay conçue pour votre mérite.³

Comme l'a observé Roger Zuber, « un temps, Jean Le Clerc fut son héros »⁴. Papin voit un modèle en cet homme qui préféra quitter Genève plutôt que d'y rester en reniant ses convictions⁵, décision que Papin loue dans la suite de sa première missive :

Pour vous obliger à me rendre cette justice, permettez-moi, Monsieur, de vous dire, que, quoy qu'il y ait assez de gens dont l'esprit et le savoir font du bruit, je ne vois rien de si rare que d'en trouver de votre caractère, qui, à la pénétration, joignent le désintéressement, l'humilité, la liberté du raisonnement, le renoncement aux préjugés, et qui soient capable de préférer la vérité et la liberté à toutes choses. [...] Enfin, Monsieur, je n'en voy point qui se déclare comme vous en faveur de la tolérance, contre son interest, et qui aime mieux estre libre parmi les étrangers, que d'estre esclave chez soy.⁶

Pensant que son correspondant ne s'attend pas à recevoir une lettre de sa part, Papin peut néanmoins bénéficier de l'aura de son oncle, comme en témoigne ce passage :

Au mois d'octobre dernier, j'allais à Orléans, où Monsieur Pajon me fit voir une lettre de M. Lenfant, dont vous aviez été le porteur, mais il me dit qu'il avoit appris trop tard, et que la saison des vendanges, qui le retenoit à la campagne à demie lieue de la ville, avoit été cause qu'il n'avoit point eu l'avantage de vous voir : il m'en témoigna un déplaisir sensible. J'ay aussi un chagrin extrême, de ce que cela se rencontra si malheureusement ; il semble que la connoissance que vous auriez de mon oncle rejaliroit sur moy, et qu'elle me donneroit un accès plus libre auprès de vous.⁷

Les premières lignes de la réponse de Le Clerc confirment l'appréhension formulée par Papin au début de sa lettre :

¹ Voir en annexe l'inventaire de la correspondance de Papin.

² Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 30.

³ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 124.

⁴ Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 223.

⁵ Se présentant à Antoine Vattemare, Le Clerc écrit en novembre 1684 : « Je ne me suis exilé de ma patrie que parce qu'on n'y souffre pas ceux qui soutiennent la Tolerance, et q[ue] j'ai cru que j'étois obligé en conscience de faire profession non seulement des sentimens speculatifs des Rémontrans qui me paroissent plus véritables que ceux des Calvinistes, mais encore de charité et de modération » (10 novembre 1684, Jean Le Clerc à Antoine Vattemare, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 263).

⁶ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 126-127.

⁷ *Ibid.*, p. 126.

Je vous avoue, Monsieur, que j'ay été un peu surpris de recevoir une lettre si obligeante d'une personne de qui je ne croyois pas avoir l'honneur d'être connu. Il me semble que M. l'Enfant m'avoit dit à Genève qu'il vous avoit fait sans y penser des baisemains de ma part, et que vous les aviez reçu fort obligeamment. De puis ce temps-là, je n'ai reçu qu'une lettre de luy d'Heidelberg, où il ne me dit rien du tout de vous. A la vérité il m'avoit parlé de ce que l'Inquisition de Saumur avoit fait contre vous, mais je ne le savois que confusément, en sorte que si vous ne me l'eussiez marqué dans votre lettre j'auroid eu de la peine de savoir si la lettre que je recevois venoit du même Mr Papin dont j'avois oui parler. Je ne me souvenois pas non plus d'avoir eu l'honneur de vous voir à Genève, mais lors que je fais effort pour rappeler cette idée, il me semble que Mr. Chouet me parla un jour d'un neveu de Mr. Pajon, à l'occasion de quelque discours que l'on avoit tenu à Geneve de la grace mediate.¹

Cet aperçu de la réputation de Papin illustre parfaitement sa situation au carrefour de plusieurs réseaux : ceux, globaux, des pajonistes et des anciens étudiants genevois ; celui, plus intime, des amis de Lenfant. Le Clerc accepte de bon gré de correspondre avec un épistolier si enthousiaste, puisqu'il poursuit :

Quoi qu'il en soit, Monsieur, j'ay lu plus d'une fois avec un extrême plaisir votre lettre où le bon sens et la charité éclatent d'une manière si vive, dans un temps où ces qualitez sont extrêmement rares, qu'il faudroit que j'eusse tout à fait renoncé à l'une et à l'autre ; pour ne pas estimer infiniment, et pour ne pas aimer un homme comme vous.²

La joie procurée à Papin par la lecture de ces lignes est facile à imaginer. Sa situation n'est toutefois pas idéale pour s'engager dans un tel commerce : il est fort isolé au sein de la grande communauté savante, tant géographiquement que du point de vue de son réseau.

Le neveu de Pajon n'a en effet que peu de cartes à jouer dans cette nouvelle relation. Or, l'échange au sein de la République des Lettres est régi par la loi du don/contre-don. Ainsi, lorsqu'il le contacte, Jean Le Clerc est déjà en correspondance avec deux membres du propre réseau de Papin, précisément ses deux amis-citoyens de la République des Lettres : Lenfant et Le Clerc sont amis depuis 1680 et correspondent depuis au moins le début de l'année 1683³ ; quant à Jacques Cappel, sa première lettre connue de son échange avec Le Clerc remonte à novembre 1683⁴. Cependant, Papin connaît un citoyen de la République des Lettres que Le Clerc ne compte pas dans son réseau : son patron, William Popple. Dès sa première lettre, afin de respecter les codes de l'institution, en contre-don de la correspondance dont il espère l'acception par Le Clerc, Papin lui propose de le mettre en relation avec l'Anglais :

Vous ne serez pas fâché, sans doute que je vous fasse connoistre plus particulièrement le mérite de Mr Popple, qui est le Gentil-homme anglois dont je vous ay parlé [...]. C'est luy qui est le traducteur du [*Traité de la raison humaine*] et l'auteur de la Préface, quoy qu'il ne le dise pas publiquement [...]. Cependant, je souhaiterois extrêmement en savoir votre sentiment, et je suis assuré que vous n'obligerez pas moins celui qui y prend une partie de l'intérrest, si vous voulez sincérement me dire que vous pensez de l'un et de l'autre.⁵

Le Clerc répond à Papin en indiquant qu'il a lu le texte de Popple, dont il accepte la participation à l'échange : « Faites moy la grâce de luy faire mes civilitéz et de luy témoigner

¹ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 135.

² *Id.*

³ La première lettre connue de Lenfant à Le Clerc date de décembre 1683 (voir Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 109). Toutefois, une lettre de Lenfant à Papin amène Roger Zuber à noter que la correspondance Lenfant-Le Clerc existe dès le début de l'année 1683 (voir Roger ZUBER, « Papiers », p. 141, n. 58).

⁴ Une lettre de Le Clerc à Cappel (voir *ibid.*, p. 104-106).

⁵ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 127.

l'estime que je fais de son ouvrage»¹. Même s'il n'en a pas besoin pour s'assurer la correspondance de son meilleur ami, Papin met également à profit sa relation avec Popple auprès de Lenfant qui, répondant à une lettre perdue de Papin, écrit en mai 1684 : « Je vous prie de continuer d'assurer Monsieur Popple de mes tres humbles respects, et que je serai toujours bien aise d'avoir son sentiment sur les petits essais de ma plume. »².

Une figure majeure de la République des Lettres intègre le réseau de Papin grâce à Jean Le Clerc : l'imprimeur Henri Desbordes. Membre d'une dynastie d'imprimeurs huguenots rochelais et saumurois, Desbordes s'exile à Amsterdam dès 1682³, où il rencontre Le Clerc qui s'y installe l'année suivante⁴. Le nom de l'imprimeur fait son apparition dans la correspondance entre Papin et Le Clerc en décembre 1684 :

Vous n'aurez qu'à écrire, pour cela un billet à Mr Desbordes qui dit avoir l'honneur d'être votre parent par sa première femme.⁵

Le 7 novembre 1677 à Blois, Henri Desbordes épouse en première noce Jeanne Dufour⁶. Puisque l'imprimeur indique qu'il est de famille avec Papin, Jeanne ne peut être que la fille de Charles Dufour. Ce dernier est le frère de Jeanne et de Catherine : la première n'est autre que la grand-mère paternelle d'Isaac ; la seconde est la femme de Paul Testard, dont la fille Catherine Testard fut la première épouse de Claude Pajon⁷. Desbordes intègre donc le groupe des citoyens de la République des Lettres du réseau de Papin comme à rebours, puisque l'élément justifiant leur mise en relation est un lien familial. Si aucune lettre entre le précepteur et l'imprimeur n'est parvenue jusqu'à nous, un échange indirect puis une correspondance ont effectivement existé. Au mois de février 1685, Papin demande à Le Clerc de relayer auprès de l'imprimeur les nouvelles de sa ville :

Une lettre de Blois du 3^e de ce mois me disoit que chacun vend ses meubles à Saumur, et ne pense qu'à quitter, que cependant on n'avoit pas encore signifié les arrêts ni à l'Académie, ni à l'Église, et que l'on s'assembloit encore dans l'une et dans l'autre, mais ce n'est que pour donner un peu de tems de partir à tous les proposants et tous les professeurs. Si M. Desbordes n'a pas de nouvelles plus récentes, vous luy ferez part ce celle-là.⁸

Puis, dans sa lettre à Le Clerc du 24 juillet 1685, Papin note :

Comme il n'y a que trois jours que j'ay peu prendre des mesures seures pour les livres que je souhaite, et que je n'ay écrit la-dessus à Mr Desbordes que de l'ordinaire passé par Mr. Gilbon, vous auriez sujet de vous plaindre de moy si je gardois le silence jusqu'à ce que ces livres soient venus.⁹

¹ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 138.

² Avril-mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, *in* Mario SINA, « Metafisica I », p. 107.

³ Sur les Desbordes, voir voir Henri CLOUZOT, *Notes pour servir à l'histoire de l'imprimerie à Niort et dans les Deux-Sèvres*, Niort, L. Clouzot, 1891, 165 p. et Olivier BLOCH (éd.), *Parité de la vie et de la mort : la Réponse du médecin Gaultier*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1993, p. 48-49.

⁴ Voir Maria-Cristina PITASSI, *Entre croire et...*, *op. cit.*, p. 1-2.

⁵ 18 décembre 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 277.

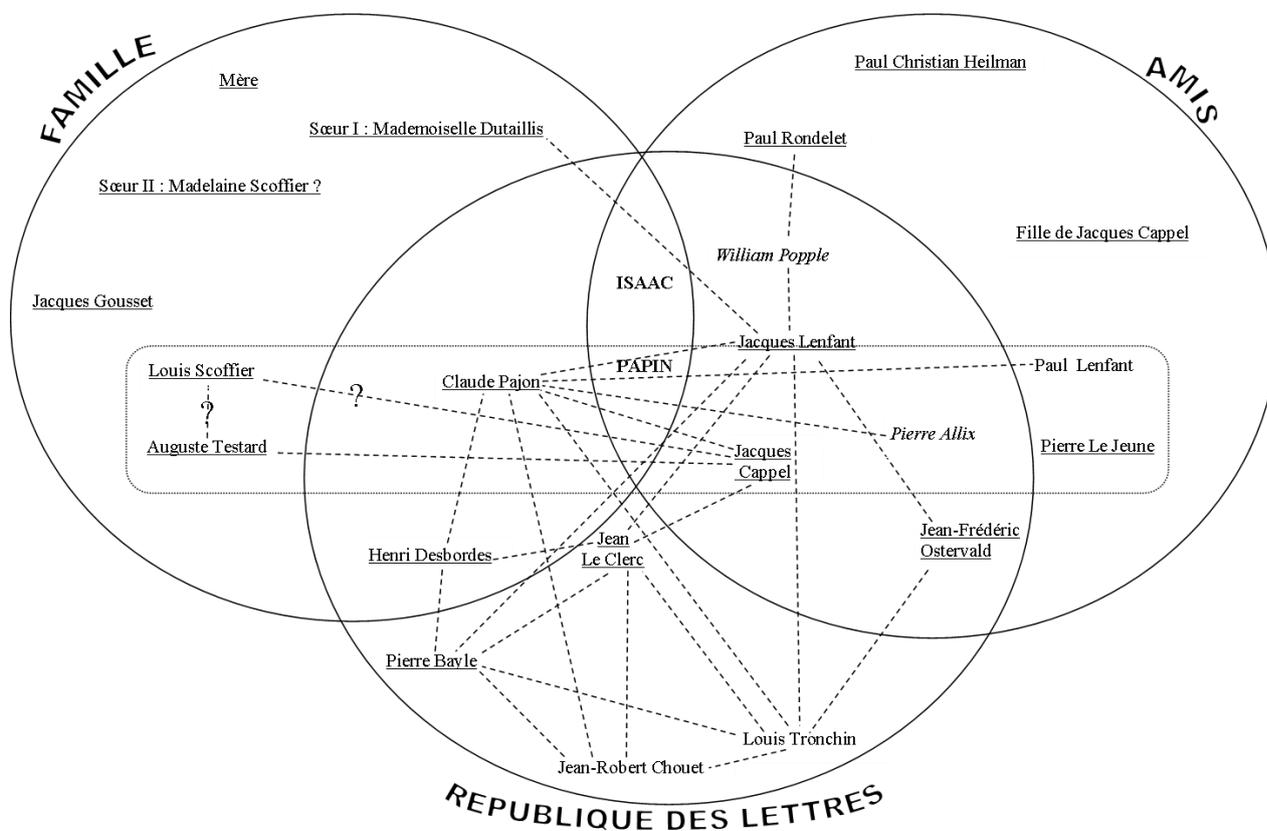
⁶ A. D. Loir-et-Cher, I 45/2, Registres B.M.S. protestants (janvier 1674-octobre 1678), 7 novembre 1677, mariage d'Henri Desbordes et Jeanne Dufour. Clouzot ne connaît pas cette première union (voir Henri CLOUZOT, *Notes pour servir...*, *op. cit.*, p. 82-84).

⁷ Voir l'arbre généalogique au début du premier chapitre. Nous avons omis le premier de ces deux liens de parenté dans notre article « Correspondants, relations, réseaux... ».

⁸ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in* Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 295

⁹ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 358-359.

Si nous ignorons malheureusement tout de l'échange entre le précepteur et l'imprimeur, cette relation aura bientôt une importance toute particulière pour le réseau de Papin.



Synthèse du réseau de Papin entre 1685 et 1686¹

Notre connaissance de ces deux groupes (famille et amis) du réseau de Papin reste partielle, d'une part du fait de l'incomplétude du corpus des Papiers de jeunesse, de l'autre à cause de sa seule présence. Deux lacunes archivistiques, que nous ne sommes parvenus à combler, sont évidentes : d'abord, l'inexistence des Papiers de jeunesse de Lenfant, dont les apparitions dans ceux de Papin laissent augurer l'existence tant l'importance du personnage est manifeste, surtout après 1683 ; ensuite l'extrême rareté des preuves de connections entre le réseau de Pajon et celui de la seconde génération pajoniste. Finalement, le réseau de Papin est majoritairement un « réseau de ressemblance »² : tous ses membres sont des huguenots et, en dehors de ses amis originaires de Genève (nous entendons ici ses condisciples des années 1676-1679 et Jean Le Clerc), tous sont originaires du nord de la Loire et liés à l'École de

¹ Nom : correspondant de Papin

Nom : relation de Papin qui a pour correspondant un correspondant de Papin

Nom : correspondant de correspondant de Papin sans relation épistolaire connue avec Papin

----- : relation connue ou attestée entre correspondants de Papin ou entre correspondants de Papin et membres de réseaux connus de Papin

Cercle gris clair : le cœur pajoniste du réseau de Papin : Jacques Lenfant est volontairement placé à la limite (voir *supra* le passage qui lui est consacré).

Le cas de Bayle sera éclairé dans une partie à venir.

² Christiane BERKVENS-STEVELINCK, « Introduction », in Christiane BERKVENS-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 26.

Saumur. Certains d'entre eux sont d'ailleurs des pajonistes convaincus et constituent un cœur pajoniste au sein du réseau de Papin. Il est à première vue tentant de faire de ce dernier l'animateur de ce réseau, mais ce serait perdre de vue le prisme de notre corpus, précisément construit autour de lui : nous verrons toutefois qu'il tient ce rôle entre certains représentants de ces deux premiers groupes. Notons qu'aucune lettre ne dévoile ne serait-ce qu'un indice de contact positif¹ avec des catholiques. Lenfant d'abord, Papin ensuite, intègrent tous les deux la République des Lettres lorsqu'ils se retrouvent loin de leur monde d'origine, la communauté réformée de la région de Blois et Orléans. C'est d'ailleurs logiquement à partir du moment où l'un des deux amis – en l'occurrence Lenfant – quitte cette région que la place réservée aux informations sur la vie de leur communauté prend une place croissante dans les échanges². Pour le cas de Papin, la lecture des Papiers de jeunesse révèle d'une part la nécessité quasi impérieuse qu'il ressent d'intégrer la communauté savante et montre de l'autre la mobilisation de ses réseaux pour justifier sa candidature. Cette entrée en République des Lettres est classique et si elle n'apparaît pas si complexe à effectuer, le statut qu'elle offre est très précieux aux yeux du neveu de Pajon.

c. Rester citoyen de la République des Lettres : entre idéal et fragilité

Dans sa réponse à la première lettre de Papin, Le Clerc s'inscrit dans un *habitus* courant au sein de la République des Lettres, celui de concevoir une relation épistolaire « comme un contrat »³. Il écrit en effet :

Ne faisons donc plus, s'il vous plaît, de compliments, et sans user de préambules inutiles lions ensemble, puis que vous le voulez, un commerce d'amitié où nous nous dirons la vérité l'un à l'autre sans déguisement et sans flatteries.⁴

Malgré cette franchise exigée par ce contrat explicite, lorsqu'en février 1685 Papin s'emporte dans une longue lettre sur la métaphysique pour convaincre Le Clerc de la pertinence de sa démonstration, il craint de dépasser les limites des convenances. Redoutant que le visage qu'il laisse entrevoir dans les premières pages de cette lettre ne le desserve, il dresse son autoportrait moral :

Quand je pense à la manière libre avec laquelle je vous découvre des sentiments que tout le monde appellerait trop hardis, je crains quelquefois que je ne vous donne sujet de vous former de moy une idée qui ne soit pas avantageuse du côté de la morale. Pour prévenir ce mal-heur, je vous supplie de me permettre de vous faire mon portrait sur cet article ; et de vous assurer que je suis d'un tempérament froid, lent, et extrêmement flegmatique ; que je vois très peu le monde, et que je l'aime encore moins : que j'ay la conscience délicate souvent jusqu'au scrupule ; que cela est cause que je ne saurais réussir dans le monde, parce qu'il en faudrait approuver et imiter bien des manières qui me blessent et qui ne me paraissent pas innocentes : que je ne connois point le cabaret, et que je ne suis possédé ni de l'ambition, ni de l'amour, ni de l'avarice, ni d'aucune autre passion violente, si ce n'est de celle de raisonner, et de suivre les lumières claires de la nature aussi loin qu'elles peuvent me mener. Il est vrai que je ne suis ni superstitieux dans l'extérieur de la religion, ni scrupuleux sur les dogmes. J'aime quelquefois mieux m'entretenir avec un ami, ou écrire mes propres réflexions, que d'aller entendre celles d'un prédicateur qui n'en sait faire ni de solides, ni de touchantes : et pour les dogmes, quelque anciens et

¹ Puisque le contexte de la révocation impose son lot de relations négatives.

² Voir *infra*, p. 195 et *sq.*

³ Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 18.

⁴ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 135.

quelque répandus qu'ils soient, je n'y ai aucune attache si le bon sens ne les confirme. Mais un respect extrême que j'ay pour la vérité m'attache inviolablement à la société la plus pure qui soit dans le royaume, quoy qu'elle y soit dans la souffrance : et l'amour que j'ay pour la charité et pour la paix me retient dans le silence sur les articles où je croy que cette société se trompe. Voilà, Monsieur, sincèrement et en peu de mots mon caractère et mes inclinations.¹

Son tempérament correspond-t-il si parfaitement à l'idéal de la figure du citoyen des lettres, ou bien fait-il s'accorder les deux sur le papier ? Derrière une description assurément sincère, on devine un Papin au fait des codes à respecter et de l'importance de « se représenter. [...] L'épistolier a conscience de procéder à une opération dans laquelle il devient lui-même sous son meilleur visage »². Ainsi, il ne se distingue du commun (il ne fréquente pas les cabarets, il n'est ni ambitieux ni superstitieux) que pour mieux attester qu'il possède déjà les qualités requises (capacités intellectuelles, amour de la vérité, tolérance) pour devenir effectivement citoyen de la République des Lettres. Bien sûr, cet autoportrait n'est pas calqué sur un modèle identique pour tout citoyen. Au fil de ces lignes, Papin s'affirme également comme un réformé sincère et en même temps supérieur à ses semblables. Il proclame un esprit critique envers ses coreligionnaires et offre ainsi une sorte de reflet à Le Clerc qui s'est, lui aussi, opposé à sa famille confessionnelle avant de la quitter³. Mais dans le même temps, il révèle sa capacité à maîtriser ses pulsions novatrices, puisqu'il se « retient dans le silence », bouclant ainsi la boucle de cet autoportrait d'un silencieux, pourtant en contradiction avec l'image que donne de lui-même l'épistolier Papin dès la période orléanaise.

Outre ce rôle de contrepoids, cet autoportrait vise à confirmer auprès de Le Clerc que Papin mérite d'être et de rester son concitoyen. Car il craint que son nouveau correspondant n'abandonne leur commerce intellectuel s'il répondait favorablement aux sollicitations de Popple. Il écrit en effet dans la même lettre :

Quelques fortes [que] soient [mes inclinations] pour l'étude, le mal-heur du tems m'obligera à ne les satisfaire pas autant que je ne voudrois, et à embrasser un négoce qui n'occupe guère que l'hyver. Les nouvelles fâcheuses qui se multiplient tous les jours me font résoudre à accepter les offres fort obligantes que M. Popple me fait là-dessus déjà depuis plusieurs mois. J'espère que cela ne portera aucun préjudice à notre commerce.⁴

Six mois plus tard, il désespère de sa situation :

Dans le pitoyable état où vous me représentez que sont les choses, je suis obligé d'accepter ce qui se présente icy : vous savez que pour y demeurer il faut quitter la qualité de proposant, et embrasser une autre profession. Mr Popple me propose d'entrer dans le négoce, il m'offre de me mettre dans son contoïr, et d'augmenter considerablement les appointem[ents] q[u'i] me donnoit. C'est une chose à quoy je ne pensois en aucune manière, je croy que dans la conjoncture où nous sommes la prudence veut que j'accepte ses offres, quoy qu'avec bien de regret, etant à l'âge de 28 ans étudiant en théologie depuis celuy de 22.⁵

¹ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 293.

² Roger ZUBER, « L'art épistolaire et les protestants (de Henri IV à Pierre Bayle) », *in* Manfred TIETZ et Volker KAPP (dir.), *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Tübingen, Papers on Seventeenth Century Literature, 1984, p. 226.

³ Voir *infra*, p. 171.

⁴ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in* Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 293.

⁵ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 368.

Finalement, Papin n'en fit rien et choisit l'exil. Mais ces deux extraits prouvent combien il tient alors à la reconnaissance de ses pairs et à son statut de citoyen de la République des Lettres.

2. La vie quotidienne en *Respublica litterarum*

C'est par une assez belle formule que Papin résume la double condition de correspondant et de lecteur qui s'impose à lui du fait de son exil bordelais :

Ainsi je ne sauroi faire que Lire et converser, avec les absens principalement, car de présens qui soient mon fait, il n'y en a guere¹.

Face à cette situation peu engageante, Papin bénéficie de l'« éthique de la coopération [qui] renforce l'identité commune de la République des Lettres »² : celle du « culte de la générosité à l'égard des concitoyens »³ et de « l'assistance mutuelle »⁴. Dès le début de leur échange, Papin et Le Clerc font leur cette éthique, malgré le contexte difficile dans lequel s'inscrit leur correspondance.

a. *Discuter à distance : les affres de la correspondance à l'époque moderne*

Comme nombre de correspondances de cette période, les Papiers de jeunesse témoignent des difficiles conditions matérielles de la discussion à distance. La première est temporelle à double titre : d'abord la durée de la rédaction des lettres ; ensuite celui de leur acheminement. Une remarque d'Auguste Testard à Papin témoigne du temps que peut prendre un épistolier pour écrire une lettre :

N'est-il pas tantost tems, Monsieur, que ie vienne enfin a vostre belle lettre que vous avés commencé a m'écrire le 25 juillet et que vous avez achevés le 7 de septembre.⁵

Ensuite, le délai d'acheminement joue dans la régularité des échanges. L'exemple retenu est certes un cas limite, lié à l'installation de Jacques Lenfant à Genève mais il illustre parfaitement que le bon déroulement d'une relation épistolaire ne dépend pas uniquement de ses deux acteurs :

Je ne sais pas quel voyage les courriers ont fait faire à votre lettre. Elle est dattée du 24 août [1682] et il y a seulement huit jours que je l'ai reçue par la poste. J'en dis autant de celles que je vous ai écrites depuis que je suis ici [i.e. Genève]. Car apparemment si vous les aviez recues vous auriez répondu du moins à quelque.⁶

Intimement liée à la question du temps, celle de l'éloignement est également problématique. Dès le post-scriptum de sa première lettre à Le Clerc, et pour justifier d'une part la longueur de sa missive et de l'autre les importants services qu'il demande à ce dernier, Papin écrit :

Comme l'éloignement où nous sommes ne me permettra pas de me donner l'honneur de vous écrire aussi souvent que je le souhaitterois [...].⁷

Dans un second temps, les conditions d'envoi des lettres expliquent la lenteur de leurs transmissions. Deux éléments sont principalement concernés dans cette perspective. Le

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 152.

² Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 19.

³ Hans BOTS, « Introduction », in Christiane BERKVEN-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 13.

⁵ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 536.

⁶ 10 février 1683, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 140.

⁷ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 129.

premier est celui des frais de port, qui sont alors à charge du receveur de la lettre¹ – d'où les nombreuses mentions de textes non envoyés car « trop gros pour le courrier » comme le remarque Papin. Cependant, dans l'une de ses réponses, Le Clerc rassure ce dernier sur le coût qu'entraîne pour lui cette nouvelle correspondance :

Vous me demandiez ce me semble combien de port on paioit ici des lettres de Bourdeaux. Le prix ordinaire c'est quinze sols de Hollande, c'est à dire dix sept de France, mais je pense que la dernière que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire coûtoit dix-sept sols de Hollande. Ainsi vous ne devez pas vous mettre en peine d'abreger vos lettres, puisque cela revient à peu près à la même chose.²

Il poursuit même en remarquant que l'éloignement qui les sépare implique des délais tels que Papin ne devrait pas limiter ses lettres de peur de lui coûter trop cher, montrant ainsi l'importance qu'il accorde à cette relation épistolaire :

Je ne saurois me plaindre qu'un commerce si agréable pour moy me coûte trop ; et nous ne pouvons nous écrire au plus que sept ou huit fois l'année, ce qui ne nous met pas en assez grand frais pour nous faire difficulté de nous répondre ponctuellement l'un à l'autre. Au moins, je n'ai pas retardé de vous répondre pour cette considération, et je vous prie aussi de n'y avoir aucun égard.³

Le second aspect relatif aux conditions d'envoi des lettres est la censure, dont les correspondants ont plus ou moins conscience, à l'image de cette remarque de Papin à la fin de l'une de ses lettres :

Avant que de cacheter ma lettre on m'a averti que cette forme longue avec ce titre f. m. d. S. E. que j'avois mis seroit cause peut-être que ma lettre seroit ouverte, et c'est pourquoy je le change.⁴

Dans le contexte antiréformé précédant l'édit de Fontainebleau, signaler le double statut de calviniste et de pasteur de son correspondant – et du même coup révéler sa propre identité de réformé – par l'abréviation de la formule « fidèle ministre du Saint Évangile » constituait effectivement un risque dont témoigne également la correspondance de Paul Ferry⁵.

Pour pallier ce double problème du coût et de la censure, l'option des porteurs alternatifs est souvent mobilisée⁶, qu'il s'agisse d'amis ou de simple relations : ces individus apparaissent comme des contacts opérationnels des réseaux de la République des Lettres. A plusieurs reprises, la correspondance de Papin contient les noms de ces personnages très souvent liés au commerce et/ou à la marine. L'un d'entre eux apparaît à deux reprises dans les documents relatifs à la première lettre adressée par Papin à Le Clerc. Dans la lettre elle-même, Papin ne révèle pas son identité mais précise :

Comme j'étois prest à vous envoyer cette lettre directement, un amy de Mr. Popple m'a offert de la mettre sous son couvert et de l'adresser à un correspondant qui vous la fera

¹ Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 17

² 18 décembre 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 278.

³ *Id.*

⁴ 10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 211.

⁵ Voir Paul DE FÉLICE, *Les protestants d'autrefois : vie intérieure des Églises, mœurs et usages*, Paris, Fischbacher, 1898, t. II, p. 317. Sur Paul Ferry, voir Julien LÉONARD, *Être pasteur au XVII^e siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, 351 p.

⁶ Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 17 et Hans BOTS, « Introduction », in Christiane BERKVEN-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 19.

rendre, je l'ay accepté ; mais je vous supplie que ce soit sans conséquence, faites moy la grace de m'écrire librement par la poste et de n'épargner pas plus le papier que moy.¹

Seule la minute du post-scriptum de cette missive contient le nom de cet ami de Popple : « Envoyé dans la lettre de M. Rosan le 19^e février 1684 »². Il s'agit de Pierre des Mesures-Rauzan, qualifié dans un procès en 1666 de « bourgeois, marchand et courretier royal de la ville de Bourdeaux »³ et négociant dans la pêche et les vins⁴ : qu'il ait été l'ami du patron de Papin n'a donc rien d'étonnant. Est-ce des Mesures-Rauzan ou Popple lui-même qui permet à Papin de pouvoir compter, à Amsterdam même, sur un relais fiable ? En effet, ayant achevé la liste des livres qu'il demande à Le Clerc, Papin précise :

Monsieur Gilbon qui est celui qui vous rendra cette lettre sera prié de recevoir de vous ces livres, pour les faire tenir icy, et de vous en rendre le prix.⁵

Marchand à Amsterdam, Pieter Gilbon est un des associés du bourgeois et marchand bordelais⁶. Dans la minute de la demande d'ouvrages, Papin a pris soin d'indiquer l'identité des demandeurs : lui-même ou Popple. Le premier ouvrage dont Papin passe commande est pour son patron. Il précise ainsi au sujet du livre : « mais avant que de prendre celui-là vous sauriez s'il vous plaist de Mr Gilbon s'il ne l'a point encore acheté »⁷. Puisqu'il s'agit d'une acquisition de Popple, cette remarque indique que ce dernier, avant février 1684, a très vraisemblablement missionné lui-même le marchand amstellodamois. Ainsi, Popple et des Mesures-Rauzan sont tous deux en contact avec Gilbon, qui devient d'ailleurs une personne ressource dans l'échange entre Papin et Le Clerc, comme l'attestent ses apparitions successives⁸, notamment le 24 juillet 1685 :

Mais comme il n'y a que trois jours que je n'ay peu prendre des mesures seures pour les livres que je souhaite, et que je n'ay écrit là dessus à Mr Desbordes que de l'ordinaire passé par Mr Gilbon.⁹

A Amsterdam, Papin connaît un autre individu, cité le 19 août 1684 :

Afin que l'adresse soit plus connue du maistre de vaisseau, il n'y a qu'à la faire en Hollandois et adresser à moy chez Mr. Baumgaerten à la palud. C'est un Allemand de mes amis qui est connu des maistres Hollandois.¹⁰

Cet Allemand, dont c'est la seule occurrence dans l'ensemble de la correspondance de Papin comme dans celle de Le Clerc, est selon toute vraisemblance Jean Baumgarten, également bourgeois et marchand à Bordeaux¹¹ et Popple est celui qui a permis le contact entre les deux hommes. Bien que Papin le qualifie d'ami, cette unique apparition semble cantonner

¹ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 127-128.

² 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc [minute], B.n.F., F. fr., 24519, f. 424r.

³ Maurice CAMPAGNE, *Une famille bordelaise : Des Mesures de Rauzan*, Bordeaux, J. Castanet, 1904, p. 6.

⁴ Entre 1675 et 1695, il constitue le futur vignoble de Château-Longueville (voir René PIJASSOU, *Un grand vignoble de qualité : le Medoc*, Paris, Tallandier, 1980, p. 447-449).

⁵ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 130.

⁶ Maurice CAMPAGNE, *Une famille bordelaise...*, *op. cit.*, p. 7-9. Ces pages contiennent de larges extraits d'une lettre de Rauzan à Gilbon, dont Campagne – qui croit se dernier Anglais et non Hollandais – ne donne malheureusement pas la localisation.

⁷ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 129.

⁸ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin ; 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc ; 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 136, 157 et 193.

⁹ 24 août 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 359.

¹⁰ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 193.

¹¹ Voir Didier BOISSON, *Les protestants bordelais à l'époque de la Révocation de l'Édit de Nantes (vers 1680-1700)*, Annexes 2, Travail d'étude et de recherche sous la dir. de Jean-Pierre POUSSOU, Université de Bordeaux III, 1984, p. 11.

Baumgarten à cette catégorie des opérationnels. Même s'il revêt de nombreux avantages (moindre coût, confidentialité, possibilité d'envoi de colis), ce mode alternatif de transmission des lettres comporte ses propres problèmes et l'un d'eux n'est pas des moindres. Le 2 octobre 1685, Papin écrit en effet :

Le vaisseau qui portoit le petit manuscrit dont je vous avois parlé a fait naufrage. Il n'y a eu que le maître et trois matelots qui se soient sauvés.¹

Même s'il s'agit ici encore d'un cas limite, la survenue d'un tel événement met à mal, on s'en doute, le bon déroulement de l'échange épistolaire. Mais malgré toutes ces difficultés, les citoyens de la République des Lettres n'échangent pas que des missives dans leurs correspondances.

b. Lire aux confins de la République : une gageure

Au plan intellectuel, excepté la présence de William Popple – et celle temporaire de son cousin germain Denis – Papin est isolé au cours de ces années 1684-1685. La lecture constitue donc pour lui une occupation à côté de l'écriture de sa correspondance, mais aussi de ses premiers traités théologiques sur lesquels nous reviendrons bientôt. Toutefois, cette activité n'est pas facilitée par son lieu de résidence. Bordeaux n'est pas un foyer actif de la République des Lettres et l'imprimerie n'y est pas florissante² : pour les citoyens des Lettres qui ne vivent pas dans un grand centre d'impression, la difficulté d'accès aux publications est réelle³. C'est ainsi que « la recherche et l'échange de livres ou de manuscrits étaient évidemment très fréquents à une époque où seuls quelques rares privilégiés pouvaient se permettre de constituer une grande bibliothèque »⁴. Cet échange n'est d'ailleurs pas sans risque : la censure veille également sur les envois de livres⁵.

Cette difficulté d'accès aux ouvrages – anciens comme récents – est perceptible dès la première lettre adressée à Le Clerc. Alors qu'il n'aurait dû qu'assurer la prise de contact avec ce correspondant qui ignore qui il est, Papin sollicite son nouvel interlocuteur pour s'approvisionner en volumes indisponibles à Bordeaux, tout en s'excusant d'agir ainsi :

J'ay de la confusion de revenir encore à vous faire des prières dans une lettre qui ne devoit vous donner que des marques de mon Respect, mais comme [...] la personne qui se charge de cette lettre, offre à Mr Popple de luy faire venir les livres qu'il luy plaira et d'en faire rendre le prix à celui qui prendra la pène de les chercher ; j'espère que vous me pardonneriez si je me sers de cette occasion des aprésent, et si je prens la liberté de l'adresser à vous comme à une personne qui s'y connoit parfaitement, pour en avoir quelques uns pour Mr Popple, et quelques autres pour moy qui ne se trouve point icy.⁶

¹ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 398.

² Voir Louis DESGRAVES, *Les livres imprimés à Bordeaux au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1971, p. 11.

³ Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 13

⁴ Hans BOTS, « Introduction », in Christiane BERKVENS-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 15. Voir également Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 16.

⁵ Voir par exemple Otto Stephanus LANKHORST, *Reinier Leers, uitgever en boekverkoper te Rotterdam, 1654-1714 : een Europees « libraire » en zijn fonds*, Amsterdam et Maarsen, APA-Holland University Press, 1983, p. 94-100. Voir également Anne SAUVY, *Livres saisis à Paris entre 1678 et 1701*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, 440 p.

⁶ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 129.

La minute de cette sorte de post-scriptum, conservée dans les Papiers de jeunesse du Fonds français, permet de connaître le futur lecteur des livres demandés¹, que Papin ne prend pas la peine de distinguer dans la lettre elle-même, à savoir lui-même ou Pople :

Je demande à M. Le Clerc, p[ou]r Mr Pople Philosophia [1] scriptura interpres. deux [2] tomes de Goltius des médailles Romaines et Grèques. Le Livre [3] de M. Pajon Le Démon [4] de Mascon. Des nouvelles de la critique du Nouveau Testam[en]t

Pour moy, Bertramus [1]. M [2] Lenfant contre Brueys. Sur [3] les vrayes et les fausses idées. Helv[et]icus [4]. Historia [5] Apostolica. Catechesis [6] Racoviana.²

Bien sûr, il ne fait aucun doute que les livres demandés par Pople ont pu être lus par Papin – et vice versa d'ailleurs. Il paraît notamment probable que ce dernier ait au minimum parcouru le premier titre de la liste, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte* de Lodewijk Meyer, médecin néerlandais ami de Spinoza, dont l'ouvrage contient une proposition d'exégèse cartésienne³ qui peut intéresser Papin dont les réflexions portent alors précisément sur la question de l'interprétation de l'Écriture. Bien qu'elle figure dans la liste de Pople en février, la *Critique du Nouveau Testament* de Richard Simon intéresse également Papin qui la demande pour son propre compte en août⁴ – elle paraît finalement en 1689⁵. Quant à ses demandes formulées dès le mois de février, en voici l'identification :

- Bonaventure Corneille Bertram, *De Republica Ebraeorum, recensitus, commentarioque illustratus opera Constant*, paru en 1574 [titre alternatif : *De Politia judaica tam civili quam ecclesiastica, jam inde a suis primordiis, hoc est ab orbe condito, repetita*].
- Jacques Lenfant, *Considérations générales sur le livre de Mr Brueys intitulé Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des protestans et par occasion sur ceux du même caractere*, paru en 1684.
- Antoine Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées, Contre ce qu'en enseigne l'auteur De la Recherche de la Vérité*, paru en 1683.
- Christoph Helwig, *Theatrum Historicum, sive Chronologiae systema novum*, paru en 1609⁶ ou *Chronologia universalis ab origine mundi per quatuor summa imperia*, paru en 1618⁷.
- Louis Cappel, *Historia apostolica illustrata ex actis apostolorum et epistolis Paulinis*, paru en 1634, rééditée en 1683.
- *Catechesis ecclesiarum Polonicarum Unum Deum Patrem, illiusque Filium unigenitum, Jesum Christum una cum Spiritu Sancto ex S. Scriptura confitentium*, dans son édition de 1659 ou de 1680¹.

¹ Nous ne reprenons pas ici toutes les identifications des ouvrages de cette liste, réalisées par Luisa Simonutti (« Jean Leclerc e... », art. cit., p. 293-296) puis Mario Sina (*in* Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 130-131). Les identifications de la page suivante proviennent de ces deux références.

² B.n.F., F. fr., 24519, f. 424r. Les chiffres placés entre crochets servent de renvoi au « pense-bête » que Papin s'est fait en écrivant la liste des auteurs « pour [lui] ». Il les a écrits au-dessus du premier mot de chaque titre et/ou nom d'auteur.

³ Voir Jacqueline LAGRÉE, « Louis Meyer et la *Philosophia S. Scripturae Interpretes* : projet cartésien, horizon spinoziste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987/1), p. 31-43 et la traduction française de cet ouvrage (Louis MEYER, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. et éd. par Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, Intertextes, 1988, 266 p.).

⁴ « Si Mr. des Bordes ou Mr Watstein vouloient bien se donner la pêne de m'en faire tenir si tôt qu'il paroitra, et non seulement cela, mais d'autres que je pourrois souhaitter de tems en tems, comme La critique du P. Simon » (10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in* Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 193).

⁵ Voir Mario SINA, « Metafisica II », p. 537.

⁶ Hypothèse de Mario Sina (voir Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 131).

⁷ Hypothèse de Luisa Simonutti (voir « Jean Leclerc e... », art. cit., p. 295).

Quittons un instant l'étude des conditions pratiques de lecture d'un citoyen des Lettres pour examiner cette liste en détail : derrière un apparent éclectisme, cette série de titres apparaît fort cohérente une fois confrontée aux activités et aux textes de Papin – traités et correspondances – de cette période. La demande de l'ouvrage de Lenfant dépasse le simple intérêt du proposant : il s'agit du premier livre publié par son meilleur ami et Papin souhaite posséder ce volume à la charge sentimentale. Les autres ouvrages peuvent se regrouper en deux catégories : l'histoire et les nouveautés. La volonté de disposer du manuel de chronologie pratique de Helwig n'est pas originale : il s'agit d'un ouvrage alors largement diffusé et reconnu comme un manuel de travail² et peut-être Papin en envisage-t-il l'usage dans ses leçons auprès des sœurs Popple. La demande de l'*Historia Apostolica* de Cappel s'inscrit certes dans l'intérêt de Papin pour l'histoire biblique mais le dépasse, car l'ouvrage du professeur saumurois était vraisemblablement épuisé depuis un certain temps. En représentant actif de l'École de Saumur, le proposant se devait de disposer des références de sa famille théologique et cette réédition lui permet d'intégrer à sa bibliothèque l'une des études exégétiques de Cappel³, la plus adaptée, par son petit format relatif⁴, à un jeune théologien en exil. De même, l'ouvrage de Bertram ne se limite pas à la stricte perspective historique puisqu'il s'agit en réalité d'un texte de controverse concernant la discipline ecclésiastique que Théodore de Bèze souhaite imposer aux premières Églises réformées du royaume de France : Bertram vise à justifier l'autorité des consistoires sur les pasteurs à partir de l'exemple de la police d'Israël⁵. La thèse de la faillibilité des assemblées ecclésiastiques, défendue par Papin dans *La foy réduite...* qu'il est alors en train de rédiger, explique son besoin de lire ce texte⁶. Enfin, la seconde catégorie – celle des nouveautés – regroupe deux titres. La réplique d'Antoine Arnauld à Nicolas Malebranche s'explique facilement : la correspondance avec Lenfant et Le Clerc atteste l'intérêt de Papin pour l'œuvre de l'oratorien ; qui plus est, la question de la nature des idées figure, nous l'avons vu, dans son débat avec Lenfant. Plus original est le dernier titre de la liste, volume connu sous l'intitulé générique de *Catéchisme de Rakow*, qui recueille les principaux textes sociniens⁷. Sans doute sont-ce les accusations de socinianisme dont les thèses de son oncle font l'objet qui expliquent la nécessité pour Papin de connaître dans le détail le contenu théorique du courant fondé par Faust Socin. Force est de constater l'intérêt du proposant pour les textes sociniens puisque le 10 août 1684, il demande également à Le Clerc l'envoi de la *Bibliotheca anti-trinitorum* de Christopher Sand qui vient de paraître⁸.

La suite de l'histoire de cette commande se découvre au fil des lettres et témoigne des nombreuses difficultés d'un lecteur en exil : en mars 1684, Le Clerc signale à Papin que

¹ D'après l'hypothèse de Mario Sina (voir Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 131).

² John Locke le recommande notamment à ses élèves (sur le contenu de l'ouvrage et sa diffusion, voir Barrett KALTER, *Modern Antiques. The Material Past in England, 1660–1780*, Plymouth, Bucknell University Press, 2011, p. 34).

³ Voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 284.

⁴ 163 p., in-4.

⁵ Voir François LAPLANCHE, « L'érudition chrétienne au XVI^e et XVII^e siècles et l'État des Hébreux », in (coll.), *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 1992, p. 139-140. Etant proposant, Papin n'a plus besoin de lire cet auteur pour « pénétrer l'univers de la Bible » comme le conseille Gausson aux étudiants en première année de théologie dans le *De ratione studii theologici* (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 539).

⁶ Voir *infra*, p. 216 et sq.

⁷ Marc VÉNARD, « Les sociniens », in Marc VÉNARD (dir.), *L'Âge de raison...*, *op. cit.*, p. 491-492.

⁸ 10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 193 (la référence de l'ouvrage est la suivante : *Bibliotheca anti-trinitariorum, sive Catalogus*, Freistadii, J. Aconium, 1684).

L'ouvrage de Lenfant n'a pas encore paru¹ et que celui de Cappel – imprimé à Saumur – n'est toujours pas parvenu jusque dans les librairies néerlandaises² ; puis en décembre 1684, Le Clerc prévient son correspondant que tous les ouvrages demandés sont disponibles, et c'est d'ailleurs à cette occasion – après que Papin l'eut incidemment sondé en août³ – que Le Clerc fait intervenir Henri Desbordes auquel il délègue cet envoi de livres du fait de sa profession⁴. Finalement, Papin accuse la réception partielle de sa commande à Le Clerc le 2 octobre 1685 :

Le vaisseau [...] qui portoit les livres que j'avois demandez est arrivé à bon port, mais personne ne m'a envoyé de mémoire, ni du nombre des livres, ni de leur prix. Bertramus que j'avois demandé, ne s'y trouve pas, ni la lettre de Mr. Lenfant le fils à Mrs. Du Clergé. Au lieu de cela j'ay trouvé 2 exemplaires du prosélyte abusé, que je n'avois pas demandé⁵

Étant donné le rythme de la correspondance entre les deux hommes, il est donc possible d'estimer que les ouvrages ont été livrés au cours de l'été 1685 : près d'un an et demi se sera écoulé depuis la requête initiale. Cet épisode illustre à quel point le temps joue non seulement dans les échanges mais aussi potentiellement sur le travail d'écriture d'un citoyen des confins de la République des Lettres.

En amont de l'approvisionnement en livres, les citoyens des Lettres cherchent à se tenir informés des plus récentes parutions et des échos qu'elles reçoivent, mais aussi des livres en cours d'écriture et ceux en cours d'impression⁶. Dans cette perspective, les citoyens « sur les lieux »⁷ jouent un rôle crucial : dans les Papiers de jeunesse, outre Le Clerc, Lenfant en témoigne idéalement. Entre son installation à Heidelberg et son intégration progressive dans la vie de la République⁸, il acquiert cette fonction d'informateur auprès de son ami, moins bien loti que lui. Sa lettre de mai 1684 l'illustre parfaitement lorsqu'il écrit :

Il a paru à Francfort trois réponses au sieur Brueys. L'une de M. Jurieu sous le titre de Suite du Préservatif. Elle est bonne, mais ce n'est pas presque que ce qui avoit déjà été dit dans le Préservatif. L'autre d'un fils de M. De la Roque (ce que je vous prie de ne pas divulguer) sous le titre de prosélyte abusé. Il y a beaucoup d'esprit dedans. On y oppose Bellarmin et Brueys. Et l'autre sous le titre Considérations générales sur le livre de M. Brueys, intitulé Examen etc., et par occasion du même caractère. Et c'est là celui que vous aviez demandé à M. Le Clerc. Je voudrois de tout cœur pouvoir vous en faire tenir un

¹ « La réponse de M. L'Enfant n'est pas encore imprimée, et je ne sai si elle le sera, parce qu'il y en a une autre qui paroît il y a long-temps » (10 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 137).

² « Il manque seulement l'Histoire Apostolique de Mr. Cappel qui a été reimprimée à Saumur, mais dont les exemplaires ne sont pas encore arrivez ici » (*ibid.*, p. 136).

³ « Cela vous donneroit de la pene de chercher un maistre de vaisseaux, mais je m'imagine que Mr. Watstein ou Mr. Des Bordes, qui sont des négocians, le feront facilement » (10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 192).

⁴ « La troizième chose dont vous me parliez c'est de quelques livres que vous souhaitez avoir. Il est aysé de vous satisfaire là-dessus. Tous ceux que vous demandiez sont achevez d'imprimer. Celuy de M. Pajon est achevé de la semaine passée, et les autres il y a assez long-temps. Vous n'aurez qu'à écrire, pour cela un billet à M^r Desbordes qui dit avoir l'honneur d'être votre parent par sa première femme. Ce n'est pas que je ne veuille prendre soin de votre commission, et que je ne veuille Vous envoyer les livres que je vous ai promis, mais c'est qu'il aura plutôt trouvé que moy une occasion de vous les faire tenir. » (18 décembre 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in *ibid.*, p. 277).

⁵ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 398.

⁶ Anne GOLDFAR, *Impolite Learning. Conduct..., op. cit.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ L'extrait suivant précède immédiatement dans la lettre les pages où Lenfant recopie la réponse que lui a envoyée Nicolas Malebranche au sujet de sa traduction latine de *La recherche de la vérité*.

exemplaire. Mais je ne sais comment m'y prendre. Cependant je souhaite que vous voyiez ce petit livret, et que vous m'en disiez votre sentiment.¹

Au-delà de la simple mention des dernières parutions, l'un des sujets souvent débattus est celui de l'identification des auteurs anonymes, comme en témoigne cet extrait et aussi celui du 2 octobre 1685, où Papin écrit cette fois à Le Clerc :

J'ay leu avec un plaisir singulier le tome d'entretiens. Je souhaiterois fort connoitre l'auteur de la première partie. Je croy que ce n'est pas vous puisque vous le dites. Je pense à Mr Allix ou à Mr Le Cène : faites moy la grâce d'apprendre le nom d'un si honnête homme.²

Papin, qui au début de l'année 1684, ignorait tout de l'activité d'auteur de Le Cène, ne se trompe pas puisque les entretiens dont il parle sont les *Entretiens sur diverses matières de théologie* parus en avril 1685³, dont Le Clerc a révélé à son correspondant bordelais être seulement l'auteur de la seconde partie : or c'est bien à Le Cène que revient la première⁴. L'identification est facilitée pour Papin qui se trouve devant le texte d'un proche des pajonistes : connaissant, au moins de réputation, les différentes figures de son parti, il lui est aisé d'identifier une main pas si anonyme de son point de vue.

Malgré l'habitude de cette pratique de l'échange d'informations éditoriales en tous genres, la situation évolue « dans la seconde moitié du XVII^e siècle grâce à la naissance du périodique savant. Ce nouvel instrument de communication informait aussi ceux qui ne bénéficiaient pas d'un réseau de correspondance les tenant au courant des nouvelles littéraires »⁵. Deux extraits de l'échange Papin-Le Clerc illustrent que ces nouveaux outils permettent également de soulager un citoyen « sur les lieux », sollicité par ses correspondants pour les renseigner. Le 18 décembre 1684, Le Clerc écrit :

Si vous souhaitez de savoir ce qu'on imprime ici de nouveau, vous pourrez l'apprendre par un ouvrage de Mr. Baile, de Rotterdam que Mr. Desbordes imprime tous les mois sous le titre de Nouvelles de la Rep[ublique] des Lettres. Il suit a peu pres la même méthode que le Journal de Paris, si ce n'est qu'il est plus diffus. Il a commencé ces Nouvelles au mois de Mars passé, et elles ne laisseront pas de faire à la fin de cette année deux volumes in 12° assez épais. Il y a à la vérité bien des paroles inutiles, mais cela ne laisse pas de divertir et d'être quelque fois utile.⁶

Papin lui répond le 15 février 1685 :

¹ Mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 108-109.

² 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 398.

³ Dont le titre exact est : *Entretiens sur diverses matières de théologie, où l'on examine les questions de la grâce immédiate, du franc arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la métaphysique, et de la prédestination*. Bayle en donne une recension dans les *Nouvelles de la République des Lettres* d'avril 1685 (voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 411).

⁴ Maria-Cristina Pitassi précise que « Le Cène envoya [à Le Clerc] des dialogues sur le problème de la grâce médiate et immédiate. Le Clerc y ajouta, pour étoffer le texte, une deuxième partie de l'étendue de nos connaissances métaphysiques » (Maria-Cristina PITASSI, *Entre croire et...*, *op. cit.*, p. 107).

⁵ Hans BOTS, « Introduction », in Christiane BERKVENS-STEVÉLINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 20.

⁶ 18 décembre 1685, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 278. Cette remarque critique de Le Clerc au sujet de Bayle est antérieure à l'été 1685, moment où le premier découvre d'une part l'opinion négative du second au sujet de son livre *Sentimens de quelques théologiens de Hollande* et d'autre part la réprobation baylienne de l'arminianisme. Élisabeth Labrousse montre que ces deux éléments sont à l'origine de l'opposition entre les deux hommes. Ces lignes adressées à Papin en décembre 1684 indiquent qu'*a minima*, Le Clerc ne tenait pas Bayle en haute estime dès cette période : à l'automne 1685, Le Clerc attaque de manière plus violente les *Nouvelles de la République des Lettres* dans une lettre à Chouet (voir Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du...*, *op. cit.*, p. 262-263).

Les nouvelles de la Rép[ublique] des Lettres et l'alliance de M. Desbordes vous délivreront de toutes les pénes que je vous donnois du côté des nouvelles et des commissions.¹

Bien qu'isolé dans son exil bordelais, Papin joue pour certains de ses correspondants le rôle d'informateur et de pourvoyeur de textes que Le Clerc a un temps tenu à son égard. En effet, il relaie un certain nombre d'informations à Auguste Testard, résidant à Blois : cependant, les lettres de Papin à son parent étant seulement conservées sous forme de minutes, ses conseils sont très incomplètement connus, uniquement par ce qu'en rapporte Testard. La lettre de ce dernier du 4 novembre 1684 révèle tour à tour le rôle de fournisseur de livres et de conseiller en lecture que tient Papin auprès de son cousin docteur en médecine :

J'entre donc en matiere en vous remerciant d'abord du livre de la nature et de la grace du P. Malebranche. [...] Je n'ay point encor vu le livre de la Comete de Mr Bayle, mais ce que vous m'en dites me donne beaucoup de curiosité pour luy. Je me feroi aussi bien du plaisir de voir l'Esp[rit] de Mr. Arnauld mais nous avons bien de la peine ici a voir toutes ces nouveautés la. [...] si vous avés encor les disputes sur les idées de Mr. Ar[naud] et du P. Mal[branche] je vous serai obligé, si vous nous en faite part. [...] le dernier livre de Mr. Nicole contre les Considérations et la nécessité ou défençe de la Réformation de Mr. Claude ne vous est pas sans doute inconnu, mais quand il le seroit je ne vous en plaindrois pas pour cela : il est rempli de pauvretés rebattues jusqu'à pousser à bout la patience la plus infatigable, mais la conclusion sur tout est impertinente, séditieuse et d'un malhonneste homme [...]. Nous avons ici la morale du P. Malbranche, mais nous ne voyons point les journaux de Nouvelles de la République des lettres de Mr. Bayle.²

Nous avons déjà observé l'influence de Papin sur les lectures novatrices de son cousin : il est ici confirmé par la lecture de Malebranche ainsi que l'intérêt dont fait preuve le médecin pour les *Pensées diverses sur la comète* de Bayle – Testard témoignant ainsi de la lecture par Papin du premier succès de Bayle, ce qu'aucune autre lettre n'atteste. Par ailleurs, ces rares lignes révélant le rôle actif de Papin lèvent en partie le voile sur la diffusion des *Nouvelles de la République des Lettres* à leur début.

c. *Le minor et le « grand intermédiaire » : Papin correspondant de Bayle*

Au cours de l'année 1684, Papin devient donc membre de « l'institution invisible ». Toutefois, comme l'observe Hans Bots, « la grande majorité des savants a dû se contenter d'un « commerce » littéraire modeste »³. De fait, ce que nous connaissons des relations de Papin ne constitue pas un réseau de premier plan au sein de la République des Lettres. Y manque notamment la figure du « grand intermédiaire », celui qui correspond avec l'Europe entière et est reconnu par ses pairs comme l'un des membres éminents de la communauté⁴. La suite de la trajectoire réformée de Papin l'amène à croiser l'un d'eux, Pierre Bayle, qui joue un rôle crucial dans la publication de ses deux principaux ouvrages de la période calviniste. Rappelons que la première apparition de Bayle dans la correspondance de Papin figure dans la lettre de Lenfant de février 1683 où ce dernier précise qu'il recommande Jean Le Clerc « au célèbre professeur de Rotterdam ». Bayle apparaît ensuite, toujours dans les Papiers de jeunesse, seulement comme auteur des *Pensées diverses sur la comète* et des *Nouvelles de la République des*

¹ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 294.

² 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, *in* Mario SINA, « Metafisica II », p. 536.

³ Hans BOTS, « Introduction », *in* Christiane BERKVEN-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Sur cette figure, voir *id.*

Lettres : aucune de ces mentions ne révèle de lien entre l'auteur et le lecteur. Impossible donc de tirer des conclusions à partir du corpus des Papiers de jeunesse sur la relation entre les deux hommes.

La vie de Bayle est bien connue notamment grâce à son importante correspondance. Cependant, dans cet immense corpus, nulle trace de Papin : Élisabeth Labrousse n'a retrouvé aucune lettre échangée entre les deux hommes ; jusqu'en 1690, aucune lettre de la main de Bayle ou adressée à lui ne mentionne nommément Isaac Papin¹. Par ailleurs, E. Labrousse a pu penser que les deux hommes s'étaient fréquentés à Sedan² avant de souligner que le premier écrit sa *Critique...* contre Jurieu à partir d'une copie d'un cours de ce dernier ayant circulé entre étudiants en théologie du royaume, sous-entendant que Papin n'a jamais fréquenté l'Académie ardennaise³. Nous savons que la seconde hypothèse est juste puisque Papin n'a jamais été étudiant à Sedan et n'a donc pu y rencontrer Bayle. Il faut donc se retourner vers la correspondance : deux apparitions de Denis Papin, et la mention d'un « Papin » non identifié par celui qui le désigne permettent de lever – en partie seulement – le voile sur les rapports de Bayle avec les deux membres de la famille Papin de Blois passés à la postérité.

Les deux premières apparitions d'un nommé Papin dans le corpus de la correspondance baylienne ne peuvent porter à discussion : il s'agit à chaque fois de Denis. Nous croisons l'aîné des deux cousins pour la première fois le 6 juin 1685, par une lettre qu'il adresse à Bayle. Il s'agit d'une réponse à la sollicitation de ce dernier qui proposait au physicien de devenir l'un de ses collaborateurs des *Nouvelles de la République des Lettres*⁴. La réponse de Denis revêt le grand intérêt de contenir la mention de celui qui a mis le journaliste en relation avec le physicien : ce dernier précise en effet que Bayle l'a contacté via son père, toujours vivant et résidant à Blois à cette date⁵. Ailleurs dans la lettre, Denis ne mentionne à aucun moment son cousin Isaac : il semble donc exclu que ce dernier soit apparu lors de ce premier

¹ Voir Élisabeth LABROUSSE, *Inventaire de la...*, *op. cit.* et l'édition intégrale de sa correspondance, dont le dernier volume paru en 2015 est le douzième. Quatorze sont annoncés.

² Dans *Hétérodoxie et rigorisme*, elle affirme : « Isaac Papin fut un temps proposant à Sedan (*La France protestante* ne mentionne pas ce détail attesté par une phrase des *Essais de théologie*) et c'est vraisemblablement cette relation personnelle qui permit à Bayle de procurer l'édition du premier ouvrage du jeune ministre, *La foy réduite...* » (Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 423, n. 32). Élisabeth Labrousse ne précise pas la localisation exacte de la phrase des *Essais de théologie* qui l'a amenée à cette conclusion. Elle fait probablement allusion à la troisième page de la préface au second traité, intitulée *Préface en forme de lettre à Mr. L. B.* Mais vingt ans plus, E. Labrousse change son hypothèse de lecture (voir note suivante).

³ « À cette époque, l'influence d'un professeur dépassait le cercle de ses auditeurs : [...] ses cours, soigneusement dictés selon les habitudes du temps, étaient copiés et recopiés en particulier s'agissant d'un enseignant plus ou moins prestigieux ou contesté, de sorte qu'ils circulaient activement au sein d'un certain milieu » (Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XX-XXI). Dans sa biographie de Jurieu, F. Knetsch défend cette version de la circulation d'une copie du cours du professeur sedanais (Freidrich KNETSCH, *Theoloog en politikus...*, *op. cit.*, p. 76).

⁴ 6 juin 1685, Denis Papin à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 437. Dans son article sur les *Nouvelles de la République des Lettres*, reprenant un poncif de l'historiographie, Francine Wild pense que la révocation chasse Denis du royaume de France, obligeant ainsi Bayle, devant le départ de ses correspondants réformés, à se tourner vers des catholiques. D'une part, rappelons que Denis, lorsqu'il répond à Bayle, réside outre-Manche depuis 1676 où il s'est rendu à l'origine pour un voyage scientifique (son installation anglaise a seulement été interrompue deux ans pour un séjour à Venise). D'autre part, cette lettre indique que précisément, dans le cas de Denis, la prise de contact par Bayle date de quelques mois seulement avant la révocation. (voir Francine WILD, « Nouveaux publics et nouveaux savoirs à la fin du XVII^e siècle », in Marie ROIG MIRANDA (dir.), *La Transmission du savoir dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 503).

⁵ « Monsieur / La grace que vous m'avez faite de faire temoigner à mon pere à Bloys que vous seriez bien aise de lier avec moy quelque correspondance sur les nouvelles de philosophie m'a presque fait oublier ce que je suis » (*id.*).

échange. Il faut donc rester prudent, mais en juin 1685, il semble possible d'affirmer que Pierre Bayle ne connaît pas Isaac. La seconde apparition de Denis date du mois de mars ou d'avril 1686 et figure dans une lettre de Daniel de Larroque, proche ami de Bayle¹. Né en 1660, Daniel de Larroque s'exile en Hollande dès février 1685 pour s'installer finalement en Angleterre². En mars ou avril 1686, il écrit au philosophe de Rotterdam :

Mr. Papin le célèbre vous fait ses complimens ; il nous mena hier, le jeune Mr. Paets et moy, à la société roiale.³

Bien que son nom ne soit pas prononcé, Isaac est selon nous présent derrière ces quelques mots. En effet, pourquoi Larroque prendrait-il la peine de qualifier un Papin de « célèbre » – Denis bien sûr – dans une lettre à Bayle, sinon parce que ce dernier en connaît alors plusieurs ? D'autant plus qu'à cette date, deux Papin vivent alors outre-Manche : Denis et Isaac. Ce besoin de distinguer Denis en le qualifiant ainsi est à notre avis l'indice certifiant qu'en mars ou avril 1686, Pierre Bayle connaît Isaac. C'est donc entre le milieu de l'année 1685 et le premier tiers de l'année 1686 qu'Isaac n'est plus un anonyme pour l'auteur des *Pensées diverses sur la comète*. Au-delà de cette précision chronologique, difficile d'en dire plus, notamment sur l'identité de celui qui lui a parlé en premier d'Isaac : Lenfant, Le Clerc et Denis, sont les individus les plus à même d'évoquer le précepteur, mais impossible de trancher en faveur de l'un des trois.

Enfin, une seconde lettre de Larroque à Bayle, de mai ou juin 1686 permet de définitivement trancher la question des rapports entre Bayle et Isaac Papin. L'ami du philosophe répond à ce dernier :

Je ne say pourquoy Mr Papin vous a dégoûté d'Angleterre, ce qui peut estre pour luy un sujet de départ n'en doit point estre un pour vous de changement de dessein. Il y a bien du mérite, mais il n'est pas éclatant, et ceux qui en ont de ce dernier genre se font remarquer partout. Cette remarque n'entraîne pas toujours la fortune avec elle, mais quelquefois aussi elle le fait.⁴

Larroque révèle que l'un des Papin présents en Angleterre envisage de sortir du pays. Isaac quitte l'Angleterre en mai ou juin 1687⁵, Denis entre janvier et mars 1688⁶. Des deux cousins, celui dont la situation est la plus problématique est sans conteste Isaac : nous ignorons tout de sa vie à cette période, mais nous savons qu'il n'a alors pas encore eu l'opportunité d'embauche auprès d'Edward Clarke et qu'il n'a pas été ordonné prêtre de l'Église anglicane. Vivant entre Esrick et Londres, c'est un exilé précaire. Au contraire, la reconnaissance de Denis au sein de la communauté scientifique anglaise est alors totale : curateur de la *Royal Society* depuis 1684⁷, il publie régulièrement des articles dans les *Philosophical Transactions*⁸. Difficile de croire qu'à cette période, Denis envisage de quitter Londres. À notre avis, la suite des précisions de Larroque

¹ Fils de Mathieu de Larroque, pasteur à Vitry puis à Rouen, où Bayle rencontre le père et le fils, qui devient son ami (voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 11, n. 54 et l. 194, n. 4).

² Voir Élisabeth LABROUSSE, *Inventaire de la...*, *op. cit.*, p. 371. Sur Larroque, voir également Éric BRIGGS, « Daniel Larroque (1660-1731) », *Dictionnaire des journalistes*, version en ligne.

³ Avril-mai 1686, Daniel de Larroque à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 546.

⁴ Juin-juillet 1686, Daniel de Larroque à Pierre Bayle, in *ibid.*, l. 587.

⁵ Voir *infra*, p. 488.

⁶ Louis DE LA SAUSSAYE, *La vie de...*, *op. cit.*, p. 127

⁷ Voir Thomas BIRCH, *The History of...*, *op. cit.*, vol. 4, p. 277.

⁸ Voir Ernst GERLAND, *Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin, nebst der Biographie Papin's und einigen Briefen und Actenstücken*, Berlin, Verlag der Königlich Akademien der Wissenschaften, 1881, p. 128-131.

permet d'exclure l'hypothèse de voir Denis derrière ce Papin. Larroque révèle que l'anonyme a eu une activité publique : Denis a en effet la charge de la présentation des expériences scientifiques lors des réunions de la Royal Society. Toutefois, sa renommée est telle qu'on imagine mal l'ami de Bayle dire au sujet du physicien qu'« il n'est pas éclatant », lui qui parlait deux mois auparavant du « célèbre » Papin « de la société royale ». Cependant, il est difficile d'identifier quelle activité publique Isaac a pu effectuer outre-Manche : l'hypothèse la plus vraisemblable serait des prédications d'essais, puisqu'il est alors proposant et qu'en théorie, au sein des Églises réformées de France, ce statut lui permet de prêcher¹. Si nous ne pouvons pas connaître l'activité qui a conduit Larroque à porter un tel jugement, il nous semble que cette remarque confirme que Denis ne se cache pas derrière ce Papin². Enfin, les premiers mots de Larroque révèlent l'évidence même : puisque Bayle vit alors à Rotterdam et Isaac en Angleterre, c'est par lettre que le second a déprécié la situation anglaise auprès du premier. Au milieu de l'année 1686, Isaac Papin est donc l'un des nombreux correspondants de Pierre Bayle. Puisque dès février ou mars, le philosophe connaît Isaac, se peut-il que dès cette période, une relation épistolaire existe entre les deux hommes ? L'hypothèse n'est pas improbable, mais aucun élément ne permet de l'étayer. Et, si les deux hommes correspondent dès février-mars, depuis quand le font-ils ? En l'absence des documents, seules les lettres à Jean Le Clerc auraient pu nous renseigner sur ce point mais, malheureusement, aucune ne contient d'indice révélant la relation entre le précepteur et le philosophe avant la révocation. Il faut donc rester prudent et dire qu'au milieu de l'année 1686, Isaac Papin et Pierre Bayle ont au moins échangé une lettre. Sans la découverte toujours possible de documents inédits, nous en sommes réduits à cette information, certes minime mais cruciale pour la suite.

3. Heurs et malheurs d'un proposant pajoniste

L'un des traits originaux des correspondances de Papin avec sa famille et ses amis est la pratique d'échanges érudits comparables à ceux existant entre concitoyens de la République des Lettres. Mais au-delà du plaisir évident qu'apportent ces échanges intellectuels au sein même du cadre familial, deux événements majeurs occupent les nouvelles dans la correspondance bordelaise entre 1684 et 1685. Le premier est la tragédie que vit sa communauté confessionnelle ; le second constitue un nouvel épisode du conflit entre les deux courants de l'École de Saumur.

a. *Entre communauté huguenote et République des Lettres : pratiques érudites et discussions croisées*

Dans sa correspondance, Papin apparaît à l'interface de la République des Lettres et de sa communauté d'origine. Les lettres des années bordelaises révèlent des relations qui, si elles ont existé pour les périodes orléanaise et saumuroise, ne sont pas parvenues jusqu'à nous : les échanges familiaux. La lettre-synthèse et l'*Apologie* ont déjà montré que Papin implique certains de ses parents dans des discussions intellectuelles : or, des missives de la période bordelaise adressées à l'une de ses sœurs (malheureusement non identifiée, peut-être celle à qui est

¹ Voir *supra*, p. 69, n. 3.

² Sans procéder à une telle analyse, l'annotateur de la lettre dans l'édition de la correspondance de Bayle affirme que ce Papin cache Isaac (voir juin-juillet 1686, Daniel de Larroque à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, I. 587).

destinée la lettre-synthèse), à Auguste Testard et à Louis Scoffier montrent que les échanges de Papin avec sa famille adoptent certaines caractéristiques d'une relation épistolaire entre citoyens de la République des Lettres.

Si nous ignorons quelles furent réellement les discussions avec Louis Scoffier et M.C.G.¹, les lettres du binôme Auguste Testard/l'une des sœurs de Papin témoignent d'un échange typique de la communauté érudite entretenue à l'échelle familiale et avec des individus qui ne sont pas les semblables de Papin (Testard était médecin et nous ignorons l'activité de sa sœur). Dans cette double correspondance, Papin est de toute évidence sollicité pour apporter aux deux Blésois des nouvelles de la vie intellectuelle mais aussi parce que, ex-proposant sans poste, il est disponible pour débattre de questions religieuses et morales. Plusieurs passages des réponses de Testard témoignent que Papin informe son cousin des dernières publications. Le 18 juin 1684, le médecin demande un certain nombre d'informations sur l'actualité éditoriale :

Mandés moy s'il vous plaist si la morale de Mr. Le C[lerc] est quelque chose qui se distingue, car vous sçavez bien que nombre d'auteurs, louables d'ailleurs, ont échoué sur cet écueil. Je ne sçay ce que c'est que Hammond. [...] Apparemment, la traduction de la Recherche de la verité est latine [...]. L'Esprit de Mr. Arnaud doit estre une bonne piece, je croy qu'on l'aura assaisonné d'une sauce ou le vinaigre n'aura pas esté epargnée vu le genie de l'auteur [...]. La petite guerre entre Mr. Arnaud et le père Malb[ranche] doit estre un spectacle digne des honnetes gens.²

Quelques mois plus tard, Testard sollicite toujours son cousin. Sa longue lettre témoigne de la culture d'un médecin réformé de province à la fin du XVII^e siècle, puisqu'il dresse le bilan des derniers livres qu'il a lus, en partie d'après les conseils de Papin lui-même :

J'ay un Spinosa ou j'ai trouvé de bonnes choses et de bons raisonnemens dans sa preface, mais j'en trouve beaucoup plus dans le P. Simon, quoy que je ne l'ay que parcouru. Je suis tres edifié de son sçavoir et de son discernement ; il drape meme fort judicieusement Spinosa, je peux quasi dire ces deux autheurs en ma possession ; je vois que la critique du mesme pere sur le Nouveau Testament s'imprime en Hollande. Je serois bien aise de de la voir quand elle aura vu le jour, car elle seroit plus de ma portée que l'autre.³

Testard continue en évoquant un volume dont on lui a parlé mais qu'il n'a pas lu :

Mais faites moy s'il vous plaist sçavoir si vous avés vu un livre ou libelle intitulé de tribus Impostoribus. Ce titre est fort blasphematoire si ce n'est en tout du moins en sa plus grande partie ; j'ay ouï dire qu'il y avoit dedans des choses bien fortes mais je ne m'en fie pas au jugement de ceux qui m'en ont parlé.⁴

Puisque nous ignorons la réponse de Papin, nous ne savons pas s'il a pu informer Testard au sujet du *Traité des trois imposteurs*, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans les Papiers de jeunesse. Après avoir témoigné de son intérêt pour de récents ouvrages à la réputation sulfureuse, le médecin blésois en vient à ses lectures réformées, qui attestent l'audience des controverses entre théologiens catholiques et calvinistes :

Le dernier livre de Mr. Nicole contre les Considerations et la necessité ou defence de la Reformation de Mr. Claude ne vous est pas sans doute inconnu, mais quand il le seroit je ne vous pleindrois point pour cela : il est rempli de pauvretés rebatues jusqu'à pousser à

¹ Puisque nous ne connaissons de l'échange que les minutes des lettres de Papin.

² 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 517-518.

³ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 537.

⁴ *Id.*

bout la patience la plus infatigable, mais la conclusion sur tout est impertinente, séditieuse et d'un malhonneste homme¹

Tout en révélant l'intérêt de Papin pour les théories sociniennes sur lequel nous reviendrons, la suite de la lettre de Testard montre la diffusion de l'intellectualisme saumurois dans une partie de la communauté huguenote. Le médecin écrit en effet :

Je suis surpris de ce que les Arminiens reçoivent les Sociniens a leur communion et de la manière dont vous parlés de leurs dogmes. On croiroit que Mr. Jurieu les a embrassés, car il soustient comme eux une grace immediate et un pouvoir de la volonté sur l'entendement. Au reste j'admire le prodigieux travail de cet homme la, il prend tousjours beaucoup de matiere. Les quatre volumes de Prejugés légitimes contre l'Église Romaine sont ils du goust des honnestes gens ?²

Fort intéressant, ce passage montre le double traitement que subit Pierre Jurieu de la part de certains réformés de tendance salmuriennne : critiqué quand il s'agit de l'auteur de polémiques interne au camp calviniste, mais apprécié pour son implication dans la controverse contre les catholiques. Au terme de ce panorama des lectures de Testard, force est de constater que le médecin suit les dernières parutions et s'intéresse aux controverses théologiques. Même s'il est impossible de poser une comparaison du fait de l'aperçu partiel que donne cette lettre, il semble que la lecture de Spinoza et Simon ne soit pas répandue parmi sa catégorie socio-professionnelle³ et le médecin subit ici l'influence de son cousin précepteur.

Si elle n'apparaît pas dans les discussions autour des dernières publications, l'une des sœurs de Papin est l'autre acteur majeur des débats. Les lettres de Testard en témoignent de même que, de manière tout à fait exceptionnelle, la minute d'une réponse de Papin. Sans que nous puissions affirmer s'il s'agit de la même sœur, notons qu'une lettre à Jean Le Clerc confirme les échanges intellectuels du précepteur avec sa fratrie durant son séjour bordelais⁴. Dans l'échange avec Testard, le dialogue à trois voix est évident dès la première lettre de ce dernier, qui commence par ces mots :

Je n'aurois pas tardé si long tems a vous faire reponse, Monsieur, sans un voyage de [quinzai]ne que Ma[demois]elle vostre sœur a fait, Mr., parceque nous avions concerté elle et moy de vous escrire sous mesme couvert et qu'aussy ie lui avois promis de lui communiquer ma reponse.⁵

Puis, après avoir évoqué ses lectures et les parutions récentes, Testard en vient au débat qu'entretiennent les trois correspondants. Là encore, il met en avant le rôle tenu par la sœur de Papin :

Ne serés vous point un peu surpris Monsieur quand je vous dirai que Ma[demois]elle vostre sœur (qui par parenthese a l'esprit encor plus fort et plus solide que vous ne pensés et a qui par consequent je n'ai fait aucune reserve de vostre derniere lettre) m'a fait part

¹ *Id.*

² *Id.*

³ Voir Philip BENEDICT, « Bibliothèques protestantes et catholiques à Metz au XVII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40 (1985/2), p. 343-370 et Françoise DELFOUR, Jérémie DESJARDINS, Franck HURINVILLE, Aurélie LAUBY et Nicolas MORIN, *Étude des catalogues de vente de trois bibliothèques de médecins lyonnais*, mémoire de recherche de l'ENSSIB, sous la dir. de Dominique VARRY, 2000, 100 p.

⁴ « Cette partie de la religion, je veux dire la morale, étoit claire d'elle-même, mais il faut avouer que la corruption de l'homme y a jeté bien de l'obscurité. Je m'en plains à une de mes sœurs à qui j'écris présentement. » (4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 155).

⁵ 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 516.

des objections que vous faites à Mr. Le C[lerc] sur l'injustice des hommes de ne pas laisser les biens de la fortune aussi communs comme le sont l'air et le soleil.¹

La réplique de Papin ne manque pas d'emphase et, de fait, il s'agit de l'unique cas où il note, dans une minute de sa correspondance, un contenu dont l'unique intérêt réside dans sa forme et non dans les idées qui y sont développées. Le début de cette minute témoigne du jeu que constitue ce dialogue en forme de défi intellectuel :

Vous êtes de terribles gens, ma sœur et vous, de ne point donner de repos même après qu'on a rendu les armes. Vous avez vu la réponse qu'on m'a faite. Vous avez vu au bas de cette réponse un j'acquiesce. Mais cela ne vous suffit pas ; vous voulez avoir la gloire de faire des prisonniers, vous voulez que l'on se rende à vous. Pour cela, Monsieur, il faudrait reprendre les armes et se remettre en état de défense ; or cela ne se peut pas quand une fois on les a quittées, et qu'on les a déjà rendues à quelqu'un. Je m'avise, pourtant, que je me suis rendu que d'un côté, et que vous m'attaquez d'un autre. J'ay donné la main gauche, vous voulez que je donne la droite. Je suis vaincu à l'égard du fait et de la possibilité ; vous m'attaquez sur le droit, sur le devoir. J'ay confessé que la chose n'étoit pas possible : vous voulez que je confesse (autant que je comprends votre pensée et celle de ma sœur) que quand elle seroit possible, elle en devroit pas être. Oh, je suis plus fort par ce côté-là que par l'autre.²

Quand Testard répond à son cousin, écrivant en son nom et en celui de la sœur de Papin, le ton qu'il emploie confirme la joute amicale dans laquelle le trio est engagé :

J'ay gardé pour la fin de la réponse à vostre lettre, notre ancienne querelle sur l'égalité des biens et je vous dirai que Mad[emoiselle] vostre sœur et moy ne nous contentons pas d'une demie victoire : nous la voulons pleine et entière.³

Malheureusement, la réponse de Papin à cette lettre ne nous est pas parvenue. Ces extraits témoignent d'un véritable jeu de la controverse érudite en famille dont l'élément le plus original est la participation d'une femme, la sœur de Papin. Cette place accordée aux femmes dans le débat intellectuel sera bientôt confirmée par l'analyse du livre de Papin adressée aux filles de William Pople.

Dans le même temps, le débat entre Lenfant et Papin commencé lorsqu'ils vivaient tous deux en Orléanais se prolonge. Force est de constater une certaine guerre de positions entre les deux hommes, dont les arguments n'évoluent plus vraiment après le départ de Lenfant. D'ailleurs, ce dernier se lasse de cette discussion sans fin et observe, dans sa première lettre adressée depuis Genève :

Je ne répons pas en détail à tout le reste de votre raisonnement sur les réflexions, je laisse à votre, pénétration et à votre bonne foy, à juger de mes sentimens, par ce que je vous en dis plus haut, où vous voyez que je ne les fais point indépendantes des occasions que la providence [...] Je suis fatigué de cette écriture qui dureroit jusqu'à l'infini si nous nous entétions de ne point céder l'un l'autre. Des paroles bouche à bouche en feroient plus car je crois que dans le fond, nous sommes d'accord.⁴

On devine que l'éloignement a rendu moins nécessaire la joute intellectuelle et de fait, une place plus importante est consacrée par Lenfant aux nouvelles, tant personnelles que celles de leur réseau. Cette première lettre en témoigne, entre le récit de son voyage en compagnie de

¹ *Ibid.*, p. 518-519.

² 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 522.

³ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in *ibid.*, p. 538.

⁴ 30 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1505, 317, f. 4r.-v.

jeunes femmes catholiques¹ et les doléances des correspondants de Pajon. De même, le 10 février 1683 – les lettres de la seconde moitié de l'année 1682 sont perdues – Lenfant se renseigne sur les affaires qui animent la vie théologique et pastorale de la communauté réformée qui gravite autour de l'Académie de Saumur :

L'histoire de Monsieur Gousset est plaisante. Mandez-moi des nouvelles de toutes ces affaires là. Mandez moi aussi si vous ne savez point de nouvelles de Monsieur Souverain. Je le trouve bien malheureux ou bien imprudent de s'être laissé déposer pour une chimère.²

Nous avons déjà évoqué Jacques Gousset, parent de Papin, pasteur à Poitiers et par ailleurs cartésien assumé. Quant à Jacques Souverain, originaire du Bas-Languedoc, il fut reçu pasteur par le synode d'Anjou-Touraine-Maine en octobre 1677³ puis déposé par le synode de Poitou en avril 1682⁴, décision confirmée l'année suivante par la même assemblée⁵, confirmation dont Lenfant et Papin se font donc l'écho. Souverain est accusé d'arminianisme et de socinianisme. Il semble qu'il ne faille pas voir derrière ces deux qualificatifs le signe de son pajonisme : son parcours ultérieur, qui révèle un antitrinitaire convaincu⁶, ne plaide pas pour une telle analyse. Toutefois, son unique apparition dans le corpus empêche de savoir s'il fut en relation avec les pajonistes ou bien s'il s'agit seulement de la circulation d'informations sur les hétérodoxes des Églises du royaume au sein d'un groupe lui-même clairement identifié comme tel par les tenants de l'orthodoxie. La suite de la correspondance entre Lenfant et Papin change encore de profil à partir de l'année 1684 : le premier est en effet devenu un actif citoyen de la République des Lettres et, comme nous l'avons vu, il est l'un des deux interlocuteurs privilégiés du second, alors relativement isolé à Bordeaux.

Enfin, il nous faut évoquer un dernier ami de Papin : Paul Rondelet. Les deux hommes se sont rencontrés à Genève et se retrouvent à Bordeaux. Malheureusement, leur relation est difficile à éclairer, puisque seulement deux pièces de l'échange entre les anciens condisciples nous sont parvenues : une lettre de Rondelet et une minute de Papin où, comme à son habitude, il ne conserve que les passages intellectuels de la lettre originale. Nous reviendrons sur le débat théologique entre les deux hommes dans notre prochaine partie. Cependant, une phrase de cette relation épistolaire éclaire la situation d'interface dont nous parlions au seuil de cette partie. En février 1685, le pasteur de Saint-Justin conseille son ami qui, lui, n'a pas réalisé sa vocation :

¹ « Il faut que je vous rende conte de mon voyage. Je l'ai fait avec assez de plaisir et de commodité grâce à Dieu, ayant u jusqu'à Lion dans le carosse, la compagnie de trois Demoiselles bien fastes a qui il ne me restoit plus que d'être bon catholique, pour être fort bien dans leur esprit, aussi ne négligèrent-elles ni offres, ni promesses, ni flateries ni raisons apparentes pour cela. Mais tout cela ne me fit jamais aller que jusque a la porte de l'Église ou je les conduisois » (30 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1505, 317, f. 1r.).

² 10 février 1683, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 141

³ Voir Didier BOISSON, *Actes des synodes...*, *op. cit.*, p. 459 et Élisabeth LABROUSSE, « Introduction » à Jacques SOUVERAIN, *Lettre à Mr. ****, *op. cit.*, p. 8.

⁴ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction » à Jacques SOUVERAIN, *Lettre à Mr. ****, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Une lettre de François Janniçon à Bayle évoque cette confirmation : « L'autre chose qui s'est passée à ce synode est que le s[ieur] Souverain, ministre de Mouchamp qui fut deposé l'an passé, comme par deffaut, pour arminianisme, ou socinianisme, s'est presenté à se synode, et y a demandé que la compa[gnie] eust pour luy la mesme tolerance dans ses opinions, que nous avons pour les lutheriens ou qu'on voulust l'eclaircir de ses doutes et qu'on luy refusa l'un et l'autre. C'est ce que luy mesme en a écrit à quelques uns de ses amis, je ne say pas ce qu'y en est, mais je say seulement que sa déposition y a été confirmée. » (28 juin 1683, François Janniçon à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 222).

⁶ Voir Martin MUSLOW, « Jacques Souverain, Samuel... », art. cit., p. 49.

Vous faites bien d'exercer votre esprit tant que vous en avez le loisir ; car des que l'on est ministre, ou du moins dans les premières années on n'a guaires du tems a soi pour se reflechir, et pour mediter.¹

Rondelet, qui a été reçu au synode de Tonneins en 1683 et s'est vu confier le troupeau de Saint Justin², transmet ici son expérience de novice à son ami qui regrette de n'avoir pu suivre le même chemin. Cette remarque presque banale confirme cette position intermédiaire qu'occupe Papin entre communautés réformée et érudite, du fait de son échec saumurois.

Les groupes de la famille et des amis ne sont pas étanches au sein du réseau de Papin : des relations existent de manière passive ou active. La relation passive consiste en la circulation des lettres, que Papin orchestre. Cette pratique est courante dans la République des Lettres, ainsi que l'observe Hans Bots : « Maint correspondant des XVI^e et XVII^e siècles savait que sa lettre ne serait pas seulement lue par son destinataire, mais qu'elle circulerait sans doute dans le cercle d'amis de ce dernier »³. Plusieurs indices attestent la transmission par Papin de lettres de ses amis à plusieurs parents. Les plus remarquables figurent sur la première missive que Lenfant écrit depuis Heidelberg. À la fin de la lettre de son ami, Papin ajoute un paragraphe commençant par ces mots : « Pour l'intelligence de la première page »⁴. Le lecteur de la lettre a apposé cette remarque :

Toute cette lettre fait voir que les sentiments de M. L. sont tres raisonnables. J'ai bien pris du plaisir à la relire.⁵

Mario Sina identifie cette main anonyme comme étant celle d'une sœur de Papin⁶. L'hypothèse est probable : d'une part, nous avons vu qu'il correspond avec au moins l'une de ses sœurs ; de l'autre, Lenfant était lui-même en relation épistolaire avec Mademoiselle Dutailis, l'une des sœurs de son ami et qui pourrait être celle qui a apprécié la lecture de sa missive.

¹ 31 décembre 1984, Paul Rondelet à Isaac Papin, B.n.F., F. fr. 24527, f. 188r.

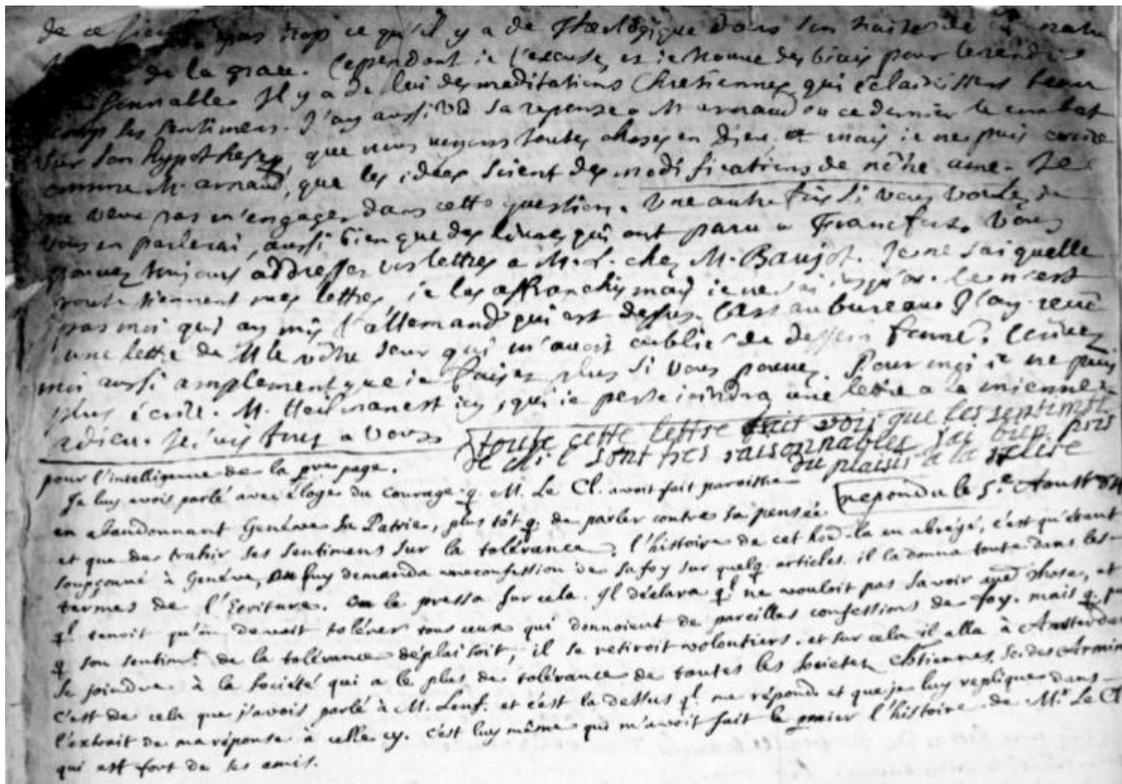
² *L.R.A.G.*, v, 4397.

³ Hans BOTS, « Introduction », in Christiane BERKVENS-STEVELINCK, Hans BOTS et Jens HÄSELER (dir.), *Les grands intermédiaires...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Main de Papin sur la lettre de Lenfant à lui adressée, reçue le 18 mai 1684, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 112.

⁵ Main anonyme sur la lettre de Lenfant à Papin reçue le 18 mai 1684, *id.*

⁶ Mario SINA, « Metafisica I », p. 112.



Dernier folio de la lettre de Lenfant à Papin reçu en mai 1684. Successivement : mains de Lenfant, d'une sœur de Papin, de Papin lui-même¹

Deux autres membres de la famille de Papin ont eu entre leurs mains certaines lettres qui lui ont été envoyées. Mari de la sœur aînée de Papin, le pasteur Louis Scoffier reçoit une lettre de Pierre Le Jeune, le proposant saumurois, avec la lettre que Papin lui envoie le 14 septembre 1684². Le but de cet échange, outre de dialoguer à plusieurs sur la question du salut, est peut-être de mettre en relation un pasteur confirmé avec un étudiant en dernière année de théologie qui vise le pastorat. Enfin, le médecin Auguste Testard, cousin par alliance, révèle le 4 novembre 1684 qu'il a eu entre les mains deux lettres adressées à Papin, une du même Le Jeune, l'autre de Jacques Lenfant³. Ici, c'est l'échange intellectuel en tant que tel qui est visé, Testard n'ayant pas de lien avec le monde de la théologie.

Quant aux relations actives au sein du réseau de Papin, il s'agit d'« échanges entre tiers »⁴ qui concernent également famille et amis. Si l'on excepte Pajon, elles sont rares. Jacques Lenfant a entretenu une correspondance avec l'une des sœurs Papin, Mademoiselle Dutailis, dont nous ignorons la réelle identité : nous avons déjà signalé que derrière cette relation se cache peut-être un projet d'union des dynasties Pajon/Papin et Lenfant. Le deuxième parent de Papin à entretenir des relations épistolaires avec des correspondants de ce dernier est Auguste Testard, dont nous venons de voir qu'il bénéficiait également de la

¹ B.n.F., F. fr., 24527, f. 98v., numérisation Gallica.

² « Je ne fais pas au reste cette étude d'une telle nécessité qu'il soit impossible d'être sauvé sans elle, comme vous le verrez dans ma lettre à M. L[e] J[eu]ne » (14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 122.

³ « Il faut que je vous dise deux mots des lettres de Mr. Le Jeune et de M. l'Enfant. » (4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 532).

⁴ André BANDELIER, « Echanges entre tiers... », art. cit., p. 279-280.

circulation des lettres adressées à Papin. Le médecin correspond en effet avec Jacques Cappel, comme l'atteste sa lettre du 18 juin 1684 :

Je vous dirai seulement que je reçois hier une lettre de Mr. Cappel respondante à celle dont vous avés copie. [...] Peut estre que mon dit Sr. Cappel vous aura aussy envoyé copie de la dernière qu'il m'écrit, si non il ne sera pas malaisé de vous la faire avoir d'icis.¹

Ces lignes révèlent que Papin bénéficie lui aussi de la communication de lettres échangées entre deux membres de son réseau, pratique qui atteste un second dialogue au sein du corpus. Papin, Cappel et Testard incarnent chacun une figure typique d'un réseau de correspondance de la République des Lettres : l'étudiant, le professeur et l'érudit. Enfin, un quatrième individu a au minimum bénéficié de l'échange de certaines lettres de cette discussion multipolaire et, peut-être même y a ajouté une voix supplémentaire. En effet, Papin écrit dans la minute de sa lettre à son beau-frère, le pasteur Louis Scoffier :

Une des dispositions les plus nécessaires pour apprendre à douter, c'est celle de M. T[estard]. J'ay oublié de luy parler de cet endroit de sa lettre à M. C[appel].²

« T. » cache très vraisemblablement Auguste Testard : Papin cite ensuite l'extrait d'une lettre à Cappel – dont l'originale est inconnue ce qui empêche de certifier l'identité de celui qui se cache derrière cette initiale. Quoi qu'il en soit l'évocation de cette missive auprès de Scoffier tend à prouver que ce dernier l'a eue entre les mains, d'autant que vivant à Mer, le pasteur est presque un voisin du médecin. Avec la présence de cette figure du pasteur dans les échanges du trinôme, l'identité réformée est clairement signée, alors que les trois figures du professeur, de l'étudiant et de l'érudit sont confessionnellement neutres

Soulignons donc la fluidité des échanges entre la famille et les amis. Il semble s'agir d'un élément remarquable qui s'explique par cette dimension dite « de ressemblance » du réseau de Papin. Que la mère et la sœur de Papin soient parties prenantes des débats théologiques mérite d'être souligné. Concluons en remarquant toutefois que, d'une part, s'il apparaît comme un animateur, Papin n'a pas porté seul le dynamisme de ce réseau et, d'autre part, que le dialogue entre la génération de Pajon et celle de ses épigones a été plus intensif que les Papiers de jeunesse ne le révèlent.

b. La révocation au jour le jour

Malgré la reprise du « cheminement tortueux vers la révocation »³ en 1679, les Papiers de jeunesse ne révèlent rien de la mise à mort du protestantisme français avant l'année 1684. Les sept lettres de Papin à Jean Le Clerc sont les seules qui nous permettent de découvrir ce que sait le premier de la situation de ses coreligionnaires dans les mois qui précèdent l'édit de Fontainebleau. Si ces informations concernent d'abord les Églises de sa région d'origine, il sait également ce qui se passe ailleurs dans le royaume. Notre corpus témoigne ainsi de « l'atmosphère de croisade antiprotestante »⁴ dont parle Élisabeth Labrousse.

Dès le 4 avril 1684, Papin pressent la révocation quand il écrit :

¹ 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 520-521.

² 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 123.

³ Élisabeth LABROUSSE, *La révocation de...*, *op. cit.*, p. 174.

⁴ *Ibid.*, p. 155.

Je souhaiterois fort que les zélateurs ne pussent empêcher l'établissement des exercices françois dont vous me parlez. Avant qu'il soit peu, selon les apparences humaines, il n'y en aura plus dans ce royaume, on y travaille à grande force. Celui de cette ville subsiste encore graces à Dieu, mais les magist[rats] ne permettent pas que les proposans s'y exercent.¹

Ailleurs dans la lettre, il témoigne que certaines informations sur les prémisses de la révocation lui sont notamment communiquées par sa famille :

Une de mes sœurs [...] m'écrit toute allarmée d'une affaire pour notre temple de Blois qu'on s'est vu sur le point de perdre, et pour lequel on appréhende encore extrêmement. Elle m'apprend en même tems qu'on exclut des Églises de fief tout ceux qui ne sont pas vassaux des Seigneurs chez qui on prêche, et que des troupeaux voisins qui ont perdu depuis peu leurs temples se trouvent ainsi bannis des exercices qui se font chez ces seigneurs.²

L'affaire évoquée par la sœur du précepteur n'a pu être identifiée³. Quant au sort réservé aux cultes de fief, ce que rapporte Papin d'après sa sœur pourrait être les suites de l'application de l'arrêt du conseil du 13 juillet 1682 « qui défend à ceux de la R.P.R. de faire faire aucun exercice de leur Religion dans leurs Fiefs et Seigneuries, s'ils n'y sont actuellement demeurans »⁴.

Cet oppressant contexte entraîne la circulation de rumeurs dans les rangs réformés. Le 10 août 1684, après avoir interrogé Le Clerc sur la situation légale des cultes aux Provinces-Unies, Papin observe :

L'exercice public est interdit depuis peu à la Rochelle, selon l'apparence il ne nous en restera plus avant qu'il soit long-temps.⁵

Le fait est que l'interdiction fut bien prononcée, mais seulement au début de l'année 1685⁶. De même, le 4 novembre 1684, c'est un correspondant de Papin qui rapporte une rumeur sur les exactions subies par les huguenots :

On dit que Mr. L'Evesque de Nismes accompagné de missionnaires et de dragons met a present tout ces expedients en usage dans les Cevenes et a St. Hyppolite.⁷

Testard laisse entendre qu'il s'agit d'une rumeur et sa précaution est judicieuse, car nous ne sommes pas parvenus à confirmer ce fait⁸. Quoi qu'il en soit, la circulation de ce genre d'histoires atteste la peur de l'ensemble de la communauté réformée devant l'aggravation de sa situation dans le royaume.

Dans les Papiers de jeunesse, la lettre du 15 février 1685 est celle où Papin évoque le plus la situation de détresse des réformés. Il commence par évoquer les affaires dont il a

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 152.

² *Ibid.*, p. 155.

³ Dans son chapitre sur la Révocation, Thibaud Fourrier ne mentionne aucun épisode notable pour le début de l'année 1684 (voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 295-296).

⁴ Voir Léon PILATTE, *Edits, déclarations et arrêts concernant la religion protestante réformée, 1662-1751, précédés de l'édit de Nantes (1685)*, Paris, Fischbacher, 1885, p. 117-119.

⁵ 10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 194.

⁶ Voir *infra*, p. 198.

⁷ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafísica II », p. 537-538.

⁸ Le dossier nîmois de la série TT ne contient aucun document sur un tel épisode (voir Édith THOMAS, Paul GEISENDORF et Brigitte SCHMAUCH, *Archives des consistoires. TT/230 à 276/B*, [Paris, Archives Nationales], 2013, p. 68-69) et Eugène Bonnemère n'évoque pas un tel épisode à cette date (voir *Les dragonnades sous Louis XIV. Histoire des Camisards*, Paris, Décembre-Alonnier, 1869, 340 p.).

vraisemblablement entendu parler soit dans sa correspondance¹, soit directement auprès de certains de ses coreligionnaires en exil à Bordeaux. Il mentionne d'abord la situation de l'Académie de Puylaurens :

Je vous parlerois de ces nouvelles facheuses que je dis qui se multiplient tous les jours, si je ne savois que vos nouvelles publiques vous les apprennent. Elles en disent même quelquefois qui ne sont pas véritables : comme le jugement de l'Académie et du temple de Puylaurens. J'apprens que les ministres et les professeurs qui s'étoient cachez d'abord se sont rendus depuis peu dans les prisons de Thoulouse, d'où le Parlemen[en]t les a renvoyez aux juges des Lieux. Mr du Vigé a comission du Roy de faire rendre conte dans tout le ressort du Parlem[en]t de Guienne, à tous ceux qui ont manié les deniers de nos Églises depuis 29 ans.²

Papin dément donc une part des informations qui courent sur la situation de l'institution puylaurentaise. Cependant, nous ignorons tout de la source qui l'a renseigné. L'identification de la rumeur à laquelle il fait allusion est tout autant problématique : peut-être s'agit-il des démarches entreprises par le syndic du clergé du diocèse de Lavaur qui aboutissent, le 5 mars 1685 – trois semaines après cette lettre – à la fermeture de l'Académie de Puylaurens³. Difficile de dire si Papin est bien renseigné, malgré la concordance chronologique entre sa lettre et la fin de l'institution réformée. Après avoir évoqué la Guyenne, Papin mentionne deux autres régions qui constituent d'importants foyers calvinistes :

Les Églises en Béarn qui étoient 20 ont été réduites tout d'un coup à cinq. En Normandie il ne reste que Dieppe et une autre Église de campagne. On tremble ici comme ailleurs.⁴

Papin est relativement bien renseigné concernant le Béarn où, le 4 février 1685, un arrêt décide de la destruction de la majorité des Églises⁵. Les informations relatives à la Normandie sont moins fiables : si dès le 3 janvier, les pasteurs de Rouen se voient interdire l'exercice du culte⁶, il semble que plusieurs Églises subsistent durant quelques semaines, puisque c'est seulement « à la fin de l'été que le protestantisme normand ne survit que grâce à quelques pasteurs itinérants »⁷. Papin en vient ensuite à la situation de son oncle :

On craint de perdre l'Église d'Orléans par la corruption d'un particulier du troupeau même, qui sacrifie tout à sa passion infâme, et qu'il a pour une femme, dont il veut empêcher le mariage à quelque prix que ce soit, et qu'il a déjà fait mettre dans un couvent avec une lettre du petit cachet.⁸

L'affaire évoquée, sans doute véridique, ne peut malheureusement être éclaircie puisque nous n'avons retrouvé aucune autre source qui la mentionne.

Si le neveu de Pajon signale un trouble interne à la communauté, une série de documents, dont un *factum* de son oncle et du représentant de son consistoire atteste par

¹ Aucune lettre passive des Papiers de jeunesse parvenue jusqu'à nous n'est la source des informations relatées par Papin.

² 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 294.

³ Michel NICOLAS, *Histoire de l'ancienne Académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puylaurens (1660-1685)*, Montauban, E. Forestié, 1885, p. 55-56.

⁴ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 294.

⁵ Frank PUAUX *et alii*, « Éphémérides de l'année de la révocation de l'édit de Nantes (1685) », *B.S.H.P.F.*, 35 (1885), p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷ Luc DAIREAUX, *Réduire les huguenots. Protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 581.

⁸ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 294.

ailleurs les assauts catholiques contre la communauté orléanaise¹ : si ce document est vierge de tout millésime, il date de l'année de la révocation puisque nous connaissons par ailleurs un acte du 4 juillet 1685 relatif à la résolution d'une des affaires qui y figurent². Pajon s'y défend contre trois accusations du procureur du roi : si la première est une tentative de déstabilisation basée sur le supposé non-respect de certaines ordonnances royales³, les deux autres illustrent un acharnement primaire. Dans la deuxième affaire, deux témoins dénoncent de prétendus prêches séditieux de Pajon prononcés cinq ans auparavant et entendus par l'un des deux depuis l'extérieur du temple, par le trou de la serrure de la porte du bâtiment !⁴ Quant à la troisième, elle semble impliquer soit un affabulateur, soit un fou qui prétend avoir abjuré le calvinisme près de dix ans auparavant et avoir communiqué au temple de Bionne vers 1681 ou 1682⁵. Il s'agit clairement de prétextes pour asseoir une accusation visant à fragiliser encore plus qu'elle ne l'est déjà la situation du pasteur d'Orléans et de sa communauté. D'ailleurs, la veuve de Pajon raconte cet épisode dans la courte notice biographique de son mari et révèle qu'au moins pour la première affaire, il s'agit d'une manœuvre de plusieurs ecclésiastiques d'Orléans en vue d'obtenir la conversion du ministre⁶. Ce dernier résiste puisqu'un acte de juin 1685 atteste sa requête « de faire les fonctions de son ministère en la manière accoutumée »⁷.

Après avoir évoqué la situation orléanaise, Papin écrit :

Vous savez la désolation de Saumur et de La Rochelle.⁸

Puis, comme si la succession de mauvaises nouvelles était insupportable, il change de sujet pour parler de ses récentes réflexions sur le concile des Apôtres et demander les dernières nouveautés de la République des Lettres. C'est à la fin de sa missive qu'il revient sur la situation de l'institution où sa famille théologique a vu le jour :

Une lettre de Blois du 3^e de ce mois me disoit que chacun vend ses meubles à Saumur, et ne pense qu'à quitter, que cependant on n'avoit pas encore signifié les arrêts ni à l'Académie, ni à l'Église, et que l'on s'assembloit encore dans l'une et dans l'autre, mais ce

¹ *Factum pour Claude Pajon Ministre de la Religion Prétendue Réformée à Orléans, défendeur et accusé, pour Daniel Armenaut, Guillaume Le Noir, Paule Marguerite, Anciens de ladite Église, aussi défendeurs et accusez. Contre Monsieur le procureur du Roy audit Orléans, demandeur et accusateur*, s.l., s.n., [1685], [4 p.]. B.M. Orléans, Res. E 18168/8.

² Il concerne le nommé Louis Le Faucheux (A.D. Loiret, 2 J 2368, *Pajon, pasteur (1685)* [copies d'actes relatifs à Claude Pajon], acte du 4 juillet 1685).

³ *Factum pour Claude...*, *op. cit.*, [p. 1-2].

⁴ *Ibid.*, [p. 2-3].

⁵ *Ibid.*, [p. 3-4]. Sur la législation particulière concernant les relaps avant la révocation, voir Didier BOISSON, « La justice royale et les procès contre les cadavres aux XVII^e et XVIII^e siècles », in Didier BOISSON et Yves KRUMENACKER (dir.), *Justice et protestantisme*, Lyon, Chrétiens et société, 2011, p. 115.

⁶ « Il apprit [...] qu'on luy avoit donné un ajournement personel pour répondre sur un presche, et au sujet d'une fille qui estoit entreé dans notre temple. [...] Il luy a fallu faire des efforts d'esprit pour renverser la malice noire de quatres ecclésiastiques qui avoient déposées contre luy. [...] Mais Dieu le fortifia et le conserva pour donner à Jousset, curé de St. Mesmin, la confusion d'une injuste déposition. Car comme il le persécutoit encor devant Messieurs les juges, de changer de religion, cet illustre malade luy dit, n'est-il pas vray Monsieur, que vous voudriez bien me faire changer, et que c'est dans cette veu que vous avez déposé contre moy. Monsieur le curé ne haisita point. Il répondit qu'ouy, et que sur ce qu'il luy avoit esté rapporté, que cela pouroit y contribuer, il l'avoit fait qu'il en auroit bien de la joye, et qu'il en donneroit aussy une grande à Monsieur l'évesque d'Orléans. » (Esther PAJON, *Abbrégé de ce qui est arrivé à Monsieur Pajon depuis le 6me. de novembre 1670. jusqu'au jour de sa mort*, Bibliothèque de l' Arsenal, ms 5633, f. 247r.-v.). Nous retrouverons Jousset lors de la vie du Papin catholique.

⁷ A.D. Loiret, 2 J 2368, *Pajon, pasteur (1685)* [copies d'actes relatifs à Claude Pajon], acte du 8 juin 1685.

⁸ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 294.

n'est que pour donner un peu de tems de partir à tous les proposants et tous les professeurs.¹

En effet, le 8 janvier 1685, un arrêt du conseil décide la suppression de l'Académie de Saumur² et le culte y est interdit le 15 du même mois³. Quant à la situation de la communauté de la Rochelle, que Papin évoque dans cette lettre seulement avec sa mention « Vous savez la désolation... », elle suit de près celle de Saumur puisque le culte y est interdit trois jours plus tard⁴.

Au milieu de l'été 1685, Papin poursuit sa correspondance avec Le Clerc : il lui envoie deux longues lettres, l'une le 24 juillet, l'autre le 10 août. Alors que la situation n'a fait qu'empirer depuis sa missive de février, il s'avère avare en nouvelles sur la situation du royaume et évoque seulement, en juillet, la seconde dragonnade initiée en Béarn par Nicolas Foucault en mai 1685⁵ :

Je ne sais pas au reste quelle tempête ne m'obligera point à sortir du royaume. Vous savez celle qui est en Béarn ; et nous ne nous flattons pas qu'elle ne viendra p[résentement]t jusqu'à nous.⁶

Sa première phrase prouve toutefois la lucidité des réformés devant leur situation. Le pressentiment de Papin se trouve confirmé dans la lettre du 27 octobre 1685, la dernière que nous connaissons adressée à Le Clerc. Il lui apprend la révocation de l'édit de Nantes :

Nous avons reçu de Paris depuis 3 jours un extrait de l'édit de ce mois, qui révoque celui de Nantes, qui ordonne la démolition de tous les temples, et qui ordonne à tous les ministres qui ne voudront pas se convertir, de sortir du roy[aume] dans 15 jours à péne des galères, permettant aux autres sujets de la R.P.R. de demeurer sans être inquietez, jusqu'à ce qu'il ait plu à Dieu de les éclairer, et ordonnant à ceux qui sont sortis de revenir dans 4 mois s'ils veulent être remis dans leurs biens.⁷

Papin est dans l'expectative la plus totale après cette annonce, qui ne précise pas le sort réservé aux proposants :

Je ne voy point qu'il soit rien dit des proposans, j'écris aujourd'huy à Par[is] pour savoir ce que je dois faire, et si j'ay encore besoin de passeport, ou si je suis banni avec les Ministres de quelque maniere que ce soit je ne croy pas faire désormais beaucoup de séjour dans le r[oyaume].⁸

Nous ignorons à quel contact parisien il s'adresse, mais il est fort probable qu'il s'agisse ou du consistoire de Charenton ou bien du délégué général de Ruvigny. Comme nombre de ses coreligionnaires, le neveu de Pajon envisage de quitter son pays natal. Un épisode qui se déroule en parallèle de cette marche vers la révocation n'est peut-être pas étranger à la destination qu'il choisit.

¹ *Ibid.*, p. 295.

² Frank PUAUX *et alii*, « Éphémérides de l'année... », art. cit., p. 31.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 33. Puisque la date est sujette à caution étant donné l'information erronée de la lettre de Papin du 10 août, signalons que les frères Haag confirment la date donnée par Puaux (voir *F.P.* 5, p. 242).

⁵ Philippe CHAREYRE, « Le Béarn, terre d'expérimentation de la Révocation », *Lengas*, 70 (2011), p. 20-22, en ligne : <http://lengas.revues.org/361>.

⁶ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 368.

⁷ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 405.

⁸ *Id.*

c. *L'affaire Le Cène*

Le 4 avril 1684, Papin évoque auprès de Jean Le Clerc les nouvelles de sa famille spirituelle, une nouvelle fois mise en accusation : il s'agit de l'affaire Le Cène qui se déroule au sein du consistoire de Charenton¹. Cette affaire est jusqu'à présent connue grâce à une figure défavorable au héros de cette histoire, Jacques-Georges de Chauffepié². Ce dernier transcrit dans l'article « Le Cène Charles » de son *Nouveau dictionnaire* une source de seconde main, une copie partielle des actes consacrés à l'affaire dans les registres du consistoire de Charenton³. Sa lecture indique qu'elle a été réalisée par un membre de l'assemblée non identifié mais également défavorable à Le Cène⁴. D'une part, les Papiers de jeunesse apportent un regard neuf sur cette affaire en permettant d'en préciser de nouvelles étapes. De plus, cinq lettres inédites de deux des principaux protagonistes de l'affaire appartenant au camp de l'accusé permettent de révéler l'ampleur jusqu'à présent insoupçonnée de cet épisode et dont la suite du parcours de Papin sera tributaire.

Né à Caen en 1647, reçu pasteur en 1672, Charles Le Cène⁵ sert pendant dix ans l'Église de Honfleur et il est prêté pour un an à celle de Charenton en septembre 1682. Il y trouve un allié en la personne du pasteur Pierre Allix mais aussi des ennemis, notamment avec Jacques Sartre⁶, ancien pasteur de Montpellier vraisemblablement installé à Paris après la destruction du temple de sa ville en décembre 1682⁷. Le 1^{er} août 1683, Sartre se présente devant le consistoire : il signale « des amis de Mr. Le Cène » qui veulent le « faire passer pour calomniateur » au motif qu'il a dénoncé le pélagianisme d'un prêche du Caennais⁸. Ce dernier est alors convoqué pour s'expliquer lors de la prochaine séance de l'assemblée. Le 8 août, Le Cène ne répond pas à la convocation : il se présente finalement devant le consistoire le 22 août et révèle l'existence d'un passif avec son détracteur datant de leurs années estudiantines⁹. Il

¹ Seulement cité *infra* pour respecter la chronologie du récit de cet épisode.

² « Mais il paroît d'ailleurs qu'il aimoit les paradoxes, les routes nouvelles, et que tout sentiment communément reçu, lui déplaisoit par cela même ; je ne sai meme, si en examinant sa version de la Bible, on n'y trouvera pas qu'il doit y avoir eu avec tout cela quelque chose de bizarre dans son tour d'esprit (Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, « Le Cène Charles », in *Nouveau dictionnaire historique...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 167). L'histoire de cet épisode a été complétée par Franck Puaux dans *Les précurseurs français de la tolérance*, à partir de la correspondance de Jean Claude. Soulignons que Puaux, lui-même libéral et tolérant, atténue dans sa présentation de l'affaire les tensions qui eurent lieu au sein du consistoire (voir Frank PUAUX, *Les précurseurs français...*, *op. cit.*, p. 90-94).

³ Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, « Le Cène Charles », in *Nouveau dictionnaire historique...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 160-163, rem. A.

⁴ « Il est pourtant important que je vous fasse quelques remarques sur les Mémoires qu'il a présentés. [...] Bien que j'eusse une bone opinion de luy, l'ayant vu agir, j'ai cru qu'il ne disoit point ce qu'il croyoit, et qu'il croyoit autre chose que ce qu'il disoit » (*ibid.*, p. 162, rem. A, col. 2). Chauffepié transcrit donc une source précieuse quoiqu'orientée et qui nourrit sa propre opinion sur Le Cène.

⁵ Dans cette partie, sauf mention contraire, toutes les informations et citations (notes incluses) proviennent de la remarque A de l'article « Le Cène » du Chauffepié.

⁶ Appelé « M. de Sartre » dans la copie des actes du consistoire publiée par Chauffepié.

⁷ Voir Philippe CORBIÈRE, *Histoire de l'église réformée de Montpellier depuis son origine jusqu'à nos jours*, Montpellier, Poujol, 1861, p. 241 et 235. L.R.A.G. corrige Corbière qui prénomme Sartre Jean (L.R.A.G., v, 4101). Sur Sartre, voir également Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 487, n. 1.

⁸ Coïncidence qui n'en est peut-être pas une : à Montpellier, Sartre fut collègue d'Isaac Dubourdieu, que nous avons également découvert en chasseur de socinien (voir *supra*, p. 160 et *sq.*). Comme Dubourdieu, Sartre fut un soutien de Jurieu, précisément dans l'affaire qui l'opposa à Bayle (voir 3 décembre 1691, Pierre Bayle à Naudis, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, vol. VIII, l. 836).

⁹ « M. Le Cène [...] disant, que le dit Sr. De Sartre s'estoit déclaré son ennemi, dès le tems qu'ils étoient tous deux en théologie ». Les actes du consistoire tels qu'ils nous sont parvenus ne contiennent pas la trace d'un démenti de cette information de la part de Sartre, qui doit donc être exacte, malgré l'absence de concordance entre les parcours académiques des deux protagonistes tels qu'ils sont rapportés dans le L.R.A.G. (voir L.R.A.G., IV, 4048

proteste en outre que son sermon a été entendu par plusieurs membres du consistoire (pasteurs et anciens) qui n'ont rien trouvé à y redire et réclame « réparation de l'injure qui lui a été faite ». La semaine suivante donne lieu à une rencontre informelle chez Henry de Massué, marquis de Ruvigny et député général des Églises réformées du royaume¹, entre Jean Claude, Gilbert et Le Cène. Ce dernier y déclare « que dans la production de la foi, outre la Parole, les objets, et les circonstances, [il reconnaît] l'opération intérieure et secrète du S[ain]t Esprit dans les cœurs, sans laquelle la Parole seroit sans efficace ». Absent lors de la séance du consistoire où ses propos sont rapportés, Le Cène est convoqué pour les réitérer et ainsi « terminer cette affaire ». Mais lors de sa venue, le 12 septembre, il observe que le temps de son prêt est écoulée et demande un « témoignage » afin de prendre congé de l'Église de Charenton, requête qui déclenche réellement l'affaire.

En effet, le témoignage n'est pas rédigé le jour même au motif que le 12 était jour de communion : s'agit-il d'un argument valide ou bien d'un prétexte pour gagner du temps et alourdir le dossier Le Cène ? La question est légitime quand on lit la suite des registres du consistoire qui constitue un véritable « acte d'accusation d'hérésie »². Alors qu'elle envisageait la clôture de l'affaire trois semaines auparavant, l'assemblée évoque dans le témoignage non seulement la dénonciation de Sartre mais aussi de nouveaux éléments à charge contre le Caennais que « la compagnie a estimé qu'elle doit éclaircir » :

Que depuis quelques-uns ont remarqué le dit Sr. Le Cène, expliquant le vs. 16 du chap. I de l'épître aux Romains, il avoit donné les mêmes idées, et dans un troisième sermon sur le 23. vs. du Chap. XIV de St. Jean, il semble encore attribuer l'amour, que les fidèles ont pour Jésus-Christ, par lequel ils obéissent à ses commandemens, à un autre amour antécédent de Dieu Créateur, dont il a aimé tous les hommes, comme ses créatures, quoique ce soit un effet de l'amour particulier, que Dieu a pour ses élus qu'il appelle selon son bon plaisir.³

Ce passage est le seul où les idées de Le Cène contestées au sein du consistoire de Charenton sont mentionnées. Lors de l'évocation de la réunion informelle chez de Ruvigny, le Caennais affirme « dans la production de la Foi, outre la Parole, les Objets, et les Circonstances... ». Ce terme retient l'attention de même que, dans le second extrait, la formule « amour antécédent » : il s'agit pour le premier d'un des piliers du pajonisme ; quant au second, il révèle une influence camerounienne. En outre, nous savons que Romains 1,16 est le verset auquel recourt Pajon pour définir le statut de l'Écriture. Le Cène peut donc, à cette date et d'après les expressions qu'il utilise et que ses ennemis relèvent, être identifié comme un pajoniste⁴. Le 26 septembre, l'acte synthétisant les différents points de sa doctrine est lu devant le consistoire

et V, 4101). L'une des deux notices doit donc être erronée, car il paraît improbable que l'opposition entre les deux jeunes étudiants se soit déclarée par une controverse de papier.

¹ Sur le député général, poste occupé par le père puis le fils, voir Solange Deyon, *Du loyalisme au...*, *op. cit.* Il est ici difficile de décider lequel du père ou du fils intervient dans l'affaire Le Cène : une lettre d'Allix évoque nommément « Ruvigny le père », sans qu'il soit toutefois possible d'identifier son implication personnelle et celle de son fils.

² Orentin DOUEN, *La révocation de...*, *op. cit.*, t. I, p. 357. Douen souligne le caractère extraordinaire du traitement réservé à Le Cène par le consistoire.

³ Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, « Le Cène Charles », in *Nouveau dictionnaire historique...*, *op. cit.*, vol. 2, rem. A, p. 161, col. 1).

⁴ Ce qu'affirme souvent l'historiographie sans toutefois citer ses écrits, ou alors certains qui sont postérieurs à l'affaire et témoignent d'une évolution théologique qui lui fait quitter le pajonisme.

et La Bastide, l'un des anciens, est chargé de le lui communiquer. Trois jours plus tard, Jean Claude écrit à son ami Tessereau, un ex-ancien de Charenton exilé outre-Manche¹ :

Nous avons eu icy pendant un an un nouveau nommé, M. Le Cène, qui s'est contenu tant qu'il a espéré être à Paris, mais qui dès qu'il s'est vu hors de cette assurance, et appelée à Orléans par l'intrigue de M. P[ajon], nous a prêché assez nettement l'arminianisme et a tenu des discours fort scandaleux sur le socinianisme. On a pris toutes les voyes douces pour assoupir cette affaire, mais c'est un étrange Monsieur, il nous avait fait quelques déclarations de sa doctrine dans le consistoire qui poursuivait en quelque sorte l'affaire, mais quand on lui a demandé qu'il les signât, il ne l'a pas voulu faire, nous en sommes là.²

Parmi les documents relatifs à l'affaire que nous connaissons, cette lettre est la première où apparaît le nom de Pajon, qui plus est de manière négative puisqu'il aurait « intrigué ». Que dire de cette observation de Claude ? Commençons par rappeler le passif qui l'oppose au pasteur d'Orléans depuis au moins 1677 et la seconde affaire Pajon³. Observons ensuite que depuis la conversion de Desmahis, Pajon reste seul à la tête de son troupeau⁴ : sans doute a-t-il cherché à trouver un successeur à l'apostat et, s'il a su que Le Cène n'allait pas obtenir de poste à Charenton (information qu'il tient vraisemblablement de Pierre Allix et non de l'intéressé lui-même), peut-être a-t-il essayé de le faire venir à Orléans afin d'avoir auprès de lui un collègue proche de ses positions théologiques. À Charenton, la réaction du Caennais ne se fait pas attendre : le 3 octobre, il dénonce l'acte du 26 qui apparaît comme de nouvelles charges retenues à son encontre – alors que, ainsi qu'il l'observe, « quoiqu'à cet égard il n'y eut aucune plainte contre lui » – et fait appel au prochain synode provincial pour trancher cette question qui l'oppose à son consistoire. Plus loin dans la remarque A, à la date du 7 novembre, Chauffepié cite un second acte d'appel dû à Pierre Allix, également daté du 3 octobre mais finalement lu un mois plus tard : le copiste/commentateur anonyme du registre charentonnais souligne que puisque « Allix [avait] son appel en sa main, [...] cela étoit concerté », mais l'intervention de « Mr. de ... »⁵ lui fit renoncer – temporairement seulement – à se porter appelant. Cette concertation est le premier indice de la proximité entre Le Cène et Allix dans le corpus autour de l'affaire. Le consistoire se réunit quatorze jours plus tard et c'est à ce moment qu'apparaît la silhouette de Pajon dans les registres puisque sont mentionnées « les lettres écrites à la Compagnie par le consistoire de l'Église d'Orléans ». Ainsi, vingt-deux jours séparent la mention de la vocation orléanaise dans la correspondance privée de Claude et son apparition dans les registres du consistoire : sans qu'il puisse être interprété, ce délai doit être souligné. Une semaine plus tard, le 24 octobre, Le Cène se présente devant le consistoire pour lire deux mémoires : dans le premier il demande copie de tous les actes le concernant depuis la dénonciation de Sartre ; dans le second il exige que ceux qui, le 13 septembre, ont apporté les nouveaux éléments de son accusation, révèlent leur identité afin qu'il puisse se défendre contre ses détracteurs.

¹ Orentin DOUEN, *La révocation de...*, *op. cit.*, t. 1, p. 363.

² 29 septembre 1683, Jean Claude à Tessereau, cité in Frank PUAUX, *Les précurseurs français...*, *op. cit.*, p. 92.

³ Voir *supra*, p. 70-75.

⁴ Voir *supra*, p. 79. Notons que Chauffepié souligne également l'origine de cet appel en précisant : « j'apprens d'une lettre ms. que j'ai entre les mains que ce fut à la place du Dr. Des Mahys ». Il n'indique malheureusement pas l'identité de l'auteur de cette lettre, ni celle de son destinataire, pas plus qu'il n'en donne la transcription.

⁵ Ce « Monsieur de ... » pourrait-il être l'auteur de cette copie partielle ? En effet, sans doute était-il le mieux placé pour avoir connaissance de ce détail ? Plus haut dans l'article, De la Bastide est cité, mais rien ne permet de le voir derrière le copiste anonyme.

Après la transcription des deux mémoires de Le Cène, le texte publié par Chauffepié change de forme : il ne s'agit plus d'une copie mais d'un résumé commenté¹. Notre vision de l'affaire est ainsi biaisée à la date du 28 octobre à cause de la longueur des actes que le copiste anonyme se contente de résumer. Leur synthèse montre que les différents textes exigés par Le Cène sont examinés un par un. Toutefois, une phrase introductive du résumé de cet examen retient l'attention : « On prétend que l'affaire ne doit pas en demeurer là, Mr. Pajon intéresse son consistoire, et on menace de beaucoup de choses ». Sans doute s'agit-il d'un écho aux lettres reçues le 17 octobre : en effet, une lettre de Pajon, adressée au consistoire de Charenton en date du 2 février 1684, commence par ces mots :

Il y a longtemps que je balance à vous écrire sur les choses qui se passent depuis six ou sept ans au préjudice de la paix de nos églises, et qui se sont extraordinairement échauffées à l'occasion de Monsieur Le Cène.²

Si Pajon avait écrit aux Charentonnais en novembre 1683, il n'aurait pas, quatre mois plus tard, commencé sa lettre ainsi. Dans la copie publiée par Chauffepié, cette apparition du nom de Pajon est la seule. La transcription partielle des actes, qui reprend à la date du 31 octobre, s'achève par ceux des 7 et 14 novembre. Le 7, après que Le Cène eut exigé la copie de ses deux mémoires lus et déposés au consistoire le 24 octobre, Allix dévoile son appel au synode rédigé un mois auparavant ; le 14, la compagnie exhorte ce dernier à abandonner cet appel. Si la transcription continue sur trois paragraphes, il s'agit une fois encore des commentaires du copiste (consacré à l'appel d'Allix), dont les révélations s'arrêtent donc à la date du 17 novembre 1683. Quelques mois plus tard, une lettre de Bayle à son frère témoigne du résultat de l'appel du pasteur pajoniste : « Je suis bien aise des amitez que vous recevez de M. Allix [...]. Je sai entre nous qu'il est mal avec M. Claude, ainsi quand vous verrez ce dernier il ne faut pas faire paroître que vous aïez de grandes liaisons avec l'autre »³.

Dans les archives, il faut attendre la lettre de février 1684 de Pajon au consistoire de Charenton pour retrouver trace de l'affaire : remarquable pièce du corpus pajonien, elle occupe pas moins de vingt folios⁴. Pajon y prend la défense de Le Cène⁵ mais, ainsi que l'observe Chauffepié qui en publia deux extraits, sa teneur indique qu'il ne connaît pas bien celui qu'il secourt⁶. Le pasteur d'Orléans développe surtout dans cette missive un argumentaire dénonçant la dérive dont lui et ses épigones sont les victimes. Le début de la lettre ne laisse aucun doute sur le sujet abordé par Pajon, qui précise : « les choses qui se passent depuis six ou sept ans au préjudice de la paix de nos églises ». Il désigne la seconde affaire Pajon et la vague de condamnations de ses idées décidée au tournant des années 1677-1678 par Jean Claude, pasteur principal du consistoire auquel il s'adresse. D'ailleurs, au milieu de sa missive,

¹ Ce que Chauffepié reconnaît lui-même dans une note marginale en qualifiant cette partie de « simple relation ».

² Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 239.

³ 29 janvier 1684, Pierre Bayle à Jacob Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 248.

⁴ 2 février 1684, Claude Pajon au consistoire de Charenton, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 239-260.

⁵ Son nom n'apparaît que sept fois seulement au cours des vingt folios. Remarquons que sur l'affaire Le Cène en elle-même, Pajon s'étonne de la longueur de la procédure, sous-entendant la mauvaise volonté d'une partie au moins du consistoire lors de cet épisode (« On l'a [Le Cène] déchiré de la plus terrible manière, et nonobstant les bonnes intentions que plusieurs d'entre vous avoient pour lui, on a trouvé les moiens de faire traîner trois mois entiers dans vostre consistoire le jugement d'une affaire qui pouvoit estre facilement éclaircie et terminée en moins des trois jours. » *ibid.*, f. 239).

⁶ *Nouveau Dictionnaire Pajon*, p. 12, n. H.

il mentionne la réunion secrète de juillet 1677 qui a servi à planifier cette répression¹. La table des matières de la lettre donne un aperçu de la démonstration, structurée en trois parties². La première, théologico-pastorale, examine l'innovation doctrinale visant à contrer sa doctrine et qui tient en quelques mots, qu'il rappelle à de nombreuses reprises dans sa lettre : « cette opération du Saint Esprit *distincte de l'efficace de la parole et de tout autre moyen* »³, formule déjà croisée dans plusieurs actes des synodes provinciaux et conseils académiques anti-pajonistes entre 1677 et 1678. Pajon en souligne les risques puisqu'elle permet de soutenir l'enthousiasme, écueil qu'il dénonce en faisant exclusivement référence à Jean Mestrezat⁴, à dessein puisque ce dernier fut pasteur de Charenton. Dans la deuxième étape de sa missive, il développe un véritable cours de droit de l'Église réformée du royaume de France en montrant comment l'imposition de cette formule à partir de 1677 constitue pour ainsi dire un acte anticonstitutionnel : du point de vue de la Discipline, puis sous l'angle de la jurisprudence synodale (depuis le synode de Paris de 1565 jusqu'à celui d'Alençon en passant par celui de Dordrecht), Pajon examine les diverses entorses qui ont été nécessaires pour imposer cette innovation orthodoxe. Parmi elles, une retient l'attention :

On exécute cela dans quelques Académies avec une rigueur qui n'a point d'exemples, puisqu'on y refuse des témoignages, et mesme la liberté d'y faire les fonctions d'étudiant à ceux qui ne veulent pas souscrire à cette nouvelle décision, quoiqu'ils offrent de signer la Confession de foy, nostre liturgie, nostre Catechisme, et tous les arrestez de nos synodes nationaux. A-on jamais entrepris rien de semblable, on a souvent ordonné la signature des formulaires qu'on avoit dressez.⁵

¹ « Pour vous le faire entendre, je suis obligé de vous découvrir, qu'au préjudice de la paix qu'on s'étoit promise un an auparavant, il se fit dans Paris le 6e. jour de juillet 1677. une assemblée de sept ministres de plusieurs provinces, qui complotèrent entr'eux de faire faire chacun dans sa province les décisions dont j'ai parlé, et qui résolurent aussi que si ces décisions qu'ils appelloient les voyes de la douceur, ne suffisoient pas pour réduire les autres théologiens à leur sentiment, on serviroit contr'eux des autre voyes, c'est-à-dire qu'on leur osteroit la robe, et qu'on les priveroit de leurs emplois. Messieurs nos pasteurs vous peuvent instruire de la vérité de ce que je vous dis, sans qu'il soit besoin que je vous en allègue les preuves que j'ay en main. » (2 février 1684, Claude Pajon au consistoire de Charenton, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 247-248).

² « Sect. I. Qu'on a banni la paix du milieu de nous pour un sujet très léger.

Sect. II. Que la distinction que la nouvelle décision établit entre l'action du Saint Esprit, et l'action de sa parole ne sert de rien pour la gloire de Dieu, et qu'elle lui est contraire.

Sect. III. Que la doctrine de la nouvelle décision est moins propre à convaincre et à convertir les pécheurs qu'à les endurcir.

Sect. IV. Que la nouvelle décision favorise l'accusation qu'on nous fait d'un esprit particulier.

Sect. V. Que la nouvelle décision favorise les révélations immédiates, ou les impulsions aveugles.

Second point

Sect. VI. Qu'on a banni la paix par les plus grandes irrégularitez, et que la nouvelle décision a esté faite contre toutes sortes de règles.

Sect. VII. Digression, que la nouvelle décision n'est point conforme au Synode de Dordrecht.

Sect. VIII. Suite, du violement du Synode National d'Alençon.

Conclusion par les motifs de paix et de conscience. » (*ibid.*, f. 260).

³ Ici f. 245. Souligné par Pajon.

⁴ Un paragraphe suffit à résumer la longue démonstration mestrezatienne de Pajon : « Je le prouve démonstrativement parce que si cette opération intérieure et secrète qu'on veut distinguer de celle de la parole présente intérieurement et immédiatement à nostre âme quelque raison pour la mouvoir, c'est une révélation immédiate, et si elle n'en présente point, ce ne peut estre qu'une impulsion aveugle, et que ce que Monsieur Mestrezat a appelé en le rejettant *un enthousiasme et un mouvement sans connoissance et sans raison*, semblable à celui dont les pierres et les troncs sont meus » (2 février 1684, Claude Pajon au consistoire de Charenton, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 247, souligné par Pajon).

⁵ *Ibid.*, f. 248.

Il dénonce la mésaventure de son neveu à l'Académie en 1683, qui dut faire face au conseil académique exigeant sa signature de la condamnation du pajonisme, et confirme même certains détails de l'épisode raconté après sa conversion par Papin. Enfin, dans un troisième temps, il s'attarde sur les synodes de Dordrecht et d'Alençon, pour montrer d'une part que le premier ne pose pas la distinction introduite par la nouvelle formule qu'il a critiquée dans sa première partie et que le second s'est opposé à l'usage de nouvelles formules pour fixer les questions théologiques¹. Comme le souligne Albert Gootjes, Pajon termine de manière significative cette troisième partie par un paragraphe où il se réclame uniquement de Cameron et de Testard² et conclut sa plaidoirie *pro domo* par ces mots : « Ce qui prouve encore qu'en ce temps-là le sentiment public de nos églises n'étoit pas celui de la nouvelle décision »³. Il explique ainsi qu'un véritable processus aboutit à la fixation d'une nouvelle orthodoxie : si elle confirme l'analyse d'Éric Rebillard, cette phrase doit être justement interprétée : Pajon agit là en tant qu'acteur de la controverse et son analyse vise bien sûr à remettre en cause la démarche de la partie adverse. Même s'il achève sa lettre par un appel à la charité et à la paix⁴, au détour duquel il souligne, en cas de non résolution de cette crise, les risques d'aggravation de la situation interne du protestantisme français⁵, Pajon écrit avec cette missive une charge sans précédent : au-delà du débat théologique – qu'il entretient avec Jean Claude après son départ de Saumur – il dénonce l'outrage du droit de la communauté huguenote et la mise sous tutelle de l'Église réformée par le pasteur de Charenton et son réseau. Par cette lettre, son implication dans l'affaire Le Cène est totale.

Les Papiers de jeunesse du neveu du pasteur d'Orléans prennent la suite et permettent de prolonger notre connaissance de l'affaire tout en éclairant certains épisodes précédents. Le 4 avril 1684, Papin termine sa lettre à Le Clerc par ces mots :

Sur la Grace imméd[iate] il [Pajon] a une affaire qui ira je croy au synode, à l'occasion d'un M. Le Cène ministre qui a servi par prêt un an à Paris, qui ensuite a été demandé par l'Église d'Orléans, et q[ue] la même Église rejette aprésent, parce qu'elle a appris qu'il étoit pajoniste, quoi que M. Paj[on] et luy ne se fussent jamais ni vu ni écrit.⁶

Ces quelques lignes apportent plusieurs informations qui permettent de préciser des points importants du déroulé de l'affaire. D'abord, Papin ne connaît de Le Cène que ce que son oncle lui en a rapporté. Ensuite, le pasteur d'Orléans ne compte pas le Caennais dans son réseau et

¹ *Ibid.*, f. 253-257.

² « Cela se confirme par une nouvelle remarque. C'est que les ouvrages de feu Monsieur Cameron ont été imprimez avec l'approbation, et par l'ordre du synode national de Castres, et cependant il est facile de justifier que Monsieur Cameron étoit dans le sentiment où sont aujourd'huy les opposans à la nouvelle décision, et qu'il les a semez presque partout dans ses ouvrages. C'est de lui que feu Monsieur Testard qui avoit été son disciple avoit pris les siens. » (*ibid.*, f. 257 et note de travail d'A. Gootjes).

³ *Id.*

⁴ « Il ne me reste plus, Messieurs, que de vous conjurer par les entrailles de la miséricorde de Dieu d'avoir pitié de nos maux, et de travailler puissamment pour la paix de Jérusalem, en travaillant à faire revoquer la nouvelle décision, qui nous trouble et qui fait aujourd'hui tant de désordre qui est parmi nous, vous en voyez les raisons et les motifs, vous en connoissez la nécessité. Qu'il ne soit pas dit, que nous nous soions perdus pour une question d'écolle ! Qu'il ne soit pas dit, qu'une compagnie aussi grave que la vostre, sur laquelle toutes nos églises ont les yeux, et qui doit donner à toutes les autres l'exemple de la sagesse et de la modération que l'Évangile nous ordonne, ait été la première à allumer au milieu de nous le flambeau de la division ! » (*ibid.*, f. 257).

⁵ « Aurez-vous quelqu'avantage de faire connoistre dans des synodes en présence d'un commissaire catholique qui en informera la cour, qu'il y a parmi nous des dissentiments, et à faire croire que nous ne sommes pas exempts de passion et de jalousie ? » (*id.*).

⁶ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 158.

l'impression donnée par la lettre au consistoire est confirmée : Pajon prend la défense d'un collègue dont il ignore beaucoup de choses¹. La preuve de ce relatif anonymat de Le Cène dans le clan pajoniste à cette date est fournie par Papin lui-même dans cette même lettre du 4 avril. En effet, le 10 mars 1684, Le Clerc répond à la première lettre de Papin et note, entre autres choses :

Vous verrez dans peu de temps deux petits traitez françois de la Prédestination et de la puissance de l'homme à obéir à Dieu. C'est un habile homme qui les a composéz, et qui dit avec une grande netteté bien des choses qui n'avoient point encore paru en françois.²

Il désigne un livre qui paraît anonymement à la fin du printemps 1684³ intitulé *De l'état de l'homme après le péché et sa prédestination au salut, où l'on examine les sentimens communs et où l'on explique ce que l'Écriture nous en dit*, dû à Charles Le Cène. La réponse du 4 avril atteste que l'anonymat de ce dernier a été préservé puisque Papin n'établit aucun lien entre ce « M. Le Cène » qu'il évoque auprès de Le Clerc et le livre dont ce dernier lui a parlé⁴. Il est dès lors possible de déduire que le soupçon de pajonisme qui pèse sur Le Cène ne prend pas appui sur ces textes qui s'apprêtent à sortir des presses. Revenons au passage du 4 avril où Papin évoque l'affaire : l'élément le plus étrange que nous ne sommes pas parvenus à expliquer est l'indication relative à l'Église d'Orléans, qui après l'avoir appelé, aurait refusé la venue de Le Cène à cause de son pajonisme. Même si cela est possible, il nous semble improbable que Papin ait écrit « pajonisme » en lieu et place d'« arminianisme » ou « socinianisme », termes dont Le Cène subit également l'accusation. Le lapsus écarté, cette phrase signifierait qu'au sein de son propre consistoire, Pajon connaît une opposition, situation tout à fait possible bien qu'elle ne soit attestée ni par les Papiers de jeunesse, ni par une autre source⁵. Fin avril-début mai, Jacques Lenfant révèle dans deux lettres qu'il est tenu au courant – il ne dit pas si Allix est lui-même son informateur – de l'évolution de l'affaire Le Cène à Charenton. D'abord le 24 avril, dans une lettre à Jean Le Clerc, il esquisse l'opposition des forces en présence : Claude, qu'il qualifie d'« enthousiaste », contre Pajon, « dont la théologie s'accorde mieux avec la religion et l'éthique Chrétienne »⁶. Ensuite, en mai, c'est dans une missive adressée à Papin que Lenfant précise :

On me mande de Paris que l'affaire de M. Le Cène est toujours sur le tapis et que M. Alix a pris parti aussi bien que M. Pajon en écrivant au consistoire de Charenton pour lui demander raison des violences qu'on a exercées contre celui qui devoit être son collègue. J'attends tous les jours des nouvelles de cela. Mais je prie Dieu de tout mon cœur pour la paix.⁷

Après avoir fait appel pour Le Cène, Allix suit Pajon en écrivant une lettre (dont nous ignorons tout) à son propre consistoire : cette précision permet d'attester qu'après avoir hésité

¹ Contrairement à ce qu'indique Erich Haase, Le Cène n'a jamais été étudiant de Pajon – du moins, aucune source ne l'atteste (Erich HAASE, *Einführung in die...*, op. cit., p. 166).

² 10 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 138.

³ Voir « X. *De l'état de l'homme après le péché, & de sa prédestination au salut : où l'on examine les sentimens communs & où l'on explique ce que l'Écriture sainte nous en dit*, Amsterdam, Henri Desbordes, 1684, in-12. », in *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, Henry Desbordes, juillet 1684.

⁴ Si la première lettre entre Le Clerc et Le Cène date du 20 août 1685 (voir Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 373-375), les deux hommes se connaissent très vraisemblablement dès cet épisode.

⁵ Qui ont néanmoins toutes disparu, à l'exception de celles provenant de Pajon et du clan pajoniste.

⁶ 26 avril 1684, Jacques Lenfant à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 169.

⁷ Mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « *Metafisica I* », p. 107.

à s'impliquer dans l'affaire entre octobre et novembre 1683, Allix prend fait et cause pour son collègue.

Ce que Papin ignore, c'est que l'investissement d'Allix en faveur des accusés est total et dépasse les frontières du royaume, donnant ainsi un écho international à l'affaire Le Cène. D'après la lettre de Pajon au consistoire de Charenton, ses accusateurs et ceux de Le Cène sont à l'origine de fuites autour de l'affaire : cependant, le pasteur d'Orléans n'évoque cette audience européenne que de manière sibylline¹. Ainsi, la correspondance d'Allix que nous allons analyser peut apparaître comme une contre-attaque, probablement tournée vers Jean Claude lui-même. Le 20 avril 1684, Allix écrit une longue lettre² à Henry Compton, évêque de Londres³, qui révèle l'intervention antérieure du prélat anglican, qu'une autre lettre d'Allix permet de situer avant octobre 1683, donc dans les premiers temps de l'affaire⁴. Allix commence en effet sa missive par ces mots :

Vous portez encore jusqu'à nous les soins de votre prudence pour conserver la paix au milieu de nous ou pour l'y rétablir. Les questions par lesquelles notre paix a été troublée comme on l'a appris à votre Grandeur ne sont pas d'une telle nature que l'on ne put bien se tolérer les uns les autres sans en venir à des nouvelles définitions. La prédétermination physique que tant de grands théologiens regardent comme une doctrine qui donne un juste lieu aux profanes d'accuser Dieu d'être auteur du péché, n'est pas une question si claire qu'il fallut en faire un dogme de foy et flétrir ceux qui la revoquent en doute parce qu'ils ne la peuvent concevoir.⁵

L'indétermination du pronom « on » employé par Allix empêche de certifier qu'il est lui-même à l'origine de l'information de Compton au sujet de l'affaire Le Cène. En effet, l'évêque de Londres a collaboré avec Jean Claude pour l'édition d'un volume consacré à la réunion des anglicans et des dissidents⁶ : il peut très bien avoir été renseigné par le camp anti-Le Cène⁷ et peut-être par Claude lui-même. Quoi qu'il en soit, la mention de la prédétermination physique indique qu'Allix évoque bien ici le pajonisme et l'affaire Le Cène, et d'ailleurs, dans sa correspondance, le pasteur de Charenton mentionne seulement le nom de Pajon et tait celui

¹ « Que n'a-t-on fait pour troubler cette aimable paix en déchirant de fidèles serviteurs de Dieu, et en travaillant à les faire passer pour des monstres d'erreur dedans et dehors le royaume, quoiqu'ils protestent de ne rien prescher et de ne rien enseigner qui ne soit conforme à l'Évangile de Jésus Christ et qu'ils désavouent toutes les erreurs dont on les charge pour les noircir ? » (2 février 1684, Claude Pajon au consistoire de Charenton, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 239).

² Dont nous ne connaissons qu'une copie du XIX^e siècle (B.P.F., ms 185, f. 79r.-82v.). Notons que le copiste identifie le destinataire de la lettre comme étant « l'archevêque de Canterbury », autrement dit William Sancroft. Cependant, l'adresse d'Allix est « A Monseigneur l'évêque de Londres » : le pasteur de Charenton ne peut s'être trompé dans la titulature de son correspondant, qui est donc Henry Compton et non Sancroft – la suite de cette étude de l'affaire Le Cène viendra d'ailleurs confirmer cette analyse.

³ Voir *infra*, p. 329.

⁴ Voir *infra*, p. 212, n. 1. Cette sollicitation d'un réseau anglican ne résulte pas de la présence de Gilbert Burnet chez Allix, puisque le premier n'est hébergé chez le second que dans le courant de l'année 1685 (voir *infra*, p. 327).

⁵ 20 avril 1684, Pierre Allix à Henry Compton, B.P.F., ms 185, f. 80r.-v.

⁶ Voir « Compton, Henry », *Encyclopedia Britannica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, vol. 6, p. 814 et Edward CARPENTER, *The Protestant bishop. Being the life of Henry Compton, 1632-1713, Bishop of London*, Longmans, Green, 1956, p. 329. Carpenter connaît les liens entre Compton et Claude mais ignore la sollicitation dont il a été l'objet dans le cadre de l'affaire Le Cène.

⁷ S'il n'est pas son premier informateur, Jacques Sartre – qui n'est autre que le déclencheur de l'affaire à Charenton même – est peut-être intervenu auprès Compton : en effet, il quitte le royaume pour l'Angleterre reçoit une seconde ordination (anglicane) en août 1684 des mains de l'évêque de Londres (voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 847, n. 1).

de son collègue¹. Allix poursuit justement en résumant l'opposition entre les deux tendances saumuroises modérée et radicale². Après cette présentation, son commentaire est des plus intéressants :

Mais après avoir fait le dessin des définitions nouvelles, ceux qui en ont été les auteurs croient à présent qu'il y va de leur honneur de les soutenir et à force de presser les prétendues conséquences de la doctrine qu'ils combattent, ils se portent insensiblement à noircir et à décrier ceux qui ne veulent pas acquiescer à leur sentiment. Il semble Monseigneur qu'il y a assez de divisions entre les protestans sans donner lieu a des divisions nouvelles par la nécessité ou ceux qui ne peuvent soumettre leur esprit ou leur conscience à des deffinitions nouvelles se trouvent reduit à s'y opposer.³

Comme Pajon dans la lettre au consistoire de Charenton, Allix définit bien ici un processus dans lequel l'orthodoxie crée une nouvelle norme à laquelle les novateurs – et au-delà la communauté entière – sont sommés d'acquiescer. Cette analyse n'est pas le fait d'un observateur mais de l'un des acteurs de l'affaire : *a minima*, Allix entend donc souligner que l'innovation est le fait des deux parties en présence et non d'une seule. Quoi qu'il en soit, il témoigne bien de la nécessité d'appréhender l'orthodoxie comme une dynamique. La dimension de plaidoyer de sa lettre se confirme lorsqu'il la continue par ces mots :

Mais ce qu'il y a de plus triste dans cette affaire, c'est que ceux qui ont excité nos troubles n'ont pas été contens du silence que ceux qui aimoient la paix et la vérité avoient choisi comme parti assez sage et assez chrétien, ilz font un crime de ce silence [...]. Ils donnent même lieu a quelque chose de plus triste que ces soupçons [de pélagianisme].⁴

Ici, Allix prolonge l'appel à la conciliation de Pajon formulé dans sa lettre au consistoire de Charenton deux mois plus tôt. Cette démarche apparaît comme la plus sage : il poursuit en effet en contextualisant l'affaire pour mettre en avant le risque pris par la branche modérée de l'École de Saumur alors incarnée par le consistoire de Charenton :

C'est Monseign[eu]r que ces accusations injustes venant en conséquence de définitions synodales donne lieu au magistrat qui ne nous aime pas beaucoup de perdre quand il lui plaira comme heretiques des serviteurs de Dieu qui ont toujours edifié l'Église et qui l'edifient encore de tout leur pouvoir.⁵

Comme son homologue orléanais, le pasteur charentonnais souligne le danger résultant de ces dissensions internes au calvinisme français en ces temps de répression anti-huguenote. Devant ce trouble, Allix en vient à regretter l'absence de référents au sein des Églises réformées et fait l'éloge de la structure anglicane⁶. Dans ces lignes, il est à la fois sincère et flatteur envers son prestigieux correspondant : il omet cependant de signaler la faiblesse conjoncturelle des

¹ Voir *infra*, p. 209.

² « Ce n'est pas non plus une chose si importante dans la religion de décider si Dieu pour convertir les hommes agit en eux par une action immédiate de son esprit ou si le S[ain]t Esprit [agit] si efficacement sur le cœur des hommes par le moyen des objets et de l'Évangile et par toute la conduite d'une providence particulière qu'il produise infailliblement leur conversion. » (20 avril 1684, Pierre Allix à Henry Compton, B.P.F., ms 185, f. 80v.).

³ 20 avril 1684, Pierre Allix à Henry Compton, B.P.F., ms 185, f. 80v.-81r.

⁴ *Ibid.*, f. 81r. La coupure à laquelle nous avons procédé résulte d'un oubli du copiste car un passage de ce folio n'a pas de sens (« ceux qui résistent à leur définitions ne pouvoient sans de pélagiens se réduit à ce temperament » [*sic*], *id.*).

⁵ *Ibid.*, f. 81v.

⁶ « Je suis persuadé que si nous eussions eu pour juges de nos différences des docteurs aussi esclairez que les sont ceux de l'Église anglicane et des évêques aussi sages aussi prudens aussi pieux et aussi moderez que vous les choses n'en seroient jamais venues jusqu'à des definitions que l'Église romaine ne peut reprocher quand nous lui objecterons ses definitions temeraires et precipitées. » (*id.*).

réformés du royaume de France, dans l'impossibilité de convoquer leur synode national depuis 1659. Enfin, il achève sa lettre en révélant des informations complémentaires sur l'affaire Le Cène :

Il seroit au moins à souhaiter que Votre Grandeur ayant bien voulu nous adresser ses sages conseils et nous départir charitablement ses avis salutaires nous eussions assez de lumiere pour en profiter. Je gemis dans le fond de mon cœur de voir qu'après que l'on a eludé les avis de M. le Marquis de Ruvigny et les exhortations de M. le Mareschal de Schomberg qui avoient bien voulu apporter quelque remede à nos dissensions et apres que l'on a rejetté avec mépris toutes les demarches qui ont été faites pour procurer la paix de quoy une seule lettre de Mr Pajon à notre consistoire vous sera un temoin, on a, pour comble de mesure, rendu entierement inutiles les conseils que Votre Grandeur avoit bien voulu nous donner [...].¹

Ainsi, le député général des Églises réformées et le maréchal de Schomberg ont été sollicités par le camp pajoniste afin d'intercéder en faveur d'une conciliation : dans la situation précaire des calvinistes français, ils sont *de facto* les seules figures d'autorité, tant au sein de la communauté huguenote que vis-à-vis du pouvoir royal². D'après Allix, leurs interventions furent vaines, tout comme celle de Henry Compton, dont nous ignorons d'ailleurs si la sollicitation a été décidée par le clan pajoniste ou s'il s'agit d'une démarche individuelle de la part d'Allix.

En juillet 1684, Louis Tronchin écrit à Jean Claude : il évoque les « divisions [...] qui éclatent en vostre église au sujet des sentimens qu'on attribue à M. Pajon »³ et appelle à la modération. Les Papiers de jeunesse permettent de découvrir l'évolution de la situation au milieu de l'été. Le 10 août 1684, Papin reprend le fil de l'histoire pour Le Clerc et apporte des détails notables :

C'est à mon grand regret, Monsieur, que j'ay laissé passer trois mois entiers sans répondre à votre dernière que je reçeus le 6e may, mais comme vous prenez part en ce qui touche Mr Le Cène, je voulois vous apprendre de quelle manière son affaire auroit été terminé dans notre synode de Berry qui devoit se tenir au mois de may. Du mois de may il fut remis au mois de juillet. Dans le mois de juillet l'Église qui pensoit le demander fut interdite pour six mois. En même temps j'appris que quelques lettres que Mr Paj[on] avoit écrites au consistoire de Char[enton] sur cette affaire, faisoient quelqu'impression sur les Esprits et que l'on commençoit à chercher des moyens d'accommodement.⁴

Finalement, l'implication du pasteur d'Orléans semble porter ses fruits, Papin révélant par la même occasion que son oncle a écrit à plusieurs reprises au consistoire de Charenton. Il poursuit son récit et indique qu'une réunion de conciliation entre les deux parties a eu lieu, engageant des acteurs déjà identifiés :

L'on a donné rendez-vous à Mr Paj[on] à 4 lieues de Paris, qu'il s'y ait trouvé avec quelques anciens de son Consistoire, et de Paris, Mrs de Ruvigny, Allix et de La Bastide, chargez de pouvoir d'agir pour la paix comme ils le jugeroient à propos.⁵

¹ *Ibid.*, f. 82r.

² Matthew GLOZIER, *Marshal Schomberg 1615-1690 « the Ablest Soldier of His Age » : International Soldiering and the Formation of State Armies in Seventeenth-century Europe*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2005, p. 106-107.

³ 22 juillet 1684, Louis Tronchin à Jean Claude, cité in Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 458.

⁴ 10-19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 191.

⁵ *Id.*

Pajon s'est donc déplacé en personne pour régler le différend dans lequel il n'est à l'origine pas même impliqué puisqu'il s'agit d'une affaire interne à la communauté charentonnaise. Son neveu révèle les décisions prises durant cette réunion :

Ils ont effectivement fait un accommodement dont les clauses sont que l'affaire de M. Le C[ène] sera terminée aussi tôt (c'est ainsi que l'on me parle, i.e. p.d. qu'on luy donneroit un témoignage pur et simple comme il le demandoit) et qu'on le feroit prêcher à Charenton afin que tout le monde sache qu'on le juge toujours digne de la chaire. De plus, qu'on oubliera tout le passé, qu'on se supportera, qu'on vivra en bonne amitié réciproquement qu'on ne parlera plus ni de Grâce immédiate ni d'opinion de Gr[âce], immédiate, qu'on remettra à approfondir la question à un syn[ode] national. Monsieur de Ru[vigny] luy même a dit cela à Paris à Mr Testard, ministre, et beau-frère de Mr Pa[jon] et luy a donné charge de le faire savoir à tout le monde. On me dit pourtant que l'acte de cet accommodement n'étoit pas encore signé alors, mais je ne doute qu'il ne le soit aprésent, puis que Mr de Ru[vigny] y est intéressé comme arbitre.¹

L'appel à la conciliation semble porter ses fruits : nul doute que l'aggravation de la situation des calvinistes depuis l'éclatement de l'affaire a dû peser dans cette décision. Cependant, il paraît peu probable que les membres de cette réunion aient conçu comme plausible la réunion d'un synode national. Toutefois, la solution choisie est l'imposition du silence aux deux clans : finalement, la démarche est identique à celle mise en place contre Amyraut et Testard à Alençon en 1637² et encore plus à Charenton en 1644³. Sans aucun doute informé par son oncle lui-même, nous pouvons faire confiance à ce récit de Papin qui est confirmé par une lettre de Jacques Lenfant à Pierre Bayle, plus concis sur cet épisode⁴, dont on notera qu'il est ignoré de Chauffepié⁵. Ainsi, dans la République des Lettres, les informations autour de

¹ *Ibid.*, 191-192.

² « Le synode aiant entendu ces Déclarations des Sieurs Têtard et Amiraud, leur enjoignit, et à tous autres, de ne plus se servir de ces Termes de *Decreets conditionnels et Revocables*, et qu'ils devoient plutôt choisir le Mot de *Volonté* pour exprimer leur sentimens » (« Actes du synode national tenu à Alençon du 27 mai au 29 juillet », in *Tous les synodes...*, *op. cit.*, vol. II, p. 574, chap. XV, art. XXI).

³ « Des plaintes aiant été portées contre Monsieur Amiraud, pasteur et professeur en Théologie à Saumur, pour avoir violé les Canons du Synode National d'Alençon, [...] cette Assemblée [...] jugeant qu'il valloit beaucoup mieux ensevelir dans un perpetuel oubli toutes les planites qui avoient été portées par l'une et l'autre Partie ; cette Assemblée renvoia avec Honneur ledit Sr Amiraud en l'exhorant de s'acquiter courageusement et joieusement de son office de Pasteur et de Professeur en théologie » (« Actes du synode national tenu à Charenton du 26 décembre 1644 au 26 janvier 1645 », in *ibid.*, chap. X, art. VI, p. 663). Si la recherche plein texte des moteurs de recherche « Googlebooks » et « Gallica » est fiable, notons qu'il s'agit, dans les actes des synodes nationaux publié par Aymon, du seul emploi de l'adverbe « joyeusement » appliqué à l'action d'un seul personnage nommé cité. L'adverbe apparaît certes trois autres fois mais toujours avec une autre portée. D'abord en 1614 lors du synode de Tonneins, « joyeusement » figure premièrement dans une exhortation à la prière de l'*Expendiens que l'on propose pour réunir les Églises chrétiennes qui ont secoué le joug du Pape* et deuxièmement sous la plume du Duc de Rohan dans une lettre adressée au synode (*ibid.*, p. 61 et 73). Il réapparaît ensuite lors du synode d'Alençon de 1637 et plus précisément dans la « Lettre que les pasteurs et professeurs de Genève écrivirent au synode national d'Alençon, touchant la Doctrine et les Livres des Sieurs *Amiraud* et *Têtard* Ministres », également dans un passage évoquant « les actions de grâce » (*ibid.*, p. 605), donc un geste collectif comme dans l'*Expendiens*. Étant donné les importantes tensions résultant de la controverse de la grâce universelle, cet apax de l'emploi de l'adverbe « joyeusement » pour qualifier l'action d'un individu en particulier nous paraît remarquable : il ne faut pas y voir de l'ironie, mais véritablement une exhortation sincère à la sérénité, témoignant de l'espoir de l'assemblée de voir Amyraut enfin rentrer dans le rang.

⁴ « Je ne doute point que vous n'ayez oui parler quelquefois des disputes qui étoient entre M. Claude et M. Pajon touchant la grâce médiante ou immédiate. Je vous apprens, que ces Messieurs sont accordez. Le mar[quis] de Ruvigni, Allix et La Bastide ont été les arbitres de ce différent, et l'on a promis et signé la paix. De part à d'autre, il y avoit bien du mal entendu dans le fait et dans le droit. » (16 août 1684, Jacques Lenfant à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 324).

⁵ Voir les articles Allix, Le Cène et Pajon.

l'affaire Le Cène passent par Papin et Lenfant, les deux figures majeures de la seconde génération pajoniste¹.

Cependant, alors qu'entre Charenton et Orléans, l'affaire semble en passe d'être résolue, trois lettres de Pierre Allix témoignent des suites de l'affaire au plan international. Le 2 octobre 1684, il contacte un second évêque anglican, Francis Turner, occupant le siège d'Ely², qui a déjà eu des liens avec les huguenots³ et est proche de l'évêque Compton⁴. Cette lettre n'apporte pas d'informations sur le déroulement des faits à Charenton même mais atteste l'étendue des sollicitations anglicanes puisqu'Allix y révèle que deux figures majeures du camp latitudinaire, pas encore évêques à cette date⁵, Edward Stillingfleet et John Tilloston⁶, sont au courant de cette affaire. Après Henry Compton, Francis Turner est donc sollicité par Allix qui commence sa lettre par ces mots :

C'est une espece de temerité à un homme aussi peu considerable que je le suis de pretendre obtenir pour un autre une protection qu'il n'a pas lui-même meritée. Mais l'estime ou vous etes generalement d'etre egalement rempli de charité et de generosité envers ceux qui sont affligés et l'honneur que vous avez bien voulu me faire pendant votre sejour a Paris etant les justes causes qui m'ont inspiré cette hardiesse me font aussi esperer un heureux secours de votre Grandeur en faveur de M. Le Cene l'un de mes plus particuliers amis.⁷

¹ Même s'il n'écrit pas le nom de Le Cène, Lenfant évoque bien le même événement que Papin. Outre la chronologie qui indique que de toute évidence, il ne peut s'agir d'autre chose, la suite de la lettre le laisse entendre. Lenfant poursuit : « Il y a longtems qu'on m'a parlé des manuscrits sur le franc arbitre et sur la prédestinat[i]o[n]. Je n'ose vous dire sur ce papier, à qui on les attribue » (*id.*). Ces textes sont très vraisemblablement ceux qui composent la première partie des *Entretiens sur diverses matières de théologie*, due à Le Cène, Le Clerc en ayant composé la seconde (voir Maria-Cristina PITASSI, *Entre croire et...*, *op. cit.*, p. 3 et 107).

² Sur Turner, voir *infra*, p. 333.

³ En 1667, Méric Casaubon, exilé outre-Manche avec son père Isaac depuis 1610, lui dédie un traité intitulé *On learning* (voir Michael HEYD, « *Be Sober and...*, *op. cit.*, p. 114-115, n. 118).

⁴ Dans sa clientèle, Compton compte en effet Thomas Turner, le frère de l'évêque d'Ely, qui fut notamment son chapelain (James BENTHAM, *The history and antiquities of the conventual & cathedral church of Ely : from the foundation of the monastery, A.D. 673, to the year 1771*, Norwich, Stevenson, Matchett, and Stevenson, 1812, vol. 1, p. 262-263). Ce Thomas Turner fut ponctuellement précepteur de John Evelyn (paysagiste, mémorialiste et membre fondateur de la Royal Society), qui note dans son journal, à la date du 20 décembre 1685 : « Le Dr [Thomas] Turner [...] a prêché à Withehall sur Marc (VIII, 38), au sujet de la soumission des chrétiens à leurs persécuteurs, un sermon dans lequel certains passages étaient assez imprudents étant donné notre époque et la rage de l'inhumain tyran Français contre les pauvres protestants » (John EVELYN, *The Diary of John Evelyn*, éd. par Austin DOBSON, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, vol. III, p. 195 (nous traduisons), Evelyn précisant lui-même à cette date la fonction de précepteur de Turner). Remarquons enfin que John Marshall, dont l'une des thèses est l'identification des liens entre le groupe de huguenots penseurs de la tolérance, exilés et liés à John Locke, ignore tout de cet épisode : il est pourtant crucial pour montrer les liens antérieurs à la révocation de certains membres de ce groupe avec l'épiscopat anglican et ouvrir ainsi la perspective au-delà de l'attraction lockienne (voir John MARSHALL, *John Locke, toleration...*, *op. cit.*, p. les apparitions d'Allix : p. 57, 88, 183, 486, 534, 564, 627, 633, 637).

⁵ Voir Michel GRANDJEAN, « Latitudinarisme », *in E.P.*, p. 751.

⁶ « Si votre grandeur veut bien écouter Messieurs Stillingfleet et Tilloston ils lui rendront bon conte de toute cette affaire en ayant été instruits par des personnes qui ont pris soin icy de les éclaircir » (2 octobre 1684, Pierre Allix à Francis Turner, Bodleian Library, Rawlinson Manuscripts, 93f. 308r.). Sur les quatre individus cités, un seul reste non identifié, un certain Preston : « M. le Marquis de Ruvigny le Père qui est assez connue de votre Grandeur et qui a fait tout ce qu'il a pu pour avaler le coup de cette vexation peut rendre un témoignage authentique de ce que je vous dis et je puis certifier a votre grandeur que Mylord Preston ne pourra que la confirmer » (*ibid.*, f. 307v.)

⁷ 2 octobre 1684, Pierre Allix à Francis Turner, Bodleian Library, Rawlinson Manuscripts, 93, f. 307. Albert Gootjes a découvert cette importante lettre inédite et nous tenons à le remercier de nous l'avoir communiqué.

Ainsi, les deux correspondants se sont rencontrés lors du séjour de l'Anglais à Paris¹. Allix espère obtenir la protection de l'évêque anglican pour celui qui est en passe de devenir son ancien collègue : bien qu'il ne l'écrive pas noir sur blanc, Le Cène semble donc envisager de s'exiler outre-Manche. Le pasteur de Charenton évoque d'ailleurs l'implication antérieure de Compton dans cet épisode². Cette démarche exprime la volonté d'en appeler à une figure supérieure capable de faire fléchir Jean Claude et ses partisans. S'il n'a pas été conçu comme tel, ce réflexe du recours à la figure d'autorité³ s'avère contradictoire avec la philosophie du camp pajoniste, dont nous verrons bientôt Papin formuler la théorie. Quoi qu'il en soit, cette lettre est importante. Compton a été informé de l'affaire Le Cène « il y a plus d'un an » selon Allix, soit presque dès le début des tensions au sein du consistoire de Charenton, ce que pouvait laisser deviner la lettre du 4 avril qui lui est adressée. Surtout, cet appel à Francis Turner – sur lequel nous reviendrons en conclusion – et à d'autres prélats anglicans lors de l'affaire Le Cène constitue un précédent pour la suite du parcours de Papin.

À la fin de l'année 1684, Allix écrit par deux fois à Louis Tronchin, précisément autour de l'affaire Le Cène. Sa première lettre montre que la question de l'évaluation dogmatique se cristallise autour de la vague de condamnation du pajonisme de 1677 :

Vous avez vu les actes des synodes de 1677 qui ont fait eclatter ce qui demeuroit auparavant dans la conversation ou dans le cabinet. Comme on s'est servi de ces actes qui etablissent le concours immediat et la grace immediate pour refuser des temoignages a divers etudians et ensuite pour vexer M. Le Cene nous avons cru devoir nous y opposer.⁴

L'évocation d'échec de plusieurs étudiants résultant de la digue anti-pajoniste cache très probablement Papin lui-même : même si, en dehors de ces deux lettres de la fin 1684, les indices de liens entre Pajon et Allix sont rares, l'hypothèse est plus que plausible. Plus loin dans sa lettre, le pasteur de Charenton souligne que celui d'Orléans se réclame de Cameron et Testard et conclut que les « hypotheses [de Pajon] sont aussi contraires à celles [des] Arminiens que les sentimens commun de nos Theologiens »⁵, dénonçant ainsi la rhétorique de l'hérésie employée par les adversaires des Saumurois radicaux. Enfin, cette missive révèle que certains anti-pajonistes ont sollicité des Genevois :

Je ne doute pas que l'on ait repandu des fuites contraires a l'estime de Mr Pajon et je voy bien par cella que vous m'ecrivez qu'ils ont été jusques à vous. Mais je suis persuadé que de vous même vous aurez déjà reconnu qu'on lui fait tort.⁶

¹ Dont nous n'avons malheureusement pas pu déterminer la date précise : parmi la bibliographie, Orentin Douen aurait pu nous renseigner mais il ne connaît pas Turner.

² « Mylord Eveque de Londres a été instruit il y a plus d'un an de nos differens et jugeant qu'ils etoient de telle nature qu'on les devoit assoupir a l'amiable comme nous le souhaittions ardemment il vouloit bien se donner la peine d'en écrire a ceux qu'on lui avoit marquez etre les auteurs de l'oppression qu'on a fait a M. Le Cene, nous esperions qu'une si considérable intervention appaiseroit la chaleur et l'emportement que l'on temoignoit dans ces affaires. Mais nous avons eu le deplaisir de voir eluder [les] bonnes intentions et les sages remonstrances de sa charité demeurer sans aucun effet. » (*ibid.*, f. 307v.-308r.).

³ Il ne semble pas que le camp orthodoxe de Charenton ait tenté une manœuvre comparable en se tournant vers l'Académie de Genève. Malheureusement, Donald Davis Grohman ne nous renseigne pas sur ce point, dont la thèse se termine avec l'adoption de la *Formula Consensus* (voir Donald Davis GROHMAN, *The Genevan Reactions...*, *op. cit.*).

⁴ 6 novembre 1684, Pierre Allix à Louis Tronchin, B.G.-A.T. 45, f. 150r.

⁵ *Ibid.*, f. 151r.

⁶ *Id.* On ne trouve pas de trace de l'affaire Le Cène dans les registres de la compagnie des pasteurs (Archives d'État de Genève, C. Past., R 15 (décembre 1683-janvier 1687). Nous n'avons pu consulter le volume 14 (en cours de restauration), qui comporte l'année 1683, peut-être l'affaire y apparaît-elle. Quant à Olivier Fatio, il

La lecture de la seconde lettre d'Allix témoigne que dans sa réponse, Tronchin s'est plus préoccupé des propres opinions de son correspondant que de celles de Pajon – que le professeur genevois connaît bien. Allix écrit dès le début de sa lettre : « je vous diray *ingenum* et dans le seul desir de vous satisfaire en vous marquant mon respect et mon obeissance que ceux qui m'ont soupsonné d'etre Arminien et d'avoir pour cette raison pris l'affirmative pour M. Pajon ont souffert quelque adoucissement »¹. La suite de la lettre constitue une véritable plaidoirie *pro domo*, signe de la volonté d'Allix de se disculper de toute suspicion².

Nous retrouvons finalement les Papiers de jeunesse pour connaître l'épilogue de l'affaire Le Cène. En effet, le 15 février 1685, Papin le révèle à Le Clerc :

Mr Le Cène a redemandé sa parole à l'Égl[ise] d'Orléans, et on dit qu'est passé en Anglet[erre].³

Une fois encore, Papin est bien renseigné puisque Le Cène fut autorisé à se rendre outre-Manche le 19 janvier précédent⁴. Mais si la lettre de Pierre Allix à Francis Turner révèle que cette solution est déjà envisagée quatre mois auparavant, nous ignorons si une fois sur place, Le Cène bénéficie effectivement de la protection de Turner : en tous les cas, il n'est pas réordonné prêtre de l'Église anglicane⁵. En outre, il ne reste finalement que peu de temps en Angleterre puisqu'il gagne les Provinces-Unies dès octobre 1686⁶.

La restitution de la chronologie de l'affaire Le Cène et l'identification des différents acteurs qui y furent impliqués est importante à double titre. Elle a d'abord permis de situer plusieurs protagonistes que nous retrouverons dans le parcours de Papin. Mais elle s'avère surtout être un épisode de crise de la vie des communautés huguenotes du nord de la Loire, qui illustre d'abord la fracture nette entre deux camps théologiques. Avec Le Cène, le parti qui se pose en garant de l'orthodoxie fait face, en son cœur même, à un assaut novateur. La réaction du consistoire est révélatrice : le cas qu'incarne Charles Le Cène n'a pas été prévu par Jean Claude lors de la vague de condamnation du pajonisme en 1677-1678. Il savait certes que certains pasteurs de sa génération étaient pajonistes et pouvaient même, à l'occasion, se faire remarquer à l'instar de Paul Lenfant, le père de Jacques : mais ces cas étaient rares et concentrés dans l'Orléanais, le foyer de l'innovation théologique. Les orthodoxes craignaient par-dessus tout la diffusion du pajonisme au sein des jeunes générations et tentèrent précisément de parer ce phénomène en 1677-1678⁷. Appartenant à la génération intermédiaire entre Pajon (un peu plus jeune que Claude) et Papin (de dix ans le cadet du Caennais), n'étant ni originaire ni installé en Orléanais, Charles Le Cène est un élément imprévu – sans compter

n'évoque pas l'affaire Le Cène à partir de la correspondance de Tronchin (Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*).

¹ 10 décembre 1684, Pierre Allix à Louis Tronchin, B.G.-A.T. 45, f. 148r.

² Voir Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 458-460.

³ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario* p. 294.

⁴ Fernand DE SCHIKLER, *Les Églises du Refuge en Angleterre*, Fischbacher, Paris, 1892, t. III, p. 307).

⁵ Sur ces réordinations, leur sens et les problématiques qu'elles posent, voir *infra*, p. 330-332.

⁶ Voir la lettre de Jacques Cappel (Londres) à Jean Le Clerc (Amsterdam) en date du 15 octobre 1686, dont Le Cène n'est autre que le porteur durant son voyage (Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 437-438).

⁷ François Laplanche soulignait déjà ce décalage entre les générations antérieures au sein de la branche que nous qualifions désormais de modérée de l'École de Saumur : « Samuel Bochart à pour oncle Rivet et Du Moulin, intraitables adversaires d'Amyraut [...]. Jacques Basnage est le petit-fils de Benjamin Basnage qui chercha à faire condamner Amyraut au synode d'Alençon [...], et de Jean-Maximilien de Langle à son fils Samuel, la modification des positions est sensible aussi » (François LAPLANCHE, « Tradition et modernité... », art. cit., p. 473).

qu'il était plus novateur encore que Pajon dès sa période charentonnaise¹. Certes, Jean Claude comptait Pierre Allix parmi ses collègues : avant le déclenchement de l'affaire, les indices d'un conflit ouvert entre les deux hommes sont inexistantes. Le Cène est l'élément qui met en branle une série de péripéties à l'étendue insoupçonnée jusqu'à présent : Pajon intervient dans une affaire interne au consistoire de Charenton et Allix sollicite un important réseau outre-Manche. Même si l'intervention du pasteur d'Orléans semble porter ses fruits, le contexte de la révocation a de toute évidence conduit chacun des protagonistes vers la solution pacifique pour ne pas envenimer une situation déjà tragique. Enfin, cet épisode révèle les limites de « l'axe Paris/Saumur » ainsi que l'a défini François Laplanche et dont l'existence est assurée selon lui par une théologie partagée par les représentants de ces deux pôles². L'affaire Le Cène témoigne du dépérissement de cet axe puisqu'aucun représentant saumurois n'intervient au cours de l'épisode (même si l'Académie n'a plus son rayonnement d'antan à cette date, on notera l'absence de Jacques Cappel dans cet épisode) et de l'autre, elle prouve que les Saumurois radicaux – qui, Blésois ou Orléanais, ne se rattachent pas géographiquement à cet axe – n'en sont pas considérés comme membres.

La vague de condamnations du pajonisme au tournant des années 1677-1678³ atteste l'audience rencontrée par les théories de l'oncle de Papin : si le risque pajoniste s'était éteint avec la démission du professeur en 1667, Jean Claude n'aurait pas estimé nécessaire d'organiser un tel assaut dix ans plus tard. Élisabeth Labrousse le suggérait en soulignant que le succès de la doctrine de Pajon « auprès de beaucoup de jeunes ministres montre qu'elle répondait à des besoins spirituels de l'époque »⁴. Une lettre de la période bordelaise en témoigne. Répondant à une information que Papin lui a de toute évidence transmise dans une missive précédente et perdue, Jacques Lenfant observe : « Je trouve beaucoup de lâcheté, et beaucoup d'ignorance et d'aveuglement dans le zèle de ceux qui s'opposent à la vocation de M. Roux⁵ parce qu'il est Pajoniste »⁶. Formulée en 1684, sept ans après la vague de condamnations et au moment même où se déroule l'affaire Le Cène, cette remarque atteste d'une part la vitalité du pajonisme et de l'autre le fait que l'attribution des postes – à un novice comme à un pasteur confirmé – constituait la véritable dernière étape d'examen à franchir pour les pajonistes.

Comme pour tous les réformés français, l'année 1685 fut funeste pour Papin, sa correspondance en témoigne. Malgré cette situation désespérée, le dynamisme épistolaire des membres les plus proches de Papin ne faiblit pas, bien au contraire. Il en va de même avec le dernier groupe de ce réseau, qui ne compte pas que des pajonistes en son sein. Au fil des deux

¹ Voir son premier ouvrage précédemment évoqué *De l'état de l'homme après le péché et de sa prédestination au salut*.

² François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 1-8.

³ Voir *supra*, p. 70-75.

⁴ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. De...*, *op. cit.*, p. 156-157.

⁵ L'identification de ce « Monsieur Roux » est délicate. Une autre apparition d'un certain « Mr Rou de Blois » dans la correspondance avec Le Clerc pourrait nous aiguiller vers un Blésois (2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 399). Si les deux Rou(x) mentionnés ne font qu'un, il faut dès lors exclure Henri Roux, qui fut pasteur de Lorges entre 1671 et 1682 (date de la destruction du temple de la ville) et s'exila aux Provinces-Unies, où il exerça comme pasteur, d'abord à Voorbourg puis à Delft (Paul DE FÉLICE, *La Réforme en...*, *op. cit.*, p. XLVII). À Blois même, dans les registres de mariage de la communauté réformée, apparaissent bien deux « Rou » (11 septembre 1664 et 10 décembre 1656) mais l'un est fauconnier et la profession du second n'est pas indiquée (A.D. Loir-et-Cher, I8).

⁶ Mai 1684, Jacques Lenfant à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica 1 », p. 106-107.

années précédant la révocation, Papin est même celui qui devient le représentant majeur de cette tendance théologique au sein de son réseau.

4. Écrire et publier ou le devenir-théologien d'Isaac Papin

a. La correspondance « banc-d'essai »¹ et les échanges de manuscrits

Plusieurs lettres révèlent le travail d'écriture de Papin durant ses années de préceptorat. Le précepteur mûrit en effet ses premiers traités théologiques, dont certains sont des ouvrages de controverse. Il écrit également en fonction de l'actualité, à l'image de l'*Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux* dont nous avons déjà parlé. Sa correspondance témoigne de cette écriture, qui est un fait nouveau puisqu'on ne trouve aucune trace de textes dans les lettres des périodes orléanaises et saumuroise, même s'il s'est vraisemblablement exercé dans ce domaine. Cette activité est décelable par la mention de différents manuscrits mais aussi, pour certains textes, de leur construction et de leur diffusion au fil même des lettres.

Le 27 juin 1684, Pierre Le Jeune est le premier à évoquer un manuscrit de Papin, sans en donner le titre mais en en révélant le contenu global :

J'avoue qu'afin, que par quelque petit avis il vous paru que je l'avois lu exactement, je le lus une seconde fois en critique après l'avoir lu dans le dessein de m'instruire [...] J'avouai comme malgré moi, que vous portiez à M. Jurieu des coups qu'il ne pouvoit parer, et que vous l'envelopiez dans des contradictions évidentes, et le fruit de ma lecture fut que je renonçai pour jamais à son système, vous démontrez en effet tres solidement et d'une manière à ne plus rien désirer pour être convaincu, *que la volonté suit l'entendement dans ses mouvemens et dans sa détermination vers les objets qui lui sont propres.*²

Le 16 juillet suivant, Jacques Cappel mentionne également un manuscrit de Papin :

J'ai lu deux fois avec attention et un singulier plaisir votre traité des habitudes infuses.³

Étant donné la proximité géographique de Le Jeune et Cappel à cette date, il est évident que les deux hommes ont lu le même texte. Puis, le 4 novembre de la même année, c'est au tour d'Auguste Testard d'évoquer un manuscrit de Papin :

Je n'ay pas tout a fait enfoui les grandes richesses que vous m'avez confiées ; elles sont en effet si grandes de tant de manière et en si grand nombre que je peux dire sans vous flater que vous avés fait une prodigalité capable d'enrichir un nombre incroyable de diseteux, et mesme de ceux qui se croyent les plus riches ; comme je ne doute point que Mr. Ju[r]ieu ne soit de ceux là, je suis seur que s'il vouloit un peu prendre la peine de recevoir ce que vous avés répondu a son occasion il augmenteroit de beaucoup son thresor ou plustost [...] il ne seroit pas malheureux de troquer du verre contre tant de diamants.⁴

Après cet éloge, le médecin résume sa lecture, confirmant ainsi qu'il a lu le même manuscrit que Le Jeune et Cappel :

Je n'entrerai donc point dans ce detail ou je n'ay aucune remarque ou critique a faire, ni eclaircissement a demander ; je reconnois tout a fait bien l'empire de l'entendement sur la

¹ Antony MCKENNA, « La correspondance du jeune Bayle : apprentissage et banc d'essai de son écriture », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 103 (2003/2), p. 287-300.

² 27 juin 1684, Pierre Le Jeune à Isaac Papin, in *Recueil* II, p. 353.

³ 16 juillet 1684, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *ibid.*, p. 339.

⁴ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 531.

volonté et je vois bien que les immediatistes et arminiens ne raisonnent pas juste ; il est vrai que rien ne l'est tant que cet excellent traité des habitudes infuses.¹

Ainsi, dès le milieu de l'année 1684, Papin a terminé un texte qui circule dans son réseau et qui n'est autre que l'un des deux traités qui composent les *Essais de théologie sur la providence et la grâce* qui paraissent en 1687, sous une fausse adresse, chez Reinier Leers : il s'agit du second traité intitulé *Critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses, autrement appelées la grâce immédiate*². Les détails donnés par les trois correspondants au sujet du manuscrit permettent de s'assurer qu'il ne fait qu'un avec ce texte publié en 1687. Les lettres de Le Jeune et Testard – l'un proposant, l'autre médecin – résument la problématique générale : une défense de l'intellectualisme pour déconstruire la grâce immédiate soutenue par Jurieu. Plusieurs chapitres de la *Critique de la doctrine...* sont consacrés à cette démonstration : le V de la section II (« Conclusion de cette section, avec quelques nouvelles réflexions sur l'ordre qui est entre l'entendement et la volonté »³), le I de la section III (« Réponse à l'objection que Mr. Jurieu forme contre les caracteres de divinité, sur ce que les Profanes peuvent éluder tous les argumens que l'on tire de ces caracteres »⁴). De son côté, Cappel cite un certain nombre d'articles du manuscrit de Papin. Cette structure en articles a été abandonnée par la suite puisqu'elle ne se retrouve pas dans la version imprimée de la *Critique de la doctrine*. Cependant, un sondage sur les éléments précis mentionnés par le professeur saumurois permet d'attester que la structure du texte n'a pas changé entre le manuscrit et le livre. Cappel mentionne cinq articles dans le désordre, parmi lesquels nous avons retenu les numéros 2 et 143 (les deux extrêmes cités). Il remarque : « Dans l'article II. vous semblez croire qu'il peut y avoir quelque espace vuide sans aucun corps ; ce que je ne crois pas, ni les Carthésiens ». Or, au milieu du premier chapitre de la section I, figurent ces lignes :

Le peripateticien le plus entêté de l'horreur que la nature a pour le vuide, confesserait qu'on l'a surpris, quand on l'a prevenu de ce faux principe, s'il avoit vu toutes les experiences que l'on fait avec la machine pneumatique, et si on l'avoit fait réfléchir dessus.⁵

Cappel fait référence à ce passage où Papin évoque, sans être clair, la question du vide, ce qui explique la précaution du professeur qui écrit « vous semblez croire ». Quant au second article retenu, Cappel note à son sujet : « Dans l'article 143 en réfutant M. Jurieu, qui dit que *les pauvres en esprit* dont parle notre Seigneur, *n'ont jamais médité sur les caractere de la divinité de l'Écriture* »⁶. Ce passage se retrouve effectivement à la section III, chapitre VII, qui s'intitule :

Réfutation de la dernière preuve de Mr. Jurieu. On examine qui sont les *pauvres en esprit*. On prouve que Jésus-Christ n'entend pas par là, ceux qui ont peu de connoissance des verités salutaires. On fait voir l'importance de cette connoissance : on insiste sur l'obligation où nous sommes de l'acquérir : on blâme la negligence de ce qui regne parmi nous a cet égard ; et l'on censure une proposition de Mr Jurieu qui favorise cette negligence.⁷

Preuve est ainsi faite que ce texte est bien le second des futurs *Essais de théologie*.

¹ *Id.*

² Voir *E.T.*, page de faux titre non paginée, après la p. 201

³ *Ibid.*, p. 305-310.

⁴ *Ibid.*, p. 311-315.

⁵ *Ibid.*, p. 241-242.

⁶ 16 juillet 1684, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil* II, p. 340.

⁷ *E.T.*, p. 343 (le chapitre court jusqu'à la page 361).

Alors que la correspondance passive de Papin permet seulement de constater l'achèvement et la réception du *Traité des habitudes infuses*, un second manuscrit se découvre au fil des lettres actives des années 1684-1685. Il s'agit de celui qui paraît quelques temps avant les *Essais de théologie...* sous le titre *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*. La lecture croisée du petit livre et des Papiers de jeunesse permet d'observer l'évolution de la rédaction de ce texte entre 1684 et 1685¹. Dès la première missive qu'il envoie à Le Clerc Papin lui demande un texte dont Lenfant lui a parlé :

[M. Lenfant] me parloit il y a quelques mois d'une confession de foy que vous avez présentée à Genève avant que d'en sortir, à laquelle on ne trouvoit rien à redire, sinon que vous ne vous serviez que des termes de l'Écriture. Ce seroit vous donner trop de peine de vous en demander une copie, mais je souhaiterois extrêmement en voir une de cette nature, qui ne sort point des termes de l'Écriture et qui ne contient du tout que ce qui est absolument nécessaire au salut.²

S'il se permet cette requête, c'est que Papin travaille alors lui aussi sur cette question des confessions de foi, puisqu'il affirme dans la foulée :

Il est vray que si l'on étoit d'humeur à se contenter d'une pareille confession, il semble qu'on en devoit pas chercher d'autre que le Symbole des Apôtres, mais celle-là est si simple, si commune, et si ancienne, que le chrétiens en sont aujourd'huy aussi las que les Israélites l'étoient de la manne dans le désert ; qui voudroit s'en tenir là, et ne passeroit point pour avoir tout ce qui est nécessaire pour la nourriture de l'âme.³

Ce passage trouve un écho direct dans les premières pages de *La foy réduite...* :

La simplicité et la brièveté du Symbole des Apôtres nous déplaît : ce n'est que manne et nous nous en lassons. Il nous faut quelque chose de plus. Notre esprit veut se repaître d'idées plus délicates, plus subtiles et plus recherchées.⁴

Papin fait référence à l'épisode de l'Exode qui figure au chapitre 16, la manne étant la nourriture envoyée par Dieu aux hébreux dans le désert. C'est ensuite dans la lettre du 5 août 1684 adressée à Jacques Lenfant que nous retrouvons deux importants passages de *La foy réduite...*. À son meilleur ami, Papin affirme :

Car je tiens qu'on doit toujours faire tout ce qu'on peut, sans troubler les sociétés, pour ramener les chrétiens à l'union de la charité par la simple profession des dogmes contenus dans le Symbole que nous appelons des Apôtres, par l'observation des préceptes de J.C. et par l'Espérance commune de ses promesses.⁵

Si la formulation diffère, les pages 28-29 de *La foy réduite...* soutiennent la même idée :

Il est sans doute que les commandemens que Jésus-Christ nous a fait touchant la paix et la charité, nous obligent à nous entre chercher tous continuellement, et à travailler sans cesse à réunir les uns avec les autres [...]. Donc nous n'avons droit d'exiger d'eux que de souscrire au même Texte et au même Symbole.⁶

Plus loin dans la même lettre à Lenfant, Papin écrit :

¹ Dans cette partie, nous n'analyserons pas les idées développées dans les différents extraits cités, puisque *La foy réduite...* fait l'objet d'un prochain chapitre.

² 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 126-127.

³ *Ibid.*, p. 127.

⁴ *F.R.*, p. 2-3.

⁵ 5 août 1684, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Mario SINA, « *Metafisica I* », p. 115.

⁶ *F.R.*, p. 28-29.

On s’amuse à vétiler et à disputer sur des dogmes spéculatifs et métaphysiques. On ne fait autre chose dans les Académies, le plus grand nombre des ministres ne fait que cela toute sa vie ; et on n’étudie point les fondemens de la foy : c’est pourtant de toutes les études théorétiques la seule nécessaire pour la consolation, et pour la fermeté du courage.¹

Dans *La foy réduite...*, les idées de ce paragraphe se trouvent diluées entre les pages 30 et 35. Si l’on assemble les différents extraits concordants, la proximité est évidente entre la lettre d’août 1684 et le livre de 1687 :

Autre est la théologie des thèses de Saumur, autre est celle des thèses de Sedan, autres est celle des thèses de Leyden. Les theologiens de ces différentes Académies communient les uns avec les autres, quoy que leur theologie soit differente. [...] Ils reçoivent tous ce qui seul doit passer pour Symbole de l’union fraternelle et chrétienne, sçavoir l’Écriture Sainte et le Symbole des Apôtres. [...] Pourquoi donc m’arrêtero-je à examiner les sentimens théorétiques de ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ, d’observer ses commandemens, et d’ajouter foy à ses promesses, puisque Jésus-Christ ne me l’a point commandé ?²

Le 5 août, Papin indique à Lenfant : « j’ajoute dans une autre lettre », dont il n’identifie pas le destinataire : or une autre missive des Papiers de jeunesse contient un passage identique quant au fond, mais elle date du milieu du mois de septembre suivant³. Une lettre perdue et non identifiée du mois d’août a donc également comporté des passages tirés de ou paraphrasant *La foy réduite...* en cours de rédaction. Le 5 donc, Papin fait profiter une fois encore son ami de futures pages de son traité en écrivant :

Qu’il n’y a que ceux qui évangélisent outre ce qui a été évangélisé, qui ajoutent à l’Écriture Sainte ou qui en retranchent, qui forcent les autres à en faire autant à pêne d’anathème, qui érigent leur glose en texte, qui veulent que l’on reçoive avec la même soumission que le texte même, qu’il n’y a que ceux là, di-je, qui soient hérétiques, et que ceux-là, par conséquent, que Saint Paul nous ordonne de rejeter ou de fuir, après avoir taché de les ramener à l’humilité et à la charité chrétienne ? [...] Que c’est là parfaitement le caractère de l’Église romaine, que son esprit d’orgueil opposé à l’esprit de charité, est justement l’esprit de l’antéchrist.⁴

La première partie de cet extrait figure aux pages 16-17 du livre :

Mais pourquoi feindre de ne pas voir à quel signe St. Paul et St. Jean nous les font reconnoître ? Si quelqu’un évangélise outre ce qui a été évangélisé. Si quelqu’un ajoute. Si quelqu’un ôte. Ces signes ne sont point équivoques. Celui-ci le seroit, si quelqu’un interprète mal ; puisqu’il seroit question de savoir quelle est la bonne et quelle est la mauvaise interprétation. Or qu’est-ce qu’ajouter à l’Écriture, qu’est-ce qu’ôter de l’Écriture ? Ceux qui sont coupables de ces crimes, et qui par conséquent sont hérétiques, ce ne sont pas simplement ceux qui affirment des choses dont l’Écriture ne dit rien du tout, et qui les font passer pour des articles de foy ; ou qui en nient d’autres qui se trouve expressément dans l’Écriture : ce sont aussi ceux qui érigent leur glose en texte, qui

¹ 5 août 1684, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 119-120.

² F.R., p. 30 et 35.

³ « Au reste, supposé que tout le monde fut une fois convenu de cela, que *chacun doit examiner soy-même, et ne croire que ce dont il est persuadé*, personne ne jugeroit plus son frere, ni ne mépriseroit plus son frere sur les questions spéculatives. Chacun laisseroit jouir son prochain de la même liberté qu’il se donneroit luy-même. On ne se condamneroit que sur la Pratique et sur les mœurs, on n’excommuneroit que les idolâtres et ceux qui mènent une vie scandaleuse et on ne tiendroit pour hérétique que ceux qui ajoutent à l’Écriture ou qui en retranchent... » (14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 130, les points de suspension en fin de texte sont de Papin, qui arrête à cette phrase sa minute de cette lettre).

⁴ 5 août 1684, Isaac Papin à Jacques Lenfant, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 120.

veulent que l'on reçoive leurs interprétations avec autant de respect et de soumission que le texte même.¹

Quant à la partie consacrée au catholicisme, elle figure vingt pages plus loin avec une expression identique à celle de la lettre :

Sur ce pied-là, ceux qui s'attribuent aujourd'hui le titre de catholiques sont d'abord exclus dans mon esprit du nombre des disciples de Jésus-Christ, parce que je n'en voy point de plus orgueilleux ni de plus superbe qu'eux. [...] En un mot [...] ils veulent que les consciences se soumettent aveuglément à leurs décisions. C'est là le comble de l'orgueil, et par conséquent, c'est manifestement l'esprit de l'Antéchrist.²

Au cours de l'année 1684, la lettre de Papin à Louis Scoffier en date du 14 novembre est la dernière qui nous soit parvenue où figurent des passages de *La foy réduite*... toujours en cours d'élaboration :

Tout ce que son ignorance [au « simple fidèle »] doit faire, c'est qu'elle doit l'obliger à avoir beaucoup d'humilité et de retenue en matière de décision, et de condamnation d'hérétique. [...] Elle doit encore, quand il s'agit de regarder tels et tels chrétiens, comme des hérétiques, l'empêcher d'aquiescer aux raisons et aux argumens que ses docteurs tirent contre eux [...]. Parce qu'il ne doit juger de ces chrétiens-là que par ses propres lumières. Il auroit tort de leur dire *Mes docteurs disent que vous êtes des hérétiques par telles et telles raisons, qu'ils m'assurent être bonnes. Donc je dois vous tenir pour des hérétiques*. Ce seroit attribuer l'infaillibilité à ses docteurs.³

Il défend exactement la même thèse aux pages 64-65 de *La foy réduite*... :

Il faudroit que les simples fidèles jugeassent librement de tous les différens avis, sans être obligés de déférer plus à ceux du plus grand nombre que du petit. Quand il arriveroit même que toute l'assemblée se trouveroit d'un même avis, il ne faudroit pas nous en faire remarquer les conclusions comme des décrets et des résolutions de maîtres et de supérieurs, mais simplement comme des sentimens de docteurs sujets à se tromper, comme des avis que chacun doit examiner soy-même par les lumières de l'Écriture et du bon sens, et dont on ne doit suivre que ce que l'on y trouve de conforme à l'une et à l'autre.⁴

Entre la fin 1684 et le début 1685, la rédaction de l'ouvrage se poursuit ainsi que l'atteste la première lettre à Le Clerc de l'année 1685 datant du mois de février et dans laquelle Papin continue à diffuser son travail :

J'ai fait aussi depuis peu quelques réflexions sur cette matière en méditant sur la tolérance : j'ay remarqué que le concile des Apôtres n'obligeoit pas les fidèles de la circoncision à recevoir ses avis, et que ces fidèles là ne croyaient pas que la conscience les obligéât à s'y soumettre toujours, qu'ainsi on ne portoit pas l'idée de leur infailibilité aussi loins que nous la portons aujourd'hui, et que l'Égl[ise] Romaine porte celle de la sienne propre ; quelque jour en vous les envoyant je vous prirai de m'en dire votre avis.⁵

¹ F.R., p. 16-17.

² *Ibid.*, p. 36-37.

³ 14 novembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 129.

⁴ F.R., p. 64-65. L'idée apparaissait déjà en filigrane à la page 32 : « Il en devroit être de même des confessions raisonnées, qui sont proprement des systèmes de théologie en abrégé. On devroit les lire comme les autres traités de la religion pour apprendre les sentimens des docteurs, et pour les suivre par tout où on les trouveroit raisonnables : mais on ne devroit pas les lire avec un esprit de soumission presque pareil à celui que l'on porte à la lecture de la parole de Dieu ».

⁵ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 294.

Cette réflexion sur le concile des Apôtres occupe le dernier quart de l'ouvrage publié en 1687¹. Après cette lettre à Le Clerc de février 1685, c'est encore une fois sous la plume de Jacques Cappel que nous trouvons trace d'un manuscrit de Papin. Le 12 mai 1685, le professeur à ce dernier :

Hier je donnai votre écrit de la liberté chrétienne à trois de mes amis afin qu'il fut plutôt copié. Je renverrai l'original à Mademoiselle votre sœur.²

Cette remarque tend à prouver que le manuscrit est alors achevé. Roger Zuber a avancé l'hypothèse que ce *Traité de la liberté chrétienne* et *La foy réduite...* n'étaient qu'un seul et même texte³. Deux passages du petit volume paru en 1687 le laissent en effet supposer :

[...] et que nous péchons sur ce chapitre et contre la charité et contre la liberté Chrétienne.⁴

Enfin nous trouvons qu'il est de la liberté chrétienne que chacun soit laissé absolument au jugement de Dieu seul et de sa propre conscience [...] qu'il luy soit toujours permis de prendre et de laisser ce qu'il jugera à propos, qu'il n'ait à répondre de sa foy à aucun juge qu'à Dieu et à luy-même.⁵

Ce second extrait figure à la page 62 de la version imprimée : il apparaît donc vraisemblable que Cappel a seulement eu entre les mains la première partie du futur livre, autrement dit qu'il n'a pas connu les pages consacrées au concile de Jérusalem en cours d'écriture en février 1685. Cette lettre du 12 mai, la dernière connue de l'échange entre le professeur et le précepteur, est donc cruciale puisqu'elle révèle le titre original de ce second manuscrit, détail fondamental pour notre étude du contenu du petit livre de 1687. En mai 1685, le manuscrit est donc achevé.⁶

À côté de ces deux principaux manuscrits qui constituent une partie de la future œuvre imprimée de Papin, sa correspondance bordelaise révèle plusieurs textes ou projets de textes dont nous ignorons la destinée – exception faite de l'*Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux*. Dès le mois d'août 1684 – dans la troisième lettre qu'il lui adresse – Papin écrit à Le Clerc :

J'aurois fort envie de vous envoyer quelques manuscrits. Je ne désespère pas de le faire quelque jour. Peut être vous en enverrai-je un sur le péché originel, qui part d'une bonne plume et qui, je pense, ne seroit pas indigne de la presse.⁷

S'agit-il du « petit manuscrit » perdu lors du naufrage du navire que Papin révèle le 2 octobre 1685 ? Force est de constater qu'aucun de ses textes consacré à cette question n'est parvenu jusqu'à nous. Le 15 février 1685, Papin commence la lettre qu'il envoie à Jean Le Clerc par ces mots :

¹ Voir *F.R.*, p. 75-110.

² *Ibid.*, p. 357.

³ Roger ZUBER, « Papiers », p. 110, n. 15 et Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 3

⁴ *F.R.*, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶ Chez John Marshall, cette rédaction de *La foy réduite...* à Bordeaux se transforme, une fois encore sous l'influence de sa thèse de l'attraction lockienne, en un épiphénomène lockien : il en note que le livre « a été écrit dans la maison de Pople, traducteur de la *Lettre* de Locke et publié par Bayle, une relation de Yonge » (John MARSHALL, *John Locke, tolération...*, *op. cit.*, p. 492). À cette date, Pople est certes ami de Locke mais n'a, en l'état actuel de nos connaissances, traduit qu'un seul livre, celui de Clifford. Quant à Bayle, Marshall en fait une relation de Yonge, passant sous silence le fait qu'en 1684, Papin est proche de Lenfant et de Le Clerc, deux correspondants de l'auteur des *Pensées diverses sur la comète*.

⁷ 10 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 193.

Si tôt que j'us receu votre lettre, Monsieur, je voulois me donner l'honneur de vous répondre, afin qu'il ne tint pas en moy que notre commerce ne devint plus régulier et plus fréquent, mais au lieu de le faire en peu de mots, comme j'en avois le dessein, j'ay fait insensiblement un écrit trop gros pour en charger le courrier.¹

S'il ne nous est finalement pas parvenu, ce texte est résumé par Papin dans cette lettre de février 1685 et la suite de la correspondance avec Le Clerc constitue vraisemblablement une synthèse de ce long texte perdu. Un second texte, dont la longueur est également la cause de sa perte, est écrit par Papin à Bordeaux et s'avère directement lié au contexte de la révocation. Le 24 juillet 1685, il note en effet :

Je voulois vous envoyer une lettre de consolation que j'ay écrite à une de mes sœurs sur la perte de l'Église dont son mari étoit ministre [...]²

Les interdictions du culte et les destructions de temples entraînent la production de lettres pastorales adressées par les pasteurs à leurs anciennes communautés. Si Papin n'est alors que proposant, il est néanmoins séparé de son Église d'origine depuis presque deux ans déjà. Son exil le situe donc dans une posture relativement proche de celle d'un pasteur coupé de son troupeau. Il est donc probable qu'en écrivant à sa sœur, il ait développé un argumentaire comparable à celui d'une lettre pastorale classique, où les pasteurs adoptent « un ton qui allie l'humanité et l'exigence éthique, la consolation et l'exhortation »³. Papin doit être assez satisfait de son texte pour envisager de le publier, puisqu'il poursuit ainsi sa missive :

[...] que vous auriez pu donner à Mr Desbordes, si vous l'en aviez trouvé digne, en luy défendant de me nommer, mais mon paquet seroit trop gros.⁴

Le reste de la correspondance connue ne contient aucune autre trace de cette lettre écrite par le proposant à sa sœur aînée et nous ignorons son destin : aucune plaquette parue au tournant des années 1685-1686 n'est signalée comme étant l'œuvre de Papin et nos recherches ne nous ont pas permis d'identifier sa main sous une plume anonyme⁵. Même s'il requiert l'anonymat en envisageant cette parution, il est conscient que le fait qu'il n'ait publié jusqu'à présent aucun livre constitue un élément en sa défaveur pour conserver son statut de citoyen de la République auquel il est fortement attaché. Enfin, la correspondance de Papin évoque un texte qui n'est pas de sa main mais dont il a tenté de faire aboutir la publication. En effet, Papin précise à Le Clerc le 4 avril 1684 :

M. Pajon [...] a une réponse à l'avertissement pastoral a donner au public, mais je ne sai s'il en aura enfin permission du magistrat ; il y a long-temps qu'il l'attend ; s'il m'en croyoit, il l'envoyeroit en Hollande.⁶

Or, c'est chez Henri Desbordes que paraissent les *Remarques sur l'Avertissement pastoral*⁷. Le 15 décembre 1684, Le Clerc précise à Papin que l'impression du volume est terminée depuis

¹ 19 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 289.

² 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 368.

³ Hubert BOST, « L'Apocalypse et les Psaumes dans l'arsenal des *Pastorales* de Jurieu », *in Ces Messieurs de...*, p. 178.

⁴ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in Jean LE CLERC, Epistolario*, p. 368.

⁵ Le catalogue de Desbordes indique qu'il ne semble pas avoir publié ce genre d'ouvrages, du moins jusqu'en 1688 (nous n'avons pas dressé l'inventaire exhaustif des publications de Desbordes mais avons réalisé plusieurs sondages à partir de méta-catalogues en ligne, comme le worldcat ou le ccfr).

⁶ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in Jean LE CLERC, Epistolario*, p. 158.

⁷ Claude PAJON, *Remarques sur l'Avertissement Pastoral, avec une Relation de ce qui se passa au consistoire d'Orléans assemblé à Bionne, quand il y fut signé une Lettre de l'Auteur à Messieurs du Clergé de France et une Réponse à quelques difficultez que l'on fait ordinairement aux Protestans*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1685, 190 p.

une semaine¹. Ainsi, Pajon a peut-être suivi les conseils de son neveu. Cependant, ce dernier n'est pas intervenu dans l'entreprise de cette édition comme en témoigne cet extrait de sa lettre du 15 février :

Si j'avois su plus tôt la bonne volonté et l'honnêteté qu'il [Desbordes] conserve pour les parens sa premiere femme, je croy que j'aurois présentement le nouveau livre de mon oncle, dont je n'ay encore que le manuscrit. Je suis bien aise du jugement que vous faites de cet ouvrage.²

La dernière remarque constitue un nouvel indice des discussions relatives aux récentes parutions entre Papin et Le Clerc. En outre, il nous semble intéressant de souligner que le premier ouvrage dont Papin évoque la publication avec Le Clerc n'est pas l'un des siens mais l'un de ceux de son oncle, puisque nous sommes en 1684 et que Papin propose sa lettre de consolation l'année suivante. Conjoncturelle ou volontaire, cette situation nous amène à aborder le dernier point fondamental qui, dans les Papiers de jeunesse de la période bordelaise, se joue quant au statut de Papin dans son réseau.

b. La transmission du flambeau pajoniste : de la reconnaissance de l'oncle à celle du neveu

Nombreuses sont les lettres des Papiers de jeunesse révélant l'aura de Pajon auprès des correspondants de Papin, tant parmi la famille que les amis et les citoyens de la République des Lettres. Dans sa première lettre, Jean Le Clerc en témoigne :

Si vous luy [Cappel] écrivez, je vous supplie de l'assurer de mes respects aussi bien que Mr Pajon que je fus bien fâché de ne pas trouver à Orléans ayant pris cette route là tout expres pour avoir l'honneur de le voir.³

Plusieurs missives montrent l'importance accordée aux controverses auxquelles Pajon prend part. Arrivé à Genève début avril 1683, Lenfant peut y lire une lettre de l'oncle de son ami contre Jean Claude⁴. Son jugement est sans appel :

A propos de grâce, je vous dirai que j'ai lu avec un singulier plaisir la lettre de M. P[ajon] à M. C[laude]. Je ne sai comment ce dernier se tirera d'affaire. Il ne se peut rien de plus clair, de plus véritable, et de plus pressant que les objections qui lui sont faites. Mais sa prudence supplêra au deffaut de sa théologie. Il trouvera quelques prétextes spécieux pour se tirer d'un pas si dangereux pour sa réputation.⁵

Deux ans plus tard, c'est dans la famille élargie qu'apparaît, avec Auguste Testard, le deuxième écho d'une controverse à laquelle Pajon prend, au contraire, bien soin de ne pas participer mais dans laquelle son ancien ami Pierre Jurieu tente de l'entraîner, puisqu'il l'attaque dans son *Esprit de Monsieur Arnaud*⁶. En effet, le médecin remarque :

¹ « De quelques livres que vous souhaitez d'avoir [...] celui de Mr. Pajon est achevé de la semaine passé » (18 décembre 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 277).

² 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 295.

³ 9 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 138.

⁴ Peut-être s'agit-il de la lettre de Pajon à Claude du 9 mars 1682 sur la parabole des noces, que Lenfant a pu lire chez Chouet ou Tronchin (Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, p. 199-208).

⁵ 30 avril 1682, Jacques Lenfant à Isaac Papin, B.M. Orléans, ms 1505, n° 317, f. 1v. En outre, dans ses *Considérations générales sur le livre de M. Brueys*, Lenfant note : « Mais tout ce que je pourrois dire sur ce sujet, ne seroit rien au prix de ce qu'en ont dit Monsieur Pajon dans son Examen des Préjugé [...] » (Jacques LENFANT, *Considérations générales sur...*, *op. cit.*, p. 81).

⁶ « En un mot, ils sont de cette grande cabale qui a eu ses sources près de la Rivière de Loire, et qui en a infecté tous les rivages depuis Orléans jusqu'à Angers. Le premier chef qui en a paru, est ce ministre de Saumur qui fut déposé il y a quelques années, pour avoir composé ce méchant petit livre intitulé La réunion du Christianisme.

Le procédé de Mr. J[urieu] envers vostre oncle est fort injurieux et de conséquence dans un ouvrage imprimé, je ne vous diray rien de particulier sur toutes ces affaires parceque je croy que vous en apprendrés tout le détail de la source mesme.¹

Dans les lettres passives des Papiers de jeunesse, s'observe également ce qui apparaît comme l'adoubement de Papin par les aînés de son réseau. L'extrait déjà cité de la lettre de Jacques Cappel montre comment cette reconnaissance s'opère en même temps qu'est confirmée l'autorité de Pajon :

La disposition de votre esprit, humble, soumis à la Providence, doux et charitable, me plait infiniment : j'en dis autant de la lettre que M. Pajon me fit l'honneur de m'écrire il y a deux mois.²

Quelques mois auparavant, Auguste Testard, tout en insistant sur l'héritage du jeune théologien, soulignait son éclosion lorsqu'il écrivait :

L'avis que vous donné à Mr vostre oncle sur sa Lettre au consist[oire] non sapit nepotismum sed redolet auunculitatem de sorte que je vous conseille de prendre desormais pour devise, Tandem fit surculus arbos, le corps en est un jeune laurier qui quoy que grand est pourtant auprès d'un plus viel dont il a tiré sa substance.³

La prise d'autonomie progressive de Papin vis-à-vis de la figure de son oncle est donc perçue par les membres de son réseau. Ce phénomène se confirme par les échos que ses amis donnent de leur lecture de ses premiers traités. A l'été 1684, nous avons vu le neveu de Pajon envoyer deux manuscrits à Saumur. La lettre de Le Jeune après la lecture du *Traité des habitudes infuses* – occupant plus de trois pages in-12 dans les œuvres posthumes de Papin – est un long éloge du jeune théologien :

Vous me proposez deux trêves, trêve de paresse dites vous, et trêve de louanges : j'accepte volontiers la première, mais n'êtes vous pas injuste de me proposer la seconde quand vous me fournissez de quoy y contrevenir ; je la signerai de tout mon cœur lorsque vous ne me ferez plus rien voir de votre façon ; en vérité votre discours m'a charmé [...] j'ai même cru voir que quelque haute idée que je me fusse faite de vous, celle que votre discours m'en a donné la surpassoit de quelque chose ; je me suis vu forcé à la hausser encore de quelques degrez [...]. Ce qui me surprend, c'est que vous ayez partout de la solidité, que vous triomphez partout [...]. J'avoue qu'afin, que par quelque petit avis il vous parut que je l'avois lu exactement, je le lus une seconde fois en critique après avoir l'avois lu dans le dessein de m'instruire, j'épluchai vos raisonnemens, j'en cherchai de foibles : je tâchai de trouver des réponses pour celui que vous attaquez, j'y allois je vous jure avec toute l'ardeur d'un critique emporté, et d'un orthodoxe opiniâtre. Ma peine fut inutile.⁴

Quant à Jacques Cappel, il n'est pas moins dithyrambique au sujet du même texte :

Je n'ai jamais médité un dimanche comme aujourd'hui rien qui fit sur moi une plus agréable, plus utile, et plus forte impression qu'a fait votre écrit ; où j'ai vu étendues, et confirmées admirablement tant de pensées que j'ai sans cesse [...]. Je vous aime infiniment d'avoir un tel tour d'esprit, dont l'évidence et la solidité [...]. Dieu veuille vous

Mais les principaux membres de cette cabale sont encore dans le corps. Et Dieu sçait si l'envie d'en sortir ne les prendra pas pour suivre leurs compagnons. » (Pierre JURIEU, *L'Esprit de Mr. Arnaud, tiré de la conduite et des Ecrits de luy et de ses disciples, particulièrement de l'Apologie pour les Catholiques. Ouvrage où l'on trouvera quantité d'observations et de pièces curieuses utiles à la connoissance de l'Histoire ecclésiastique du temps*, Deventer, chez les héritiers de Jean Colombinus, 1684, part. I, p. 209, cité par Mario SINA, « Metafisica II », p. 517). L'évocation d'Orléans vise bien sûr Pajon.

¹ 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 516-517.

² 12 mai 1685, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil II*, p. 357.

³ 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 518.

⁴ 27 juin 1684, Pierre Le Jeune à Isaac Papin, in *Recueil II*, p. 351-353.

conserver long-temps à son Église. Elle peut recevoir de vos lumières si nettes et si débarassées de tous préjugés, un esprit que par malheur on ne voit guères régner : c'est de raisonner fort juste, et sur les choses principales, sans se tourmenter des autres. Votre discernement si exact, peut enfin faire sentir à plusieurs, qui se croient habiles, leur foiblesse pitoyables ; et les porter à se corriger de leur entêtement ou de leur négligence.¹

Comme Le Jeune, mais avec moins d'emphase, Cappel termine sa lettre en reconnaissant la filiation intellectuelle de son ancien étudiant :

Je serois ravi d'avoir une copie de votre écrit, du moins depuis l'article 108 inclusivement jusqu'à la fin. À quelle heure vous m'enverrez une copie de ce que j'écris ici à la hâte touchant votre ouvrage. Il y paroît que vos maîtres vous ont appris à bien raisonner : toute ma famille vous considère en vérité extrêmement.²

Malheureusement, nous ignorons l'avis du père spirituel de Papin sur ce texte, qu'il a pourtant eu entre les mains. En effet, Auguste Testard évoque également le manuscrit de Papin et note :

Il est vrai que rien ne l'est tant que cet excellent traité des habitudes infuses. S'il repasse par mes mains a son retour d'Orléans je le relirai encor.³

Si le texte est parvenu jusqu'à Orléans, nul doute que Pajon en fut lecteur. Quelques mois plus tard, c'est au tour du *Traité de la liberté chrétienne* de recevoir l'approbation de Jacques Cappel :

Mais que dirai-je de votre Traité touchant la liberté chrétienne que je lus hier tout du long pour la seconde fois ? À mes amis j'en dis bien plus que je ne le ferai ici ; car c'est assez que je vous y assure que cette lecture m'a charmé, et m'a touché dans tous les endroits où je suis le plus sensible, avec quelque admiration de rencontrer par tout ce que je désirois le plus être éclairci et confirmé, Dieu veuille que votre principale occupation soit de méditer, d'écrire et d'enseigner sur les choses qui regardent la Religion car vous excellez pour cela, par une clarté, exactitude et solidité que l'on trouve en tous vos raisonnemens et en tout votre air.⁴

Papin connaît ainsi une véritable consécration. À défaut d'avoir été reçu à Saumur, la reconnaissance de sa qualité de théologien « solide » et au « discernement si exact » venant de Jacques Cappel a sans doute eu valeur d'intronisation à ses yeux.

La période bordelaise est donc celle de l'éclosion du théologien qu'est devenu Papin, la suite de l'analyse de ses lettres échangées avec Jean Le Clerc le confirmera bientôt. Le réseau épistolaire de son neveu témoigne de l'autorité et de la reconnaissance dont jouit le pasteur d'Orléans. Mais dans le même temps, la correspondance passive de Papin montre la reconnaissance dont il fait progressivement l'objet. Le hasard de la vie vient finalement transformer le statut de Papin : de fils spirituel, il devient héritier.

c. *La mort d'un oncle : deuil et héritage spirituel*

Plusieurs lettres des Papiers de jeunesse permettent de connaître les derniers mois de la vie de Pajon à Orléans. Le 15 février 1685, Papin informe Le Clerc de la dégradation de la santé de son oncle :

¹ 16 juillet 1684, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil* II, p. 339-340.

² *Ibid.*, p. 342.

³ 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 531.

⁴ 12 mai 1685, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil* II, p. 356.

Mr Pajon a depuis six mois une indisposition qui l'empêche de lire et d'écrire mais qui ne l'empêche pas de prêcher sans préparation.¹

Une lettre de la veuve de Pajon à Pierre Jurieu confirme l'information rapportée par Papin². Trois mois plus tard, une lettre de Cappel révèle même que la rumeur de la mort de Pajon commence à circuler :

J'en dis autant de la lettre que M. Pajon me fit l'honneur de m'écrire il y a environ deux mois, depuis ce tems là on m'a assuré sa mort en quelques endroits du Poitou ; mais à mon retour, j'ai appris avec beaucoup de consolation, que cet excellent Serviteur de Dieu pourra encore, moyennant sa grâce édifier son Église.³

Cependant, la faiblesse de Pajon est confirmée par son neveu, qui écrit à Jean Le Clerc le 24 juillet :

Depuis 22 ans j'ay passé près de 4 ans auprès de mon oncle qui m'a fait prendre un goût extrême au raisonnement et au bon sens pur et libre. Je me prépare à recevoir tous les jours la nouvelle de sa mort. Vous pouvez juger avec quelle douleur.⁴

Le 2 octobre, toujours dans une lettre à Le Clerc, Papin réfute une nouvelle rumeur sur le décès de son oncle, qui court également dans le milieu réformé du Refuge :

Le bruit que l'on faisoit courir dans votre pays de la mort de M. Pajon étoit faux. S'il n'est mort depuis 8 jours il est encore au monde, mais toujours fort mal, il n'y a guere d'apparence qu'il en revienne.⁵

Dans la conclusion de sa lettre, Papin peut finalement confirmer que Pajon est toujours en vie :

Je viens de recevoir une lettre de Blois où l'on ne me parle point de mon oncle. J'en conclus que son mal n'est pas augmenté.⁶

Mais finalement, la nouvelle tombe le 7 octobre comme le révèle la lettre de Papin à Le Clerc en date du 27 du même mois :

Je me donnai l'honneur de vous écrire le 4e de ce mois, Monsieur, pour vous entretenir de ce qui se passe icy [...]. Trois jours après je reçus de Blois la nouvelle de la mort de mon Oncle. Dans un autre tems ç'auroit été pour moy la plus sensibles de toutes les afflictions, mais dans l'extrémité où nous sommes et où il alloit être luy même, je bénis Dieu de ce qu'il l'avoit retiré dans sa loge au mauvais tems. Malade comme il étoit, il y avoit trois ou quatre jours qu'on luy avoit signifié de déloger d'Orléans pour s'éloigner de six lieues, et aujourd'huy il seroit banni du royaume, comme vous savez déjà, par l'édit de ce mois.⁷

¹ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 294.

² « Il ne laissa pas de prescher par méditations jusque au Carême, et de tesmoigner à son troupeau par sa passiance et par toutes les marques d'une amitié sincère et d'une charité chrétienne, qui estoit un véritable ministre de l'Évangile qui pratiquoit ce qu'il enseignoit. », Esther PAJON, *Abbrégé de ce qui est arrivé à Monsieur Pajon depuis le 6me. de novembre 1670. jusqu'au jour de sa mort*, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 5633, f. 246v. Cette notice biographique due à la veuve de Pajon (ce texte est daté de 1686) accompagne une lettre de cette dernière adressée à Jurieu, non datée, mais qui interroge celui-ci au sujet de livres « que vous faites imprimer où vous attaquez M. Pajon » (*ibid.*, f. 248r.). Selon toute vraisemblance, Esther Pajon dénonce ici le *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées*, puisque le *Traité de nature et de la grace* paraît seulement à l'automne 1687.

³ 12 mai 1685, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil II*, p. 357.

⁴ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 368.

⁵ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 398.

⁶ *Ibid.*, p. 399.

⁷ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 404.

Le neveu se console de la disparition de son oncle – issue dont il était conscient depuis l'été – devant les souffrances, spirituelles et physiques, que ce dernier aurait enduré à cause du sort réservé aux pasteurs par l'édit de Fontainebleau. Pajon n'aura pas vécu jusque-là puisqu'il décède le 27 septembre 1685 dans sa maison du Carré, dans la campagne orléanaise¹.

Mais à la tristesse de la perte d'un être cher s'ajoute, pour Papin qui est alors loin d'Orléans, la crainte de la disparition de l'œuvre du théologien. Dans la lettre du 27 octobre, il écrit en effet :

Depuis sa mort, on a confisqué sa bibliothèque, qui étoit une des plus belles qu'eussent nos ministres mais je ne crains que pour ses papiers. J'ay extrêmement de peur qu'on ne les ait pas mis à couvert, et que l'on ne s'en saisisse. Ce seroit une perte inexprimable. Tous ses écrits sont des modèles de netteté, de bon sens, et de solidité de raisonnement. J'en ai quelques uns, mais je n'ay pas copié les principaux, qui étoient de trop longue haleine pour les copier. Je m'en contentois d'en faire des extraits.²

Nous savons que deux jours avant sa mort, Pajon, ou plutôt son fils Paul puisque le pasteur agonisait dans sa maison de campagne, reçut la visite du lieutenant-général d'Orléans qui voulait procéder à la perquisition de la bibliothèque du pasteur pour l'expurger de tous les volumes interdits par la Sorbonne³. Faisant preuve d'un peu d'humanité, l'officier royal accepta de reporter sa tâche, qu'il effectua finalement après la mort du ministre. Les craintes du neveu de ce dernier étaient fondées, puisque le lieutenant général fit brûler 88 livres, sans doute ceux figurant dans l'index des ouvrages prohibés. Toujours est-il que l'héritage de Pajon n'a pas été perdu par sa famille, puisque l'abbé Goujet signale en 1735 plus de quarante titres de manuscrits du pasteur, dont il a vraisemblablement connaissance par l'un des deux fils du second lit de Pajon, devenus tous deux catholiques après la révocation⁴. Nous n'en sommes pas encore là : à quelques jours de l'édit de Fontainebleau, au sein de la théologie réformée de langue française, la mort de son oncle fait de Papin le premier représentant du pajonisme.

Ainsi, malgré des conditions matérielles difficiles, surtout dans son échange avec Jean Le Clerc, Papin développe au cours de ces années 1684-1685 un réseau épistolaire solide : polymorphe, il apparaît comme tripolaire et interconnecté. Depuis son exil bordelais, ce réseau dont le noyau est familial et amical lui permet d'abord de se tenir informé de l'actualité tragique pour sa communauté confessionnelle. Sa correspondance atteste également qu'il intègre la République des Lettres. Selon Hans Bots et Françoise Waquet, « Nicéron n'était peut-être pas très loin de la vérité en n'enregistrant dans ses *Mémoires* [...] que 732 noms »⁵. Papin y figure et l'analyse du dossier bordelais des Papiers de jeunesse confirme l'hypothèse de ce critère nicéronien suggéré par les deux spécialistes de l'institution invisible. L'appartenance de Papin à ce groupe est donc une évidence peu de temps après sa mort mais résulte alors de son implication dans la controverse pajoniste au sein du Refuge et non de sa correspondance

¹ Louis BASTIDE « L'Église réformée d'Orléans... », art. cit., p. 65. Un acte inédit du 26 septembre 1685 précise ce lieu de résidence de Pajon où il décéda, contrairement à ce qu'avance Bastide (A.D. Loiret, 2 J 2368, *Pajon, pasteur (1685)* [copies d'actes relatifs à Claude Pajon], acte du 26 septembre 1685).

² 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 404.

³ A.D. Loiret, 2 J 2368, *Pajon, pasteur (1685)* [copies d'actes relatifs à Claude Pajon], acte du 26 septembre 1685 et Louis BASTIDE « L'Église réformée d'Orléans... », art. cit., p. 66.

⁴ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 4-5. Néanmoins, les recherches d'Albert Gootjes, et les nôtres dans une moindre mesure, n'ont pas permis de retrouver la trace de cette série. Mais certains originaux et des copies sont conservés à Genève et Londres.

⁵ Hans BOTS et Françoise WAQUET, *La République des...*, op. cit., p. 117.

avec Le Clerc : celle-ci constitue néanmoins une étape nécessaire à l'investissement de ce rôle de controversiste par le neveu de Pajon. En effet, intégrer cette communauté lui permet de devenir théologien et d'assumer ce statut. En soumettant ses premiers traités théologiques aux éléments pajonistes de son réseau – et même au-delà puisque Le Clerc peut lire plusieurs extraits de *La foy réduite*... en avant-première – il espère et obtient, malgré son échec saumurois et la condition de précepteur qu'elle lui a imposé, la validation de ce nouveau rôle auquel sa formation le destinait : théologien et controversiste. Car en effet, l'échange avec Le Clerc est surtout un lieu de débat intellectuel où Papin affirme ses théories.

III. LA CORRESPONDANCE DES ANNÉES BORDELAISES : L’AFFIRMATION DU SYSTÈME PAPINIEN

La correspondance avec Le Clerc constitue un véritable laboratoire théologique comme l'a déjà montré l'analyse de l'écriture de *La foy réduite*... S'adressant à un interlocuteur qui ignore tout de lui, Papin doit en effet offrir à Le Clerc un panorama de ses idées afin d'établir une discussion au long cours qui finalement s'avère être un échec, déjà souligné par Maria-Cristina Pitassi¹. Il suffit pour comprendre l'incompatibilité entre les positions des deux correspondants de citer un extrait de la lettre de Le Clerc du 20 août 1685 : « C'est ce que tous les hommes du monde sentent, et ce qu'une infinité de philosophes ont prouvé évidemment. Il n'y a qu'à voir le P. Mallebranche [...] ou si vous en avez l'occasion Episcopius dans [...] ses réponses à Cameron »². Étant donné sa filiation théologique, nul doute que Papin aurait opéré le choix inverse et retenu la thèse de Cameron contre celle d'Episcopius. À lui seul cet extrait indique l'opposition réelle entre thèses arminiennes et saumuroises. Ainsi, cette partie n'évoquera pas le détail des répliques de Le Clerc³ mais seulement les différentes manières dont Papin élabore son système. La situation théologique respective des deux correspondants empêchait fondamentalement une entente mutuelle quant au fond du débat. Même si le cœur de cette partie sera fondé sur l'échange Papin-Le Clerc (et notamment la lettre commencée le 10 août 1684 et achevée le 19 : nous parlerons de la lettre du 19 août), étant donné la dimension intellectuelle des échanges entre les différents groupes du réseau de Papin, l'ensemble de sa correspondance des années 1684-1685 sera mobilisé pour comprendre ce qui se joue dans le laboratoire du jeune théologien.

Anne Goldgar affirme que « dans la période de transition entre le XVII^e siècle et celui des Lumières, l'élément le plus important pour les membres de la République des Lettres est leur propre conduite »⁴. Analyse excessive, les correspondances déjà connues de figures de la

¹ Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 260.

² 20 août 1685, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 383. Le Clerc renvoie Papin à l'*Examen sententiae Joannis Cameronis, De gratia Dei et libero hominis arbitrio* (voir Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 28-29).

³ Déjà analysées ponctuellement ou de manière plus approfondie par Maria-Cristina Pitassi (« L'écho des discussions... », art. cit.), Luisa Simonutti (« Jean Leclerc e... », art. cit.), Pierre Barthel, « Quelques remarques concernant... », art. cit. dans les notes), Mario Sina (dans ses notes à Jean LE CLERC, *Epistolario*, *op. cit.*), Stefano Brogi (« Foi éclairée et... », art. cit. et *Il ritorno di...*, *op. cit.*), Tristan Dagon (« Introduction » à John TOLAND, *Le christianisme sans...*, *op. cit.*).

⁴ Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, *op. cit.*, p. 6. Voir également le commentaire de Roger Zuber de cette citation de Valentin Conrart : « Ils ne leur écrivaient que pour leur écrire » : parfaite définition d'un genre

République, celles d'un Pierre Bayle ou d'un Henri Basnage de Beauval, en témoignent. Les lettres de Papin à Le Clerc attestent qu'existe un autre genre de correspondance que celui de la « communication pour la communication »¹. La discussion de fond importe évidemment à Papin et Le Clerc ainsi que l'atteste le long débat sur la métaphysique qui les occupe durant presque deux ans. Dans la troisième lettre de l'échange, celle qui inaugure le débat de fond, Papin proclame d'ailleurs :

Les savans doivent avoir la liberté d'examiner les choses en elles mêmes dans le cabinet, d'en penser ce qu'il leur plaira, et de s'en entretenir entr'eux de bonne amitié, avec une agréable liberté, sans se fâcher les uns contre les autres si leur pensées ne se trouvent pas conformes, et sans aller porter leurs différens sur un théâtre public. Ce sont des mystères ou le peuple ne doit point être admis, parce que n'ayant ni le loisir ni la capacité de les approfondir, et de les pénétrer, il ne sauroit les bien prendre ni en faire un bon usage. Mais les savans ne s'occupent qu'à la méditation, l'esprit est curieux, actif, pénétrant ; peut-on l'empêcher d'agir, de réfléchir, de pénétrer ? Les hommes, d'ailleurs, sont faits pour la société ; le semblable est fait pour son semblable ; n'est-il pas naturel aux savans de s'entre communiquer leurs pensées secrettes ?²

Théorie et pratique sont alliées dans ce passage où Papin formule à la fois l'idéal du débat théologique et le secret espoir du déroulement de son échange à venir avec Le Clerc.

Faisant écho à l'observation de Roger Zuber sur le « génie logique » de Papin dans les lettres de la période orléanaise, Stefano Brogi remarque qu'il « fait preuve d'une intelligence vive et sûre d'elle »³, et Maria-Cristina Pitassi souligne que dans l'échange avec Le Clerc, « c'est Papin qui semble le plus sensible aux problèmes spéculatifs : c'est lui qui prend l'initiative de poser la question – centrale – du fondement épistémologique de la métaphysique ; c'est lui qui s'interroge [...] sur la possibilité de concilier liberté individuelle et nécessité matérielle ; c'est lui, enfin, qui tire avec le plus de lucidité toutes les conséquences des principes rationalistes »⁴. Dans ses lettres, Papin construit surtout un véritable système théologique, que nous qualifions de « système papinien » simplement pour désigner cet ensemble d'idées et non pour l'ériger en un modèle remarquable et original : dans les pages à venir, nous essaierons de montrer dans quelle mesure il s'inspire de tel auteur ou tel courant théologique ou philosophique. Dans la continuité de l'étude du corpus de la période orléanaise initiée par Roger Zuber, Maria-Cristina Pitassi a souligné les échos spinoziens des lettres de Papin⁵, tout comme Stefano Brogi, qui a même parlé de « spinozisme chrétien »⁶ pour désigner son système. Mario Sina a réalisé une

dont l'exercice même l'emporte de beaucoup sur la matière qu'il brasse » (Roger ZUBER, « L'art épistolaire et... », art. cit., p. 233.

¹ *Ibid.*, p. 11

² 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 152.

³ Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 79.

⁴ Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 262.

⁵ *Ibid.*

⁶ Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 38. Nous ne retenons pas cette formule, pourtant séduisante au premier abord, pour deux raisons. D'une part, elle résulte, sous la plume de Brogi, d'une méconnaissance de la généalogie théologique de Papin. De l'autre, au prisme de l'historiographie spinozienne, elle nous paraît bien trop ambiguë à manipuler. En effet, si nous suivons Alexandre Matheron, en réalité, l'enseignement du Christ est spinozien (Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 138). Mais selon Graeme Hunter, dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza classe parmi les *adiaphora* des « enseignements décisifs » de la philosophie qu'il développe dans l'*Éthique*, Hunter concluant qu'ainsi, avec son premier ouvrage, il prépare les lecteurs du second à y découvrir une « philosophie chrétienne » (Graeme HUNTER, *Radical protestantism in Spinoza's thought*, Farnham, Ashgate, 2005, p. 128-129). Ainsi, Matheron et Hunter aboutissent à la même conclusion, à savoir souligner, finalement, le spinozisme chrétien/christianisme spinozien de Spinoza lui-même.

lecture transversale des corpus orléanais et bordelais en survolant le pajonisme de Papin¹ et en étudiant la notion d'ordre de la sagesse divine que développe ce dernier à partir de 1684². Dans son édition critique du *Christianisme sans mystère* de John Toland, Tristan Dagron s'est également penché sur quelques lettres de l'échange Papin-Le Clerc et a développé une thèse particulière concernant le système papinien³. Nous discuterons toutes ces hypothèses de lecture au fil de cette partie. Enfin, Pierre Barthel a esquissé une analyse de la correspondance Le Clerc-Papin, expliquant que le second développe une « herméneutique métaphysique de la religion chrétienne »⁴. Toutefois il n'explique pas les influences du précepteur : ce décryptage sera au cœur de cette partie. Remarquons d'entrée que, dans l'ensemble et au-delà des mentions formelles du pajonisme de Papin qui n'est jamais réellement défini, l'écueil majeur de ces études est d'avoir manqué le cadre de la théologie salmuriennne dans lequel le neveu de Pajon évolue. P. Barthel et S. Brogi illustrent parfaitement cette situation : le premier identifie chez Papin une « anthropologie « éclairée » qui fait résider la volonté dans la raison »⁵ tandis que le second affirme que « le thème qui hante Papin est le rapport entre l'ordre de la providence et la liberté humaine qui se résout avant tout en affirmant la primauté de l'intellect sur la volonté »⁶. Substituons « camerounienne » à « éclairée » sous la plume de P. Barthel puisque depuis Camero l'intellectualisme est commun à tous les Saumurois et renversons la proposition de S. Brogi : c'est parce qu'il est intellectualiste que Papin entend accorder l'ordre de la providence non pas avec la question de la liberté humaine avec mais celle du mal. Ces deux retournements constituent en réalité les fondations nécessaires à la lecture de cette correspondance des années bordelaises.

1. La pastorale radicale d'un apologiste chrétien

a. Le véritable dessein de Papin

Une fois éliminés la première lettre, où il se contente d'assurer la prise de contact, ainsi que le début de la seconde, lorsqu'il remercie Le Clerc d'avoir accepté sa proposition de correspondance, Papin commence la discussion de fond par un sujet qui l'amène à employer une formule proche du titre de son second livre paru en 1687 :

Je tiens, il y a long tems que je l'ai dit, que des matiere de la prédestination et de la Grace, où il n'en faut point parler au peuple, ou il en faut parler comme les arminiens, et j'ose dire, comme l'Écriture, si on en excepte tres peu de passage, qui sont incommodes, mais qu'on n'entend peut être pas bien.⁷

Deux clés de lecture s'imposent donc pour comprendre le sens général des théories développées par Papin dans ses lettres à Le Clerc : d'une part, son identité pajoniste, donc de Saumurois ; de l'autre, sa qualité de proposant, donc d'un pasteur en devenir. Les historiens qui se sont penchés sur tel ou tel aspect de ce corpus ont le plus souvent omis cette double

Nous nous garderons donc d'employer la formule de Brogi étant donné la complexité de cette question relativement à la pensée même du philosophe d'Amsterdam.

¹ Mario SINA, « Metafisica I ».

² Mario SINA, « Metafisica II ».

³ Voir Tristan DAGRON, « Introduction » à John TOLAND, *Le christianisme sans...*, *op. cit.*, p. 71-76 et *infra*, p. 275.

⁴ Pierre BARTHEL, « Quelques remarques concernant... », art. cit., p. 227.

⁵ *Ibid.*, p. 259, n. 39

⁶ Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 80.

⁷ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 152.

donnée et sont tombés dans le piège tendu par Papin, celui de voir en lui un philosophe. Car en effet, le jeune précepteur renvoie plus facilement à des philosophes qu'à des théologiens : comme la correspondance des années orléanaises, les lettres de la période bordelaise vont venir confirmer son attirance pour Malebranche et Spinoza.

Au terme de la lettre du 4 avril 1684, Papin conclut sa participation au débat en écrivant :

Au reste ces difficultez, cet embarras, cette incertitude que je trouve presque par tout dans la théorie me font conclure avec vous qu'il en faut revenir à la pratique, qui est assurément l'essentiel du Christianisme. [...] J'ay résolu de ne m'attacher désormais qu'à cela, et à l'examen de la vérité de la Religion chrétienne, qui est à mon gré la seule connaissance spéculative qui mérite notre étude et notre travail. Quand on l'a acquise, l'Écriture toute seule apprend assez au plus simple ce qu'il faut croire, et toute la tâche qu'on se doit proposer n'est plus que d'en observer les préceptes, et non pas d'en expliquer les mystères. Cette partie de la Religion, je veux dire la morale, étoit claire d'elle même, mais il faut avouer que la corruption de l'homme y a jetté bien de l'obscurité.¹

La formule « examen de la vérité de la Religion chrétienne » indique qu'il adopte d'emblée une perspective apologétique. Ce n'est donc pas le débat sur la nature de la grâce qui occupe le cœur de l'échange avec Le Clerc : il apparaît seulement à l'arrière-plan des réflexions de Papin dans la lettre du 19 août qui contient l'exposition de son système². D'ailleurs, au terme de cette missive, Papin réaffirme explicitement la portée apologétique de ses réflexions :

Si tous les déistes, que les contradictions apparentes entre la Révélation et la raison portent à rejeter la Révélation, et à ne croire ni n'espérer autre chose que ce que Les seules lumieres de la nature peuvent faire croire et espérer ; si ceux-la, di-je, faisoient les réflexions que je viens de faire, et qu'ils trouvassent ainsi un moyen raisonnable de concilier la métaphysique avec la Religion, assurément ils demeureroient chrétiens, ils ne regarderoient pas les promesses de J. C. comme des fables, ses miracles comme des illusions, et toute la Religion comme l'ouvrage de la politique seule. Mais qui demande trop, perd tout. Exiger des plus éclairés de soumettre aveuglément leur raison à l'Écriture, c'est les jeter dans l'athéisme, ou dans le déisme. Il ne faut pas prêcher pour eux, car ils ne composent pas le peuple.³

L'occultation de la question de la grâce, connue par la Révélation, est donc logique puisqu'il entend s'adresser à des sceptiques vis-à-vis du christianisme. En outre, il ne discute pas à fond cette question de la grâce parce qu'il revendique une thèse particulière relative à la fonction de pasteur qu'il n'occupe pas encore. Nous allons d'ailleurs voir que Papin commence par le traitement de la question pastorale pour mieux l'évacuer et se concentrer sur l'apologétique. Cette dimension de la réflexion de Papin a échappé jusqu'à présent à l'historiographie : pourtant, elle apparaît comme fondamentale pour comprendre ce qui se joue réellement dans la correspondance bordelaise.

Cette démarche apologétique d'un Saumurois radical impose une ultime remarque introductive. Bien avant de créer l'Académie de Saumur, Philippe Duplessis-Mornay publie *De la vérité de la religion chrétienne*, qui apparaît comme fondateur pour l'apologétique huguenote et pour l'École de Saumur en particulier⁴. Or, le 19 août 1684, Papin précise à Le Clerc :

¹ *Ibid.*, p. 155.

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, la partie sur la grâce occupe les p. 199-202.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ Voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 7.

Je n'ay pas vu Duplessis, mais j'ay péne à croire qu'un homme de guerre eut l'espece d'érudition qu'il faut pour cette entreprise.¹

Il n'a donc pas lu la somme apologétique du fondateur de l'Académie ou, du moins, ne l'a pas à sa disposition à Bordeaux lorsqu'il écrit ses lettres. Cette sévère opinion révèle que lorsque l'une de ses thèses fait écho à l'une de celles du « pape des huguenots », Papin ne prend pas directement son inspiration dans *De la vérité de la religion chrétienne* : du même coup, il ne semble pas abusif d'y déceler l'indice d'un héritage salmurien vraisemblablement transmis par l'enseignement de Pajon.

b. Trois classes de chrétiens : une hiérarchie d'inspiration spinozienne

Papin commence donc la présentation de son système en écrivant ces mots :

J'avoue donc que le peuple n'auroit jamais dû entendre parler de Grâce immédiate, Grâce particulière, Grâce efficace, mais je croy aussi que la raison permettra toujours à ceux qui sont raisonnables de s'en entretenir, comme je suis persuadé que vous l'êtes parfaitement.²

Deux hypothèses complémentaires sur l'origine de cette prémisse de sa réflexion ont été formulées : Roger Zuber avance qu'il s'inscrit ici dans la « tradition récente de l'humanisme et du libertinage français »³ et Tristan Dagron souligne quant à lui l'origine érasmiennne de « ce principe de discrétion »⁴. En réalité, au-delà de ce principe apparu au début de la première modernité, Papin reprend surtout, et de manière à peine implicite, l'opposition classique entre docte et non-docte. Cette distinction entre populaire et éclairé trouve son origine dans la théologie du XIII^e siècle⁵. À l'époque moderne, elle figure tant chez les philosophes que les théologiens : du côté des premiers, nous la retrouvons sous la plume de Pascal, de Spinoza⁶ ; quant aux seconds, elle figure chez Calvin⁷, Donald Sinnema observe que le synode de Dordrecht pose implicitement la distinction entre doctes et non doctes⁸ et des figures de l'orthodoxie réformée comme Pierre du Moulin⁹ et Pierre Jurieu¹⁰, la soutiennent également¹¹. Mais si Papin s'inscrit dans ce large cadre, il propose une déclinaison de cette idée qui révèle une perspective résolument contemporaine.

¹ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 210.

² 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 152.

³ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 6.

⁴ Tristan DAGRON, « Introduction » à John TOLAND, *Le christianisme sans...*, op. cit., p. 72.

⁵ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, op. cit., p. 102.

⁶ Voir Éric MÉCHOULAN, « Le peuple et la vérité des apparences chez Pascal et Spinoza », in Laurent BOVE (dir.), *Pascal et Spinoza*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 91-93.

⁷ « Tel est l'ordre voulu par Dieu : d'un côté ceux qui sont appelés à enseigner, de l'autre ceux qui écoutent » (Jean François GILMONT, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, p. 207).

⁸ Les différentes délégations demandent en effet que soient rédigés d'une part des canons condamnant les positions remontrantes et de l'autre un texte, en néerlandais expliquant simplement et clairement la condamnation formulés dans les canons (voir Donald SINNEMA, « The Canons of Dordt : From Judgment on Arminianism to Confessional Standard », in Aza GOUDRIAAN et Fred VAN LIEBURG (dir.), *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, Leiden, Brill, 2010, p. 315-317).

⁹ Du Moulin affirme explicitement « que pour aller à Dieu par la raison, le vulgaire et les philosophes prennent un chemin différent » (Pierre Du Moulin, *Traité de la cognoissance de Dieu* [1625], cité in François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, op. cit., p. 148.

¹⁰ Voir Pierre JURIEU, *Le vray système...*, op. cit.

¹¹ Cette opposition prend du reste son origine dans la réalité des communautés réformées, comme l'atteste bien le portrait-type du pasteur huguenot dressé par Élisabeth Labrousse dans son article « Le débat sur l'exil des pasteurs français en 1685 » (in *Conscience et conviction...*, op. cit., p. 129).

Plusieurs lettres des Papiers de jeunesse abordent cette idée de la distinction des différents types de chrétiens sans jamais que Papin ne la présente précisément. Le 14 septembre 1684, il écrit d'abord à Louis Scoffier :

Or ce second article, qui ne consiste que dans la connoissance, et non dans la pratique, n'est pas si facile qu'on se l'imagine. Il est aisé d'être dans la première classe dont je parle dans l'écrit que vous avez vu.¹

Puis le 4 novembre de la même année, Auguste Testard affirme :

Devant que de parler de vos trois classes de chrestiens, il faut que je vous dise deux mots des lettres de Mr. Le Jeune et de Mr. l'Enfant.²

Les traités rédigés durant la période bordelaise viennent pallier l'absence de développement de cette idée dans les lettres – nouvelle preuve de la rédaction croisée des uns et des autres. Dans la *Critique de la Doctrine de Mr. Jurieu sur les Habitudes infuses, autrement appelées La Grâce immédiate*, Papin écrit en effet :

Pour ce qui est de la persuasion générale de la vérité de la Religion chrétienne et de la divinité de l'Écriture, je divise en trois classes tous ceux qui font profession d'avoir cette persuasion. La première est de ceux qui quoy qu'ils croient l'avoir, ne l'ont pourtant point, parce qu'ils ne connoissent pas les véritables preuves sur lesquelles elle doit être fondée. La seconde est de ceux qui l'ont effectivement, mais qui ne l'ont pas si fort qu'ils se l'imaginent. Et la troisième est de ceux qui l'ont la plus forte de tous, et qui ne se trompent le moins dans l'opinion qu'ils en ont.³

La justification de cette hiérarchie se fonde sur la conception de la conscience exposée par Papin le 19 août 1684 : « la conscience, ou la raison, (car c'est à peu près la même chose [...]) »⁴. Papin poursuit et précise son idée :

La conscience, di-je, ou la raison, ne parle à chacun que selon ses lumières. Ce que tous les hommes ont de commun à cet égard, c'est qu'elle leur prescrit à tous leur devoir, en leur disant ce qui est conforme à la sainteté et ce qui n'y est pas conforme. Mais elle ne leur parle pas à tous de la même manière lors qu'ils n'ont pas fait ce qu'elle leur prescrivait. La conscience de celui qui est du simple populaire luy dit qu'il étoit en son pouvoir d'agir bien, de faire ce qu'elle luy dictoit, que la seule malice de sa volonté l'en a empêché ; et qu'il mérite d'en être puni s'il ne se repent. La conscience d'un homme éclairé des lumières de la philosophie, luy dit qu'elle luy a montré ce qui étoit le meilleur, mais que sa passion l'a emporté d'un autre côté, que ce chemin l'éloigne de la perfection à laquelle Dieu a dessein de le conduire, et que si la connoissance du dessein de Dieu, et la crainte du châtement ne le ramènent, il le sentira effectivement tôt ou tard, jusqu'à ce qu'il ait appris à être sage.⁵

Les trois niveaux sont ici présents, entre le « simple populaire », « l'homme éclairé des lumières de la philosophie » et le « sage », la différence entre les deux derniers n'étant qu'une distinction de degré, qui se retrouve dans le passage de la *Critique de la doctrine de M. Jurieu* (« La seconde est de ceux qui l'ont effectivement, mais qui ne l'ont pas si fort qu'ils se l'imaginent. Et la troisième est de ceux qui l'ont la plus forte de tous, et qui ne se trompent le moins dans l'opinion qu'ils en ont »). D'après cet extrait, quel élément différencie le populaire de l'éclairé ? Le premier pense que sa volonté est fautive. Pour l'intellectualiste qu'est Papin, la volonté est dominée par l'entendement : le populaire se trompe donc sur la cause de ses erreurs. Quant à

¹ 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 122.

² 4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 532-533.

³ Isaac PAPIN, *E.T.*, p. 321.

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 207.

⁵ *Id.*, souligné par Papin.

l'éclairé, sa passion explique son erreur. Malgré l'arrière-plan spinoziste de la réflexion de Papin, il est délicat d'identifier ici la théorie spinozienne des passions¹ : la passion comme détournement de la voie de la sagesse est une conception classique teintée de stoïcisme² et dont la présence chez Papin s'explique par l'influence de cette philosophie sur l'apologétique, qui elle-même structure ses réflexions à cette période. Cependant, l'influence spinozienne se manifeste dans le choix d'une hiérarchisation ternaire, que nous pensons inspirée de celle des trois genres de connaissance : « le premier, nommé *Imagination*, [est] la connaissance par expérience vague ou par signes. [...] Le deuxième genre de connaissance consiste en « des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses ». [...] Quant au troisième genre de connaissance, ou « science intuitive », il part de l'idée de Dieu, fondement et horizon du deuxième genre de connaissance, pour former l'idée de l'essence de Dieu. [...] La connaissance de Dieu permet de connaître l'essence des choses singulières, ce qui ne peut être accompli à l'aide des notions communes, qui manquent l'être singulier »³. Papin s'avère lecteur attentif de Spinoza dans cette transposition puisqu'il reste fidèle à la répartition spinoziste. Pierre-François Moreau observe en effet que « la vraie rupture est entre premier et deuxième genre [...] du deuxième au troisième, il y a continuité et non pas rupture »⁴. Dans sa seconde lettre à Le Clerc pourtant, conscient du danger que représente la revendication d'une inspiration spinozienne, Papin précise :

Je le considère selon qu'on s'en peut former charitablement en lisant son tractatus theologico-polit[icus] et non pas tel qu'il se déclare dans son *Éthique*.⁵

Mais la théorie des trois genres des connaissances figure dans l'*Éthique* : malgré cette proclamation, Papin en a donc retenu plusieurs aspects – les autres apparaîtront au fil de cette partie et lorsque nous étudierons *La foy réduite...*, contemporaine de cette correspondance. Du reste, dans le cas précis de la hiérarchie des chrétiens, Papin ne fait qu'actualiser l'idée traditionnelle opposant docte et non-docte : nous verrons en réalité que dans l'immense majorité des cas, le recours à Spinoza revêt cette fonction d'actualisation. Cette première trace de l'influence de Spinoza mérite enfin une remarque chronologique. Rappelons que Papin lit le *Traité théologico-politique* et l'*Éthique* dès 1682⁶ : l'influence de ces deux ouvrages apparaît donc comme durable sur le jeune théologien.

c. Une accommodation radicale : « parler comme » les arminiens et les pélagiens

Après la lettre du 4 avril 1684, Papin écrit à Le Clerc en août, débutant sa missive le 10 et l'achevant le 19. Il y expose le cœur de son système sur lequel nous reviendrons dans les parties suivantes. En marge de cette longue présentation, il revient sur la question évoquée au seuil de la discussion du 4 avril et qu'il résume ainsi : « Je tiens, il y a long tems que je l'ai dit, que des matiere de la Prédestination et de la Grace, où il n'en faut point parler au Peuple, ou il en faut parler comme les Arminiens »⁷. « Parler comme les arminiens » consiste selon Papin à

¹ Voir Hadi RIZK, *Comprendre Spinoza*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 92-99.

² Voir Thomas BREIDENTHAL, « Passions », *D.C.T.*, p. 868-870 et Carole TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 44-48.

³ Hadi RIZK, *Comprendre Spinoza*, *op. cit.*, p. 61-62.

⁴ Pierre-François MOREAU, « Spinoza, le rationalisme... », *art. cit.*, p. 60.

⁵ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in* Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 153.

⁶ Voir *supra*, p. 83.

⁷ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 152.

« prêcher l'isorrhopie et la force du franc-arbitre »¹. Mot d'origine grecque, l'isorrhopie désigne l'équilibre : autrement dit, Papin considère qu'en chaire, le pasteur doit défendre la thèse de l'indifférence de la liberté et la capacité de l'homme à agir pour son salut. Le 19 août, il précise sa pensée :

La seconde conclusion, c'est que la théologie métaphysicienne ne sauroit raisonnablement s'appuyer de l'autorité des écrivains sacrez, puisqu'ils n'ont nullement pensé à enseigner cette science abstraite qui est au dessus de la portée du peuple. Je tiens donc, comme vous, que sur les endroits controversez entre les arm[iniens] et nos théolog[iens] si on entroit bien dans la pensée et dans le but des auteurs, on n'y trouveroit aucun fondement de la doctrine des décrets absolus ; et que pour suivre l'Écriture Sainte, il faut prêcher comme les arminiens. J'ajoute qu'on doit toujours suivre cette Écriture quand il s'agit des fonctions du ministère, de parler en public, d'enseigner et d'exhorter le peuple. On doit alors se tenir religieusement à la simplicité de l'Écriture.²

On comprend donc pourquoi Papin n'a pas réellement débattu de la grâce avec Le Clerc, qui est arminien : sur le fond de la question, il sait l'accord impossible avec son correspondant. En outre, on peut s'étonner qu'il affirme aussi sincèrement l'idée d'une prédication à l'arminienne auprès d'un disciple d'Arminius : d'ailleurs, Le Clerc conteste sa démonstration³.

L'explication que propose Papin se fonde sur la distinction entre doctes et non doctes. Il commence par observer :

Il est ridicule de vouloir rendre le peuple plus savant que Dieu ne l'a jugé nécessaire ; en voulant l'élever à des spéculations dont il est incapable, on le laisse dans l'ignorance des veritez nécessaires à salut, qui sont de sa portée, on l'accoutume à ne se repaistre que de questions inutiles, à ne remplir son esprit que de cela, à ne penser point à son devoir, et à avoir même du dégoût et du mépris pour des discours où on luy en parle, et où on ne luy parle d'autre chose.⁴

C'est ici l'aspirant pasteur qui s'exprime. Plus loin dans sa lettre, il réaffirme de manière synthétique cette idée :

Son unique but [à l'Écriture] etant de les former [les hommes] à la vertu, pour parvenir à ce but, le plus court étoit de ne point changer leurs idées à l'égard de la théorie, mais de s'y accomoder.⁵

Si Papin parle d'accommodement, il nous semble cependant qu'il faut distinguer deux choses sous sa plume : d'une part ce que les études calviniennes ont identifié comme une thèse centrale de Calvin et qu'Olivier Millet qualifie de « doctrine de l'accommodation divine » ; d'autre part le statut spécifique de la grâce dans la prédication. O. Millet explique que pour Calvin, « si la majesté caractérise la Parole divine, celle-ci nous est toujours transmise à travers le langage de la Bible, qui paradoxalement parle en général d'une façon « humaine, trop humaine »⁶. Richard Stauffer souligne ainsi que « Calvin s'inspire des rhéteurs latins Cicéron et Quintilien entre autres, et des théologiens de l'Église ancienne, Origène et saint Augustin en particulier, qui estimaient que tout discours doit être soumis au principe d'accommodation

¹ *Ibid.*, p. 155.

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 195.

³ Voir Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit.

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in* JEAN LE CLERC, *Epistolario*, p. 195.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ Olivier MILLET, *Calvin et la...*, *op. cit.*, p. 247.

(selon lequel l'orateur s'adapte à la compréhension de son auditoire) »¹. Or, Papin reconnaît certes cette thèse de l'accommodation divine, mais opère une distinction :

Nous deumeurons d'accord qu'il y a plusieurs figures dans les livres sacrez. Mais je ne permets qu'aux philosophes de remarquer ces figures. *Les predicateurs ne devraient jamais en remarquer d'autres, que celles que le peuple entend de luy même* comme *cecy est mon corps, je suis le vray sep*, etc. s'ils sont philosophes chez eux, en public il devraient se souvenir qu'ils sont prédicateurs, i.e. docteurs du peuple, sucesseurs de J. C. et des Apôtres, qui ont parlé de la manière du monde la plus populaire.²

Dans sa première phrase, Papin fait sans doute écho à l'Évangile de Matthieu, 13, 10-13³. Dans la troisième, il semble estimer que l'accommodation divine n'est pas toujours efficace, puisque le pasteur doit seulement citer « les figures que le Peuple entend de luy même ». Or, puisque sur la question précise de la grâce, selon ses propres termes, « il faut prêcher comme les Arminiens »⁴, c'est donc que l'accommodation divine ne permet pas de rendre compréhensible la position calviniste. Ciblant précisément la question de la grâce, Papin réfléchit à la transmission par le pasteur à son auditoire de la gratuité du salut du système calvinien⁵ et conclut que la seule solution est d'exposer la thèse condamnée par le synode de Dordrecht, ce « concile de Trente du calvinisme »⁶. Ainsi que l'observe Hubert Bost, « justification par la foi seule et double prédestination : ces deux principes théologiques radicaux, d'héritage augustinien, s'inscrivent dans une anthropologie foncièrement pessimiste et placent l'être humain en position de totale passivité »⁷. La limite de ces deux principes est soulignée par une formule d'Anselme de Cantorbéry :

Agir comme si tout dépendait de nous ; prier comme si tout dépendait de Dieu.⁸

De manière symptomatique, cette phrase se retrouve déclinée par deux auteurs appartenant à la tradition augustinienne du Grand Siècle : chez le calviniste Etienne Gaussen, professeur à l'Académie de Saumur et chez Antoine Arnauld, le théologien janséniste. Dans son *Catéchisme de la grâce*, ce dernier affirme :

N'ayant point d'assurance que la Grace nous soit refusée, et d'autre part étant obligé d'y coopérer, nous devons agir comme si la Grace étoit toujours présente, et que le tout

¹ Richard STAUFFER, *Interprètes de la Bible. Etudes sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 172.

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in JEAN LE CLERC, *Epistolario*, p. 204, nous soulignons depuis « Les prédicateurs... » jusqu'à « luy même ».

³ « Alors les disciples s'approchant, lui dirent, Pourquoi parles-tu à eux par similitudes ? / Il répondit, et leur dit, Parce qu'il vous est donné de connoître les secrets du royaume des cieus, mais il ne leur est point donné. / Car à celui qui a, il lui fera donné, et il en aura tant plus : mais à celui qui n'a rien, mesme ce qu'il a lui sera osté. / Pour cette cause je parle à eux par similitudes, parce qu'en voyant, ils ne voyent point : et en oyant, ils n'oyent et n'entendent point ».

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in JEAN LE CLERC, *Epistolario*, p. 195.

⁵ Hubert BOST, « La dévotion, un sport spirituel », in *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de Huguenots XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 107.

⁶ L'expression exacte de Ferdinand Buisson est Dordrecht, ce « piteux concile de Trente du calvinisme » (Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892, t. II, p. 327).

⁷ Hubert BOST, « La dévotion, un... », art. cit., p. 99.

⁸ Traduit in François LAGRANGE, *Histoire de Saint Paulin de Nole*, Paris, Poussielgue, 1881, vol. 2, p. 305, le texte latin d'Anselme cité figurant in Johannes-Baptist ALZOG, *Histoire universelle de l'Église*, Paris, V. A. Waille, 1849, vol. 1, p. 398, n. 1.

dépendit de nous : il faut marcher entre la paresse et l'orgueil ; il faut prier comme si le tout dépendoit de Dieu, et agir comme si tout dépendoit de nous.¹

Quant à Etienne Gausсен, dans le *De natura theologiae*, il écrit :

Il faut donc prier Dieu, *comme si* tout dépendait de sa grâce (ce qui est très vrai) ; et il faut proposer les vérités de la théologie, *comme si* leur authentique et droite réception dépendait totalement de l'application humaine et de la liberté naturelle.²

Par son basculement entre les deux locutions « comme si », la formule originelle et ses déclinaisons janséniste et calviniste illustrent la difficulté de la transmission d'un système où l'homme est totalement dépendant du bon-vouloir divin.

Si Papin a pu lire Gausсен³, il faut remarquer qu'il ne décline pas lui-même la formule anselmienne. Ainsi, l'origine de sa thèse de la « prédication à l'arminienne » peut une fois encore être raisonnablement identifiée comme une conséquence de ses lectures post-cartésiennes. D'une part, dans le chapitre V du *Traité théologico-politique*, Spinoza affirme :

Il s'ensuit que si quelqu'un veut enseigner quelque doctrine à une nation entière, pour ne pas dire à tout le genre humain, et s'il veut être compris de tous et en tout point, il est obligé de confirmer ses propos par l'expérience seule et d'adapter le plus possible ses arguments et les définitions de son enseignement à la compréhension de la plèbe, qui compose la plus grande partie du genre humain, au lieu de les enchaîner logiquement ou de donner des définitions qui servent à mieux enchaîner les arguments. Autrement, il n'écrit que pour les savants, c'est-à-dire qu'il ne pourra être compris que par un nombre d'hommes comparativement fort restreint. Puisque l'Écriture toute entière a d'abord été révélée à l'usage d'une nation, puis du genre humain, il faut donc nécessairement que son contenu s'adapte à la compréhension de la plèbe et ne s'établisse que par l'expérience seule.⁴

Si Spinoza souligne également l'idée d'une accommodation divine de la Parole, dans ce passage, il se place dans une perspective pastorale en ce sens où il parle d'un enseignement d'un individu à d'autres individus. De ce point de vue, ce passage du *Traité théologico-politique* peut avoir influencé Papin. Par ailleurs, nous savons qu'il a lu le *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche, dans lequel ce dernier affirme :

¹ Antoine ARNAULD, *Catéchisme de la grâce*, in *Œuvres*, Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1778, t. 17, p. 845. Remarquons que la formule « prier comme si tout dépendait de Dieu, agir comme si tout dépendait de nous » est parfois attribuée à Saint Cyrano (Jean ORCIBAL, « Qu'est-ce que... », art. cit., p. 285)

² Etienne GAUSSEN, *De natura theologiae*, [antérieur à 1665], cité in François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 535, nous soulignons. Etienne de Brais tient une position similaire (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 551).

³ Qui ne figure toutefois pas dans ses lectures connues de cette période.

⁴ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, éd. par Fokke AKKERMAN, Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 229 (voir Laurent JAFFRO, « Spinoza : la rhétorique de la philosophie », in Emmanuel CATTIN, Laurent JAFFRO, Alain PETIT (dir.), *Figures du théologico-politique*, Paris, J. Vrin, 1999 p. 109). De même, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, publié dans les *Opera posthuma* que Papin a eues entre les mains, Spinoza affirme : « [Il faut] parler [en nous conformant] à la capacité de la foule et [...] faire tout ce qui ne nous empêche en rien d'atteindre notre but. Car en ce faisant nous pouvons en retirer de grands avantages, pourvu que nous nous mettions, autant que faire se peut, à sa porter ; de plus [si nous procédons] de cette façon, nous trouverons, pour entendre la vérité, des oreilles bienveillantes. » (Baruch SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 14). Sur les fondations de cette idée chez Spinoza, voir Alexandre MATHERON, *Le Christ et...*, *op. cit.*, notamment p. 269 et Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 60-64.

C'est à la grâce à nous faire agir, mais c'est à nous à vouloir, c'est à nous prier, c'est à nous à commencer. Ces raisonnemens sont si plausibles, et entrent si facilement dans l'esprit, que l'on est naturellement pélagien.¹

Si l'homme est « naturellement pélagien » on comprend mieux la nécessité d'une « prédication à la pélagienne » ou « à l'arminienne », autrement dit l'exposition aux fidèles d'un système niant formellement la passivité des créatures vis-à-vis de leur créateur. Ainsi, en lisant Spinoza et Malebranche, Papin a pu formuler cette thèse d'une accommodation que nous proposons de qualifier d'« accommodation radicale »².

Or, deux ans après la lettre de Papin, il est tout à fait intéressant de retrouver exactement la même idée sous la plume de Pierre Jurieu. Dans le *Jugements sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*, évoquant la prédication, il affirme en effet :

Surtout il ne faut enseigner au peuple que ces articles dont il est certain que nous convenons tous. Et, après tout, on a beau lui en prêcher davantage, il ne le retiendra pas. Le reste n'étant pas de sa portée, ne s'attachera pas à son esprit ; et il ne serait nullement nécessaire que les simples y fissent trop d'attention, car cela ne servirait qu'à leur jeter des scrupules dans l'âme et leur faire naître des difficultés d'où ils ne se tireraient pas. Nous soutenons que jamais la doctrine de la prédestination et de la grâce efficace ne fit des impies ; mais nous avouons qu'elle peut jeter les esprits faibles dans de grandes inquiétudes. C'est pourquoi il est de la prudence des directeurs de conscience de ménager ces grands mystères. *Dans les exhortations, il faut nécessairement parler à la pélagienne*. Et pour les dogmes, on les doit enseigner sobrement et d'une manière qui prévienne les scandales des esprits faibles.³

Rappelons qu'Anna Minerbi Belgrado a montré que *La recherche de la vérité* est la référence principale de Jurieu dans *Traité de la nature et de la grâce*⁴. Ce passage du *Jugement sur les méthodes...* pourrait indiquer que Jurieu a également lu l'ouvrage de l'oratorien homonyme au sien. Quoiqu'il en soit, Hubert Bost souligne que dans sa pastorale, Jurieu déploie une « éthique de l'effort »⁵ qui ne peut être reçue que par un fidèle conscient du rôle actif qu'il doit jouer : pour Jurieu comme pour Papin, l'accommodation radicale est le moyen d'assurer cette prise de conscience. Cependant, la grande différence entre les deux réside dans le fait que Papin affirme cette nécessité dans une lettre privée, tandis que Jurieu semble être le premier à la publier. Or, il paraît évident que, dans la controverse avec les catholiques – de fait, le texte de Jurieu est une pièce des débats intra-confessionnels – tout auteur calviniste a jugé bon de ne pas rendre publique cette idée, qui aurait offert une brèche à l'adversaire. Il n'est donc pas étonnant, après la publication du *Jugement sur les méthodes...*, de voir Bossuet s'emparer de ces lignes pour attaquer Jurieu, d'abord dans l'*Histoire des variations*⁶ puis dans le second *Avertissement aux protestants*¹.

¹ Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, [s.l.n.n.], 1682 [1680], p. 305.

² Remarquons que telle que Papin la formule, l'idée d'accommodation radicale n'apparaît pas dans les textes actuellement connus de Claude Pajon, comme nous l'a confirmé Albert Gootjes.

³ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 130-131, nous soulignons.

⁴ Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 46 et sq.

⁵ Hubert BOST, « La dévotion, un... », art. cit., p. 115.

⁶ « [Jurieu] ressemble à ces Sociniens, qui interrogés s'ils croient la Divinité éternelle du Fils de Dieu, répondent bien qu'ils la croient : mais si on les pousse plus loin, ils disent que la croyance contraire, au fond n'est pas opposée à la piété et à la vraie foy. Ceux-là sont vrais ennemis de la Divinité du Fils de Dieu, puisqu'ils en tiennent le dogme pour indifférent : M. Jurieu est pélagien et ennemi de la Grâce dans le mesme sens. En effet, quel est le but de cette parole, *dans les exhortations il faut nécessairement parler à la Pélagienne* ? Ce n'est pas là le discours d'un théologien, puisque si le pélagianisme est une hérésie, et qui rend inutile la croix de Jésus-Christ,

Finalement, que le proposant novateur et le professeur orthodoxe s'accordent sur ce sujet nous semble révélateur. D'une part, ils posent le même diagnostic sur l'inaccessibilité de la question de la grâce pour la majorité des fidèles ; de l'autre, ils soulignent les risques d'effets contreproductifs de l'approfondissement théologique de cette question dans la prédication. Tous deux défendent ainsi une accommodation radicale de la parole des pasteurs calvinistes en chaire visant à résoudre ce « paradoxe du salut dans la piété réformée » ainsi explicité par Hubert Bost : « un discours qui affirme la nullité des œuvres dans la rédemption et qui consacre toutes ses forces à les défendre comme les signes de l'élection »². Cet accord entre deux théologiens calvinistes que pourtant tout oppose constitue un indice de la crise de l'orthodoxie réformée dans sa dimension pastorale à la fin du XVII^e siècle. Quelques années plus tard, Jean-Frédéric Ostervald, dont Papin a croisé la route à Orléans, « considère [les bonnes œuvres] comme la condition de la vraie foi et, partant, de la justification »³. La thèse de l'accommodation radicale de Papin et Jurieu constitue vraisemblablement un moment de basculement vers la position d'Ostervald.

2. Le renouveau de l'apologétique : entre théodicée et théosophie

Après avoir évacué la question pastorale, Papin se concentre sur ce qui lui importe dans le débat avec Le Clerc : l'« examen de la vérité de la Religion chrétienne ». Cette formule révèle sa démarche apologétique : ce point de départ est fondamental pour comprendre la véritable démonstration qui figure dans ces lettres des années 1684-1685. À cette période, il se considère comme un « philosophe chrétien », formule qu'il utilise à deux reprises dans son œuvre : en 1687, dans le titre de sa lettre fleuve aux sœurs Pople, *La vanité des sciences ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur* et dès 1684, dans la lettre adressée à Le Clerc, commencée le 10 et achevée le 19 août⁴. Cette formule résume à elle seule la véritable problématique de cette correspondance : non pas comment, mais pourquoi allier foi et raison ?

comme on l'a tant presché mesme dans la Réforme ; il en faut estre éloigné jusqu'à l'infini dans l'exhortation, loin d'y en conserver la moindre teinture » (Jacques-Bénigne BOSSUET, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris, Veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1688, t. II, p. 468).

¹ « Mais le Ministre s'entend encore moins luy-mesme lors qu'en posant comme un fondement que l'heresie pélagienne ne doit pas estre tolérée parmi les fidelles, il ne laisse pas de décider que dans les exhortations *il faut necessairement parler à la pélagienne* : parole insensée s'il en fut jamais, sur laquelle il n'ose aussi dire un seul mot quoy-qu'on la luy ait objectée dans l'Histoire des Variations. Mais qu'il y réponde du moins maintenant, et qu'il nous explique s'il peut ce que c'est que parler à la pélagienne. Est-ce presser vivement l'obligation et la pratique des bonnes œuvres ? C'est la gloire du Christianisme et celle de Jésus-Christ qu'il ne faut pas transporter à Pélage et à ses disciples » (Jacques-Bénigne BOSSUET, *Second avertissement. La Réforme convaincue d'erreur et d'impiété par ce Ministre*, in *Avertissements aux protestans sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Paris, chez la veuve de Sébastien Marbre-Cramoisy, 1689, p. 138-139).

² Hubert BOST, « La dévotion, un... », art. cit., p. 100.

³ Pierre-Olivier LÉCHOT, « De la « fiance en Dieu » aux « devoirs de la religion ». A propos du catéchisme de Jean-Frédéric Ostervald (1702) », *Lumen Vitae*, LXIX (2014/4), p. 446 (Pierre Barthel note également qu'Ostervald se laisse « enferme[r] dans une théologie du salut par les œuvres de pénitence, au lieu d'ouvrir son discours sur le salut par la foi » (voir Pierre BARTHEL, « Le discours sur la justice pour « un siècle éclairé et philosophe » de J.-F. Ostervald », in Pierre BÜHLER (dir.), *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 73, voir également « Du salut par la foi, mais non point sans les œuvres ! Notes concernant la naissance de l'orthodoxie « raisonnée » réformée, de langue française, au début du XVIII^e siècle », *Zwingliana*, 17 (1988/6) p. 497-512 et 18 (1989/1-2) p. 120-142).

⁴ « J'ajoute sur celle que vous tirez de la priere, que la priere du philosophe chrétien est une union de son esprit avec Dieu, un acte d'adoration, une méditation sérieuse et profonde sur ce qu'il est, sur ce que D[ieu] est, sur la fin pour laquelle D[ieu] l'a créée, et à laquelle il doit tendre par toutes sortes de voyes » (19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 209).

À cause d'un passage de la lettre du 19 août, l'historiographie a accordé trop d'importance au philosophe et pas assez au chrétien. Pour saisir l'ensemble de la démarche de Papin, il faut quitter cette missive au contenu pourtant très dense et commencer l'analyse à partir du second point de départ de sa discussion avec Le Clerc, celui qui succède à la problématique pastorale.

a. *L'insoluble question du mal*

De manière significative, dès sa lettre du 4 avril qui inaugure le débat intellectuel avec Le Clerc, Papin expose en conclusion de sa démonstration le dilemme auquel ses réflexions l'obligent à faire face :

« Ce qui me fait de la pêne, c'est d'accorder le péché et la punition, avec l'ordre universel que Dieu a établi, lequel étant posé, il ne peut rien arriver qui n'en soit une suite nécessaire, ou qui ne soit cet ordre même, cette enchainure perpétuelle de causes et d'effets qui doivent s'entre produire, tant que le monde subsistera.¹ »

Il examine alors deux propositions d'explication du mal. Il commence par évoquer le système de Malebranche :

« La difficulté est plus grande dans le sentiment du P. Malebranche, qui par l'ordre de la nature, n'entend, ce me semble, qu'une enchainure de causes occasionnelles. Car si telle cause qui produit tel effet mauvais et condamné ne produit pas cet effet d'elle même, et par la nécessité de sa nature, pour quoi Dieu s'est-il engagé à produire cet effet à l'occasion de cette cause ? Dans ce sentiment, cette cause n'étant d'elle même capable de rien, étoit d'elle même indifférente à être l'occasion d'un bon ou d'un mauvais effet : pourquoi Dieu a-t-il ordonné qu'elle seroit l'occasion d'un effet qu'il désapprouve et qu'il condamne, au lieu d'en faire l'occasion d'un bon effet ? Il dira qu'il falloit que Dieu se prescrivît à luy même ces Loix, afin d'observer un ordre le plus simple et en même tems, le plus universel et le plus fécond qu'il se pouvoit. Mais on avoura que c'est toujours quelque chose de rude, que de dire que Dieu produit un mauvais effet à l'occasion d'une cause qui étoit d'elle même indifférente à cet effet.² »

En effet, chez Malebranche, « les causes occasionnelles qui [...] procurent la dispensation [de la grâce] sont ordinairement prises de l'ordre de la nature »³. D'une part, la cause occasionnelle n'est pas une cause réelle mais simplement le moyen par lequel la cause première – Dieu – agit : c'est le fondement du théocentrisme malebranchiste. De l'autre, l'oratorien défend la théorie de la simplicité des voies : « la simplicité des moyens d'actions attestant la sagesse de celui qui agit [sont] les voies les plus simples et générales [...] mais ce ne sont pas les voies les plus simples *absolument* que Dieu va choisir, puisque c'est la perfection *totale* du couple ouvrage/voies qui doit être maximale. Et c'est ici que, selon Malebranche, se découvre l'explication des maux et des désordres rencontrés dans la création »⁴. Papin n'opte donc pas pour le modèle malebranchien, mais la suite de sa correspondance montre qu'il en retient en partie l'esprit. Immédiatement après ces lignes, il examine un second modèle d'explication du mal, celui de Spinoza :

« La difficulté est moindre dans le sentiment de Spinoza, sc[ilicet] que les causes sont efficaces par elles mêmes, et qu'elles n'agissent que selon la nécessité de leur nature. Selon cet auteur (je le considère selon l'idée qu'on s'en peut former charitablement en lisant son

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 153.

² *Id.*

³ Armand CUVILLIER, *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1954, p. 85.

⁴ Denis MOREAU, *Foi en Dieu et raison Théodiciées. Deux essais de philosophie de la religion*, Nantes, Cécile Defaut, 2006, p. 170-171.

tractatus theologico-polit[icus] et non pas tel qu'il se déclare dans son *Éthique*) on convient toujours avec le P. Malleb[ranche] qu'il est de la grandeur de Dieu de faire les choses par un seul décret [...] Mais si on demande pourquoy une telle cause produit un tel effet condamné ? on répond qu'elle le produit par la nécessité de sa nature. Et si on demande pourquoy D[ieu] a permis qu'une telle cause se trouvât dans l'enchainure universelle ? On répond qu'elle se trouvoit nécessairement dans l'ordre que Dieu a choisi ; que pour l'en oster, il auroit falu changer cet ordre, c'est à dire en choisir un autre ; que cet autre auroit eu plus d'inconveniens ; qu'enfin puis que Dieu a choisi celuy-cy, il faut bien que ce soit le plus conforme à sa sagesse et à ses intentions.¹

Il affirme alors la supériorité de ce modèle :

On se satisfait jusques là ; plus ce me semble que dans l'hypothese du P. Malleb[ranche] et que dans celle des thomistes, et de tous nos partisans du concours immédiat, qui, quand on leur objecte le péché, ne payent, et ne sauroient payer, que de mots.²

Pour Papin, l'intérêt de la proposition de l'auteur de l'*Éthique* réside donc en sa concordance avec la théologie qui est la sienne, le pajonisme. Il souligne en effet que Spinoza rejette l'idée du concours immédiat, position nodale des théories de son oncle. De fait, sur ce point, Spinoza *peut* concorder avec Pajon. Ainsi que l'observe Martial Gueroult, « par les propositions 26 et 27 [du premier livre de l'*Éthique*] se trouve enfin résolu le problème du concours divin. Spinoza en nie la notion traditionnelle, car ce prétendu « concours » ne consiste pas en une aide ou un soutien apporté du dehors à la puissance ou à l'action même de Dieu qui la constitue. Bref, Dieu fait tout absolument par lui seul »³. Ainsi, une deuxième fois, malgré son rejet de l'*Éthique*, Papin trouve dans ce texte une idée cohérente avec sa propre théologie. Malgré cet emprunt de l'explication spinoziste du mal, il reconnaît son insatisfaction :

Mais la difficulté demeure toujours à l'égard de la punition. La créature intelligente est-elle responsable de ce qui arrive nécessairement, et en conséquence d'un ordre établi de Dieu, si elle est elle-même soumise à cet ordre, comme il me semble qu'elle l'est, puisque la volonté dépend de l'entendement, que l'entendement dépend des objets et de la manière dont ils le frappent, et que la manière dont ils le frappent dépend de la disposition où ils sont et de la disposition où il est luy même, et dans laquelle il a été mis par son auteur. Je ne sai que répondre aux objections que Mansvelt fait la dessus à Spinosa (vous connoissez cet auteur sans doute).⁴

Le 13 janvier 1682, Papin formulait déjà le même constat au cours d'un échange avec Jacques Lenfant⁵. Ici, outre qu'il confirme son pajonisme puisque les « dispositions » dont il parle sont le strict équivalent des circonstances, il réaffirme la passivité de l'entendement en s'inspirant de Malebranche et Spinoza. Cette association des circonstances et de la passivité de l'entendement est celle d'un théologien saumurois qui sait que soutenir le rôle actif de l'entendement revient à rendre l'homme responsable de son salut. De cette manière, s'il réfléchit avec des outils novateurs, Papin entend donc bien respecter l'esprit de l'orthodoxie calviniste. D'autant que devant cette question du mal, la résolution pour laquelle il opte s'avère *a priori* étonnante :

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 153-154.

² *Ibid.*, p. 154.

³ Martial GUÉROULT, *Spinoza. Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, vol. 1, p. 337.

⁴ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 154.

⁵ Voir *supra* et Roger ZUBER, « Papiers », p. 115.

Cela nous a fait dire à Mr. L[enfant] et à moy que l'opinion des supralapsaires n'étoit peut être pas si éloignée du bon sens qu'on se l'imagine, pourvu qu'elle soit bien entendue.¹

Les Saumurois – modérés comme radicaux – étant infralapsaires², Papin semble donc trouver la solution à la question du mal dans la plus pure orthodoxie réformée. Il nous semble cependant que ce recours orthodoxe témoigne de la volonté de cohérence de Papin : dans un système théocentrique tel que le sien³, le supralapsarisme s'accorde mieux que l'infralapsarisme aux fondements métaphysiques, notamment le déterminisme sur lequel nous reviendrons⁴. D'ailleurs, Papin nuance cet apparent recours à l'orthodoxie en proposant sa propre définition du supralapsarisme :

Le mot de supralapsaires me donne à entendre que ces messieurs-la conçoivent que Dieu a destiné des créatures au mal-heur éternel avant que d'en considérer le péché, et même qu'il n'a ensuite ordonné le péché que comme un moyen d'exécuter ce décret avec Justice. Cette idée est cruelle et indigne de Dieu ; mais il me semble qu'on pourroit adoucir la chose, en concevant que Dieu voulant faire un ouvrage digne de luy, où l'on vist éclatter ses vertus, sa puissance, sa sagesse, sa bonté, sa sainteté ; son entendement infini ne luy a point représenté d'idée de choses possibles plus propres à cela, que celle d'un monde tel que celuy-cy, qu'il y a bien vu le péché, et la persévérance de quelques créatures dans le péché.⁵

Autrement dit, pour que Dieu puisse exprimer sa bonté, il lui fallait créer le mal : Papin ne fait que reconnaître la nécessité logique de l'existence de deux pôles contraires pour établir un rapport dialectique, présentement l'opposition du bien et du mal. D'une part, ce mouvement s'apparente, d'un strict point de vue logique, à la justification de la double prédestination par Calvin⁶ et semble de l'autre essentialiser un argument de l'apologétique réformée rationnelle, la « preuve renversée de l'existence de Dieu », qui figurent par exemple chez Du Moulin, Cappel, ou encore Derodon – donc partagée par les orthodoxes comme les novateurs⁷. Cette défense du supralapsarisme s'inscrit dans la droite ligne de la scolastique réformée à laquelle elle emprunte deux thèmes. Le premier concerne l'idée selon laquelle la présence du mal permet à Dieu de manifester sa justice, thèse classique dans le camp réformé⁸. Le second thème est celui

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 153.

² Voir *supra*, p. 116-117.

³ Dont nous avons déjà vu différents aspects dans la partie consacrée à la correspondance des années orléanaises et dont la suite de cette partie montrera toute l'étendue.

⁴ Voir Henri BOIS, « La prédestination... », art. cit., p. 671-672 et Joel BEEKE, « The order of the divine decrees at the Genevan academy : from Bezan supralapsarianism to Turretinian infralapsarianism », in John B. RONEY et Martin KLAUBER (dir.), *The Identity of Geneva : The Christian Commonwealth, 1564-1864*, Westport, Greenwood Press, 1998, p. 69-70.

⁵ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 153-154.

⁶ « Yci plusieurs faisans semblant de maintenir l'honneur de Dieu, à ce qu'il ne soit point chargé à tort, confessent bien l'élection, et cependant nient qu'aucuns soyent réprouvez. Or cela est trop sot et puérile, veu que l'élection ne consisteroient point, si elle n'estoit mise à l'opposite de la réprobation » (Jean CALVIN, *Institution de la... op. cit.*, l. III, ch. XXIII).

⁷ Laplanche résume ainsi cette idée : « les faits de sorcellerie attestent sans discussion possible l'existence de Dieu. [...] C'est bien une constatation sociale qui aboutit dans l'apologétique : de dignes et sérieux magistrats font la preuve qu'il existe des sorciers, et recueillent des aveux sur leur commerce avec Satan. Le Malin existe donc bien. Mais si le monde était au pouvoir des démons, il n'y aurait que désordre et violence. Or, il existe de l'ordre et du bien : c'est donc qu'un esprit supérieur régite les diables » (François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 434).

⁸ Au début du XVII^e siècle, Guillaume du Buc soutient que « création et chute sont, autant l'une que l'autre, des moyens pour manifester la justice et la miséricorde » (Gaston RABEAU, « L'élection divine d'après Karl Barth », *Revue des Sciences Religieuses*, 23, (1949/1-2), p. 106. De même, dans un sermon sur Romains 8, 28, Jean Mestrezat écrit que la double prédestination « est une simple omission, par laquelle Dieu laisse quelques uns en leur

que Papin évoquait déjà le 24 mars 1683 avec Lenfant en l'explicitant ainsi : « les maux se sont trouvez dans l'enchaînement de ces voyes et de ces loix courtes et simples que D[ieu] a jugées les plus convenables à sa sagesse »¹. Or, bien qu'il s'agisse d'une position défendue par Malebranche dans son *Traité de la nature et de la grâce*, Papin affirme à Lenfant qu'il soutient cette idée avant même d'avoir lu l'oratorien. Cette précision nous semble pouvoir être lue comme l'indice d'une évolution rationaliste du théocentrisme réformé classique : la relecture du supralapsarisme exposée par Papin plaide en faveur de cette hypothèse². Quoi qu'il en soit, avec cette version de l'explication du mal, Papin pose les prémisses de l'idée centrale de la suite de sa correspondance avec Le Clerc.

b. *Entre Pajon et Malebranche : les deux ordres divins au cœur du système papinien*

Entre le 10 et le 19 août 1684, Papin entend répondre à cette insoluble question du mal. Dans cette longue lettre, il pose les fondations de son système en dressant un constat empirique :

Je considère d'abord que les noms ne font rien aux choses : qu'ainsi, sans disputer sur ceux de vice et de vertu, il est toujours constant que l'homme peut être dans deux états opposez qui ne plaisent pas également à Dieu : celui de l'obéissance et de la soumission à ses loix, et celui de la désobéissance et de la rébellion ; j'appelle celui-ci *désordre*, j'appelle celui-là *conformité à l'ordre*.³

Ici, Papin est clairement l'héritier de l'École de Saumur. En effet, dans sa *Morale chrestienne*, Amyraut écrit :

Aussi certes la loy de la nature n'est rien autre chose sinon la déclaration que Dieu a fait de la piété et de l'impunité, du vice et de la vertu.⁴

Chez Papin ce rapport dialectique sert à affirmer l'existence d'un double ordre divin :

Et par l'*ordre*, je n'entends icy autre chose que la sainteté de Dieu, et la droite raison même, qui me dit que la créature doit être parfaitement soumise à son créateur, et que les autres choses ne sont pas dans l'ordre où elles doivent être si elles sont autrement. Mais outre cet ordre que la sainteté prescrit, je suis obligé d'en considérer un autre par lequel le monde est gouverné et qui est prescrit par *la sagesse infinie de D[ieu]*.⁵

corruption, et passe comme par-dessus eux en choisissant les autres. [...] Il a fallu le choix de quelques-uns et l'omission de quelques autres, afin qu'au salut de ceux-là Dieu déclarast sa grace, et en la punition des péchés de ceux-ci, il manifesta [sic] sa justice et son ire contre le péché » (Françoise CHEVALIER, *Prêcher sous l'édit de Nantes : la prédication réformée au XVII^e siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 182). On peut également renvoyer au *Bouclier de la foy* de Pierre Du Moulin : « Ainsi les meschans sont enclins à mal d'eux-mêmes ; Dieu ne les incite point à mal faire : mais il adresse leur mauvaise volonté à executer cecy plutôt que cela par son jugement secret, pour punir ceux qu'il veut, et pour exercer et esprouver ses enfans » (Pierre DU MOULIN, *Le Bouclier de...*, *op. cit.*, p. 106).

¹ 24 mars 1683, Isaac Papin à Jacques Lenfant in Roger ZUBER, « Papiers », p. 143.

² Ainsi, il y a plus qu'une « affinité » entre le déterminisme développé par Papin et le théocentrisme calvinien comme l'écrit Anna Minerbi Belgrado (Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 43) : le second est en réalité un avatar direct du premier à l'ère des post-cartésiens.

³ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 196.

⁴ Moïse AMYRAUT, *La morale chrestienne...*, *op. cit.*, cité in François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 477.

⁵ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 196.

Papin distingue ainsi « l'ordre de la sainteté » de « l'ordre de la sagesse »¹. L'ordre de la sainteté constitue un postulat de départ, celui de l'existence d'un monde créé par Dieu, et il l'explique ainsi :

J'appelle cet ordre 1^o ordre de Dieu, parce que je ne puis m'empêcher de concevoir que c'est Dieu qui l'a établi, ne concevant pas que dans le monde, qui est son ouvrage, il puisse arriver quelque chose qu'il n'ait pas prévu des le commencement, quelque chose qui luy soit nouveau, à quoy il ne s'attendist pas, et qui ne se trouve point dans l'idée qu'il a conçue de son ouvrage avant que de le faire. Je conçois distinctement que toutes les pensées et toutes les actions sont des effets réels et positifs ; que tout effet a une cause totale et adaequate ; que tout effet est dans une dépendance nécessaire de sa cause totale et adaequate ; et que Dieu, dans son Intelligence infinie, a toujours vu parfaitement toutes les causes possibles, et la force de toutes ces causes, i.e. toutes leurs suites et tous leurs effets.²

Dans ces deux paragraphes, la démarche de Papin est celle de la théologie naturelle. Si elle s'origine dans le milieu stoïcien, notamment dans le *De natura deorum* de Cicéron et réapparaît chez Abélard au XII^e siècle, la religion naturelle connaît « son véritable retour sur la scène philosophique [lors des] débats de la Réforme. On la voit renaître [...] le plus souvent dans une perspective apologétique »³. Ce recours à la théologie naturelle constitue donc un point de départ cohérent pour Papin qui adopte précisément cette perspective dans sa correspondance. Quant au fond, la « théologie naturelle » n'est autre chose que « la pensée [...] de la religion telles que [la] détermine la raison indépendamment de toute révélation »⁴ : précisément, dans les deux extraits ci-dessus, Papin affirme l'existence de Dieu sans recourir à la révélation, par le simple pouvoir de la raison, démarche qu'exprime idéalement sa formule « je ne puis m'empêcher de concevoir ». Expliquant le fondement initial de la religion naturelle, Jacqueline Lagrée propose cette analyse qui semble avoir été écrite pour commenter le second paragraphe de Papin : « Dieu se confond avec la providence universelle qui désigne l'ordre général des causes, c'est-à-dire, finalement, le système des lois universelles et nécessaires de la nature »⁵. La démonstration de « l'ordre de Dieu » correspond parfaitement à cette idée. Dans son explication, Papin justifie l'organisation du monde et le déterminisme qui le régit par la prescience divine. Il s'inscrit ainsi dans la droite ligne des positions exposées par Pajon dans les *Considérations sur la nature de la liberté de Dieu...*, que Mario Sina pense d'ailleurs adressées par l'oncle au neveu. Le premier affirme en effet :

¹ Dans son édition des Papiers de jeunesse, Mario Sina consacre son second article à ce thème de l'ordre de la sagesse divine chez Papin, en regroupant plusieurs lettres qui, d'après lui, gravitent autour de cette problématique. C'est ainsi qu'il associe à des lettres de la période bordelaise (Le Clerc, Testard), une lettre de 1681, adressée à « M.C.G. » (Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 503-504). Selon nous, ce rapprochement est abusif, car dans cette lettre, Papin ne fait que réagir en pajoniste à une lecture de Romains 1, 16-17 et n'utilise à aucun moment l'expression « ordre de la sagesse divine ». Qui plus est, lorsqu'en septembre 1684, il répond à Auguste Testard sur la question de l'inégalité des conditions, Papin note : « Si vous voulez me permettre d'employer icy la distinction dont je me sers dans ma réponse à M. L[e] C[lerc] je dirai que le partage des biens est *de l'ordre de la sagesse*, mais qu'il n'est pas *de l'ordre de la sainteté* » (12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 526) : c'est donc que cette distinction des deux ordres est bien une nouveauté sous sa plume.

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 196-197.

³ Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle*, op. cit., p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 9. Voir également : « La théologie naturelle suppose qu'on puisse justifier *par la seule raison* la croyance en l'existence de Dieu et certaines affirmations concernant sa nature et ses attributs » (Roger POUIVET, « Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses », *Revue des sciences religieuses*, 81 (2007/2), p. 155).

⁵ Jacqueline LAGRÉE, *La religion*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 74.

De toutes ces reflexions je conclus 4 choses. La 1^{re} que Dieu estant un Esprit infini a naturellement en luy même l'idée de toute les choses possibles, qui sont en nombre infini. [...] La 4^{me} et dernière que Dieu ayant toutes ces choses devant les yeux, ayant conçu une infinité de manières différentes de faire le monde, et voyant clairement toutes les suites et tous les divers evenemens qui devoient naistre de toutes ces différentes manieres, il a choisi entre toutes celle qu'il a trouvé [sic] la plus propre à parvenir à son but que c'estoit l'exercice de ses vertus et la manifestation de sa gloire.¹

Mais le premier ordre dont Papin établit l'existence n'est pas absolument le meilleur puisqu'en prémisses de son argumentation, il constatait l'opposition entre vertu et mal. Pour expliquer cette non perfection, il convoque la sagesse de Dieu :

2°. j'appelle cet ordre *l'ordre de la sagesse* de D[ieu]. Parce que, comme il paroist ne favoriser pas toujours l'ordre de la sainteté, et qu'il en résulte des infractions de loix morales tres justes et tres saintes ; je ne puis pas que je ne le distingue un peu de l'ordre de la sainteté ; et je ne saurois me satisfaire à son égard, qu'en l'attribuant à des raisons tres sages, qui ont déterminé Dieu à agir ainsi, et à choisir cette voye, plutôt qu'une autre, pour arriver à son but.²

Ici encore, Papin s'inscrit parfaitement dans le cadre de la théologie naturelle décrit par Jacqueline Lagrée, qui remarque que « parmi les attributs traditionnels de Dieu, l'accent est mis sur la sagesse plus que sur la puissance et la bonté »³. Dans le modèle papinien, l'introduction de la sagesse divine revêt une fonction particulière : justifier l'existence du mal, cette « infraction aux Loix morales très justes et très saintes ».

S'il écrit « j'appelle cet ordre, *L'Ordre de la sagesse* de Dieu », en réalité, Papin ne forge pas cette expression. Dès avril 1684, alors qu'il cherche la plus pertinente explication du mal, il remarque au sujet de la thèse de Spinoza : « On se satisfait jusques là ; plus ce me semble que dans l'hypothese du P. Malleb[ranche] et que dans celle des Thomistes »⁴. Dans la construction même de ses deux ordres, Papin s'est pourtant inspiré de ces deux références : la formule « ordre de la sagesse » apparaît chez le Docteur Angélique dans « De la puissance divine » (chapitre de la *Prima pars*⁵) et chez l'oratorien dans le *Traité de la nature et de la grâce*⁶. Dans la définition qu'il donne de cet ordre, Papin ne suit pas l'auteur de la *Somme théologique*. S'il reconnaît l'infinitude des qualités divines, il n'en déduit pas la même conséquence :

¹ Claude PAJON, *Considérations sur la...*, *op. cit.*, p. 136-137. Les deuxième et troisième choses expliquent que puisque Dieu sait tout, il identifie toute spécificité des choses du monde qu'il crée.

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 196.

³ Jacqueline LAGRÉE, *La religion*, *op. cit.*, p. 74.

⁴ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 154.

⁵ « Mais puisque la puissance de Dieu, qui est son essence, n'est pas autre chose que sa sagesse même, on peut bien dire que rien n'est au pouvoir de Dieu si cela n'appartient pas à l'ordre de la sagesse divine ; car la sagesse divine comprend tout le pouvoir contenu dans la puissance. Toutefois, l'ordre imposé aux choses par la sagesse divine, ordre qui a raison de justice, comme on l'a dit précédemment, n'égale pas en ampleur la sagesse divine de telle façon que la sagesse divine serait limitée à cet ordre-là. Il est manifeste que toute la conception de l'ordre imposé par le sage à son œuvre dépend de la fin poursuivie. Donc, quand la fin est en exacte proportion avec les choses faites en vue de cette fin, la sagesse de l'agent est limitée à un ordre déterminé. Mais la bonté divine est une fin qui dépasse hors de toute proportion les choses créées. En conséquence, la sagesse divine n'est pas restreinte à un ordre de choses fixe, tellement qu'il ne puisse découler d'elle un ordre différent. Il faut donc dire purement et simplement que Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait. » (Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, *op. cit.*, vol. I, p. 343). Il ne peut l'emprunter à Spinoza, qui « parle peu de la sagesse divine : le terme *sapientia* (*sapientia Dei ou sapientia aeterna*) est le plus souvent rapporté au Christ, ou à un moindre degré à Salomon » (Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 228).

⁶ Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, Daniel Elzevier, 1680, par exemple p. 61. Pour un relevé partiel de l'occurrence de la formule chez Malebranche, voir André ROBINET, *Système et existence...*, *op. cit.*, p. 196-197.

Sur cela je pense (et je ne puis penser autrement) que la seule existence des choses dépend de la volonté de Dieu, mais que leur possibilité, leur essence, leurs suite et leurs conséquences n'en dépendent point ; qu'à cet égard elles ne sont, et n'ont jamais été, que l'objet de son entendement et de sa connoissance ; qu'il les a toujours vues telles qu'elles étoient en elles mesmes, parce qu'il ne sauroit se tromper [...] ¹

Ici, Papin s'inspire clairement de Malebranche, chez qui « sagesse et volonté, lumière et amour, constituent deux principes distincts, l'un relatif à l'essence, l'autre à l'existence. Dieu connaît les essences dans sa sagesse, par la lumière, et il connaît les existences, ainsi que le changement des existences, directement dans sa volonté, qui en est le principe »². Du même coup, il se démarque de Pajon qui ne pose pas cette distinction³. Il poursuit sa démonstration :

[...] et que ne pouvant les voir possibles autrement qu'elles n'étoient possibles, tout ce qu'il a pu faire, ç'a été de choisir, entre toutes les manieres possibles de faire le monde, celle que sa sagesse infinie luy a représentée comme la plus propre pour parvenir à son but. D'où je conclus qu'un monde tel que celui-ci, étoit le plus digne choix de la sagesse de D[ieu] puisque c'est celui à qui il s'est déterminé.⁴

Si pour Thomas d'Aquin, « Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait », pour Papin, « tout ce qu'il a pu faire, ç'a été de choisir, entre toutes les manieres possibles de faire le monde [...] la plus propre pour parvenir à son but ». Par l'emploi de la formule « tout ce qu'il a pu faire », Papin radicalise la formule employée par Pajon dans les *Considérations...* (« il a choisi entre toutes celle qu'il a trouvé la plus propre à parvenir à son but »⁵) : chez le premier, Dieu semble soumis à un certain déterminisme. L'influence de son oncle est réelle mais ici encore, Papin fait dialoguer l'héritage pajoniste avec Malebranche : si Pajon décline l'idée d'« entendement infini de Dieu »⁶, il n'emploie pas la formule « ordre de la sagesse », que son neveu a selon toute vraisemblance empruntée à Malebranche. Papin poursuit par un résumé de sa démonstration au cours duquel il précise un important détail de sa théorie :

Voilà ma metaphysique. Je ne saurois concevoir que Dieu ne soit pas souverain, et qu'il arrive quelque altération à son ouvrage, qui ne soit pas selon son ordre, et selon sa premiere prévision. L'infraction des loix et le regne des passions dans la plus part des hommes, suivent de cet ordre ; mais il a été ordonné pour de grandes et sages raisons, qui ont dû l'emporter sur cet inconvénient, et qui sait même si ç'a été un inconvénient, ou du moins, si une des raisons de le permettre n'a point été [...] *sanctitas peccato, felicitas miseriae*.⁷

Il est ici tiraillé entre sa foi inébranlable en la raison et l'exhortation paulinienne de l'épître aux Romains à la reconnaissance de l'impénétrabilité des voies de Dieu⁸ : c'est le sens de la double négation puis des conditionnels successifs du paragraphe ci-dessus. Sa conclusion de cette

¹ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 197.

² Ginette DREYFUS, *La volonté selon...*, *op. cit.*, p. 15.

³ « Je distingue dans les créatures leur possibilité et leur essence, d'avec leur existence actuelle et leurs mouvements soit spirituels soit corporels d'où dépendent leurs actions et après ces distinctions je dis que toutes les creatures dependent dans leur essence et dans leur possibilité de l'idée que Dieu en a conceue dans son entendement infini et que cette idée naist non de quelque chose qui soit hors de luy ny d'un acte de sa volonté, mais des perfections infinies de sa nature » (Claude PAJON, *Considérations sur la...*, *op. cit.*, p. 138).

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 197.

⁵ Claude PAJON, *Considérations sur la...*, *op. cit.*, p. 137.

⁶ *Ibid.*, p. 135, 137 et 138 (2 fois) et même « entendement infini et infiniment parfait », p. 138.

⁷ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 198.

⁸ « Ô profondeur des richesses, et de la sapience, et de la connoissance de Dieu ! que ses jugemens sont incompréhensibles, et ses voyes impossibles à trouver ! / Car qui est-ce qui a connu la pensée du Seigneur ? Ou qui a esté son conseiller ? » (Rom. 11, 33-34). L'affirmation paulinienne peut elle-même s'originer dans Deutéronome, 29,18.

démonstration des deux ordres divins nous permet d'identifier le type d'explication du mal pour lequel il opte : une théodicée. Denis Moreau explicite ainsi l'idée nodale de ce système : « ce que nous identifions comme des maux n'en sont pas vraiment »¹. Or, Papin écrit d'une part « je conclus qu'un monde tel que celui-ci, étoit le plus digne choix de la sagesse de D[ieu] puisque c'est celui à quoi il s'est déterminé » et d'autre part que les altérations de l'ordre du monde sont des « péchés saints, des misères heureuses ». Associée à l'insistance sur la sagesse divine, cette idée nous amène à conclure que dans ces pages, Papin construit plus précisément une *théodicée théosophique* : d'une part, une théodicée « consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la raison »² ; de l'autre, la théosophie est, « selon la signification exacte de ce terme, une doctrine de la sagesse divine »³. La démonstration de Papin réunit bien ces deux définitions.

Cette hypothèse se trouve confirmée dans le rapport qu'établit Papin entre les deux ordres dont il avance l'existence et qu'il expose à plusieurs reprises. D'abord dans la lettre du 19 août même, au fil d'un paragraphe brouillon, où il écrit :

La sainteté est renfermée dans la sagesse, elle en est même la principale partie, Dieu ne seroit pas parfaitement sage s'il n'étoit pas parfaitement saint. La sagesse ne sauroit donc rien faire au préjudice de la sainteté.⁴

Après un assez long développement, il revient sur le rapport entre les deux ordres :

Je ne saurois douter que nous ne reconnoissons alors qu'effectivement l'ordre de la sagesse, selon lequel le monde aura été conduit dans le tems, n'étoit point contraire à celui de la sainteté, que bien loin de cela, il luy étoit subordonné, et qu'il ne tendoit qu'à achever l'ouvrage de Dieu, et l'amener à sa perfection ; mais à l'y amener d'une manière bien plus digne de la grandeur de Dieu, et bien plus propre à faire éclater ses vertus, que toute autre manière, et même que l'auroit été la sainteté et la félicité soudaine de l'homme dès le premier moment de sa Création.⁵

Dans ces lignes, Papin subordonne l'ordre de la sagesse à celui de la sainteté : si telle est bien sa position, la lettre à Jean Le Clerc du 19 août contient l'élaboration d'une simple théodicée. Mais deux lettres ultérieures indiquent qu'il fait évoluer l'organisation de son système. D'abord dans la lettre du 12 septembre 1684, après avoir construit ses deux ordres, il affirme :

Les vues de la sagesse [...] sont plus étendues que celles de la sainteté. Elle renferme la sainteté, mais elle renferme aussi bien d'autres vertus.⁶

Enfin, le 16 février 1685 dans une lettre à son ami Paul Rondelet, Papin expose une nouvelle fois le rapport entre ces deux ordres. Dans cette minute, il commence par écrire :

Vous me demandez en quel sens j'entens que Dieu n'agit que par sa bonté, sa sagesse et sa sainteté. Si c'est pour les faire connoître ou pour les exercer. C'est pour les deux sans doute. Et surtout pour le dernier. Mais où est la sainteté dans le soleil ? [...] C'est un ouvrage 1^o de la sagesse ; 2^o de la bonté par le bien qui en revient. S'il fait du mal, qu'on

¹ Denis MOREAU, *Foi en Dieu...*, *op. cit.*, p. 193.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire*, cité in Denis MOREAU, *Foi en Dieu...*, *op. cit.*, p. 158.

³ Paul RATEAU, « La question du mal chez Malebranche et Leibniz : théosophie vs. théodicée », in Antoine GRANDJEAN (dir.), *Théodicées*, Hildesheim, Olms, 2010, p. 96.

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 197.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 527.

ne dise que le premier, mais ce n'est pas assez grand pour en conclure que cela devoit obliger Dieu à prendre d'autres mesures.¹

Papin maintient donc que la présence du mal dans la création s'explique par la sagesse de Dieu. L'emploi de l'exemple du soleil pourrait révéler dans son esprit le souvenir d'un passage de l'*Institution de la religion chrétienne*, où Calvin qui propose sa propre explication du mal par la métaphore de la pourriture d'une charogne sous les rayons du soleil². Quoi qu'il en soit, Rondelet a posé les bonnes questions à Papin qui poursuit en précisant, plus qu'il ne le fait dans sa lettre à Le Clerc, sa conception de ces deux ordres :

Je crois qu'à l'égard de tous les êtres intelligents la puissance de Dieu est modérée par sa sagesse, et que sa sagesse ne luy permet jamais d'être cruel et de n'agir pas [que] pour une fin digne de sa bonté et de sainteté.³

Dans ces lignes, pour citer Papin lui-même, l'ordre de la sagesse semble donc toujours « subordonné » à celui de la sainteté. Mais il conclut sa minute par ces mots :

Sur ce que vous demandez ce que c'est que bonté et sainteté en Dieu, faisons prédominer la sagesse très volontiers. Disons même que sa sainteté et sa bonté ne sont autre chose que sa sagesse considérée comme ne luy permettant pas de faire les choses d'une manière telle qu'il se trouve des créatures intelligentes qui demeurent éternellement rebelles aux loix de la droite raison et qui soient éternellement malheureuses.⁴

In fine, Papin renverse le rapport qu'il a posé entre les deux ordres dont il a donné la définition un an plus tôt. Cette primauté accordée à la sagesse divine apparaît comme triplement logique sous la plume de Papin. D'abord, sa démonstration de l'existence des deux ordres divins recourt à une démarche typique de la théologie naturelle qui accorde une place centrale à la sagesse divine. Ensuite, l'intellectualisme salmuriens se fonde précisément sur une conception où, comme l'explique François Laplanche, « c'est d'abord en Dieu que la volonté suit l'entendement »⁵ : de l'entendement divin à la sagesse divine, il n'y a sans doute qu'un pas pour Papin. Enfin, il est lecteur de Malebranche qui élabore une véritable théosophie⁶. Cette primauté finalement accordée à la sagesse confirme donc le qualificatif de *théodicée théosophique* pour désigner le système papinien. C'est ainsi qu'il apporte une solution au dilemme de la question du mal exposée en toute franchise dans la lettre à Le Clerc le 4 avril 1684.

¹ 16 février 1685, Isaac Papin à Paul Rondelet, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 546.

² « Car quoi ? Envelopperont-ils Dieu en une même iniquité avec eux ? Ou bien couvriront-ils leur perversité par sa justice ? Ils ne peuvent ni l'un ni l'autre et leur conscience les rédargue tellement qu'ils ne se peuvent purger. De taxer Dieu, ils ne le peuvent, vu qu'ils trouvent en eux tout le mal ; en lui, rien, sinon un usage bon et légitime de leur malice. Néanmoins il besogne par eux, dira quelqu'un ? et d'où vient la puanteur en une charogne après qu'elle est ouverte et pourrie ; chacun voit bien que cela vient des rais du soleil et toutefois personne ne dira qu'il pue. Ainsi, puisque la matière et faute du mal consiste en un mauvais homme, pourquoi Dieu en tirera-t-il quelque macule et ordure s'il en use selon sa volonté ? » (Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, cité in Auguste LECERF, *Le déterminisme de la responsabilité dans le système de Calvin*, Paris, Imprimerie Jouve, 1895, p. 70).

³ 16 février 1685, Isaac Papin à Paul Rondelet, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 546.

⁴ *Id.*

⁵ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19.

⁶ Voir Paul RATEAU, « La question du... », art. cit. et Gianni Paganini qui montre que Malebranche, à la suite des critiques de Bayle formulées dans les *Entretiens de Maxime et Thémisté* (1707), développe sa théologie de la gloire en insistant encore plus sur le rôle de la sagesse (voir Gianni PAGANINI, « Pierre Bayle et les théologies philosophiques de son temps », in Wiep VAN BUNGE et Hans BOTS (dir.), *Pierre Bayle (1647...., op. cit.*, p. 118-119).

c. *Une apologétique entre théologie naturelle et fondamentaux saumuro-pajonistes*

Les inspirations et influences thomasiennes, spinoziennes et malebranchiennes de la théodicée construite par Papin ne doivent pas tromper ses lecteurs. Sa construction apologétique s'ancre dans deux modèles évidents lorsque l'on achève de parcourir les lettres des 19 août et 12 septembre 1684.

En septembre, s'adressant à Testard, Papin révèle le cœur de son argumentation. Évoquant la question de l'inégalité des conditions, il écrit :

Permettez-moi de vous dire que c'est là ma méthode, de commencer par le raisonnement et de finir par l'autorité. Comme les notions communes me sont connues avant la Révélation, ce sont elles que je consulte les premières, parce que sans elles, je ne voye nulle part, sans Elles je n'ay aucune connoissance fixe et certaine. La raison est mon flambeau et mon guide. Il faut que ce guide et ce flambeau marche devant pour me conduire et pour me faire discerner les objets, qui sont hors de moy.¹

Si la priorité donnée aux notions communes vis-à-vis de la révélation relève une fois encore de la théologie naturelle, ici, une inflexion se fait jour. François Laplanche explique en effet que « l'appel à des présupposés culturels nécessaires au bon fonctionnement du raisonnement apologétique [conduit à] rappeler que la religion est incluse dans la nature humaine, puis de démontrer que le christianisme constitue la forme éminente, et indépassable, de la religion. Les apologistes protestants reprennent [ce] chemin, supposant par là même la possibilité de la théologie naturelle, et l'appartenance du christianisme au phénomène religieux »². Or, Papin poursuit :

Voicy, à mon sens, deux vérités constantes, l'une par la raison, l'autre par l'expérience, et par la connoissance des passions des hommes. La première, que, tout homme étant obligé d'aimer son prochain comme soy-même [...]»³

Il renvoie au commandement de charité, thèse parallèle à la règle d'or⁴ figurant dans l'Ancien Testament (Lévitique, 18,19) ; que Jésus adopte comme second commandement (Matthieu 22, 37-39 ; Marc 12, 29-31 ; Luc, 10, 27, où elle est prononcée par un légiste et non par Jésus lui-même) et que Jean et Paul exposent comme le principe fondamental de son enseignement (Jean 13, 34-35 ; Romains, 13, 9⁵). Papin affirme donc que ce second commandement du Christ est en réalité une notion commune. Il n'est pas le premier à faire de ce devoir révélé dans l'Ancien Testament et consacré par le Nouveau un principe de la loi naturelle : Pierre Abélard défend cette position dès 1141 dans le *Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*⁶, texte dont la perspective apologétique entend montrer que, précisément, le « christianisme explicite et complète l'enseignement naturel »⁷. La suite de l'explication de François Laplanche

¹ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 526.

² François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 436.

³ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 527.

⁴ « Assurément ce texte ne peut être considéré comme l'équivalent de la règle d'or. Mais il est probable qu'il signifie à peu près la même exigence que la règle d'or » (Olivier DU ROY, *La règle d'or. Le retour d'une maxime oubliée*, Paris, Cerf, 2009, p. 65).

⁵ Puisque Papin fait preuve d'une nette préférence pour Paul, citons seulement l'extrait de ce verset de Romains 13 : « et s'il y a quelque autre commandement, il est sommairement compris en ce point ici : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

⁶ « Quant à cette parfaite dilection de Dieu ou du prochain, en laquelle, dis-tu, consiste la loi naturelle » (Pierre ABÉLARD, *Conférences, in Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien – Connais-toi toi-même. Ethique*, éd. et trad. par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Cerf, 1993, p. 92).

⁷ Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle, op. cit.*, p. 28-29.

éclairer la démarche de Papin : « puisque les apologistes veulent absolument démontrer rationnellement le fait de la Révélation, force leur est de construire un discours logique, c'est-à-dire de manifester que leur conclusion, la *vérité de la religion chrétienne*, était virtuellement contenue dans des prémisses rationnelles »¹. Dans cette perspective, faire du commandement christique de charité une notion commune apparaît comme un postulat nécessaire à l'apologétique de Papin en même temps que sa conclusion attendue² : le procédé n'est même plus fondé sur la virtualité signalée par Laplanche et, d'ailleurs, il apparaît déjà dans la *Morale chrétienne* d'Amyraut³. Chez Papin, l'identification du statut de ce second commandement sert à déduire un principe d'égalité comme fondement du bonheur :

[...] tous les hommes doivent partager également la peine et le plaisir de la vie, autant qu'il leur est possible : c'est-à-dire que personne ne doit être plus heureux ou plus malheureux que les autres.⁴

Pour autant, le monde tel qu'il est ne concorde pas avec cette hypothèse. Il quitte alors les notions communes et fonde sa seconde vérité sur l'expérience :

La seconde vérité, celle qui est connue par l'expérience et par le sentiment de nos passions, c'est que, cet ordre d'égalité, qui seroit le meilleur, si les hommes étoient aussi raisonnables, et aussi maîtres de leurs passions qu'ils le devraient être, n'est pas le meilleur, les hommes étant aussi peu raisonnables, et aussi esclaves de leurs passions qu'ils le sont.⁵

Nous retrouvons ici le rôle des passions vraisemblablement inspiré du stoïcisme⁶. Avec ce second élément, Papin achève sa démonstration :

De ces deux vérités, je conclus, que l'ordre d'inégalité n'est pas directement et immédiatement de *l'ordre de la sainteté*, mais de *l'ordre de la sagesse*. Ce n'est pas la sainteté qui l'ordonne et qui l'établit elle-même immédiatement, c'est la sagesse.⁷

Ainsi, la lettre à Testard contient une définition alternative des deux ordres du système papinien qui confirme notre analyse de la lettre à Le Clerc : l'élaboration de l'apologétique papinienne repose d'une part sur l'apologétique réformée de l'âge classique – dont elle apparaît donc comme l'héritière – par son recours à la théologie naturelle et d'autre part sur une idée empruntée à un post-cartésien – en l'occurrence Spinoza. De plus, au terme de cette définition

¹ François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 436, souligné par l'auteur. Jacqueline Lagrée souligne le même phénomène dans le *Livre des créatures ou théologie naturelle* de Raymond de Sebon écrit vers 1434 et traduit par Michel de Montaigne en 1565 (Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle*, op. cit., p. 32-33).

² On comprend ainsi mieux la nature non cartésienne de ces notions communes chez Papin et plus largement les Saumurois. Citons Jacqueline Lagrée : si Descartes « dans la liste d'exemples de notions communes [...] des *Principes* [...] ne range aucune notion ou proposition religieuse », « la théologie naturelle, en revanche, n'hésite pas à s'appuyer des notions communes religieuses et à en dresser la liste » (Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, op. cit., p. 95). Si, chez Papin, le recours à la religion naturelle relève de toute évidence du phénomène décrit par F. Laplanche, il paraît néanmoins utile de signaler que chez Hebert de Cherbury, partisan de la religion naturelle, la règle d'or figure au rang des notions communes (Jacqueline LAGRÉE, « Herbert de Cherbury ou les effets sceptiques d'une récusation du scepticisme », in Pierre-François MOREAU (dir.), *Le Scepticisme au XVII^e et au XVIII^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 2001 p. 285).

³ « L'autre est, que les devoirs des pères envers les enfants consistant en affection seulement, il n'estoit pas besoin d'en faire aucune mention dans l'intégrité de la Nature, ny dans les commandemens qui la representent. Parce que pour l'affection que les pères leur ont duee entant qu'ils sont hommes, *cette notion commune, d'aimer son prochain comme soy mesme*, la contient nécessairement » (Moïse AMYRAUT, *La morale chrétienne...*, op. cit., vol. I, p. 376, nous soulignons, voir également p. 372).

⁴ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 527.

⁵ *Id.*

⁶ Voir *supra*, p. 233.

⁷ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 527.

condensée, Papin confirme la dimension théosophique de sa théodicée puisque l'ordre de la sagesse domine celui de la sainteté.

Au-delà de l'héritage direct de l'apologétique réformée de l'âge classique, Papin construit également son système sur les fondamentaux de l'école salmurienne et de son aile radicale. Dans la lettre du 19 août, à deux reprises, il signe son pajonisme dans l'explication des ordres divins lorsqu'il expose comment l'homme prend conscience de l'ordre de la sainteté :

La raison, la loy et l'Évangile fournissent aux hommes des lumieres qui leur découvrent l'ordre de la sainteté, qui les portent à s'y ranger, et qui leur donnent la force de vaincre leurs passions étant soutenues d'une infinité de moyens et proposees avec une diversité infinie de circonstances qui concourent à les rendre efficaces, et qui résultent encore de l'enchainure même des causes : comme 1° Les dispositions qui viennent de la naissance et de la constitution ; ensuite l'éducation, les maitres, les chatimens, les afflictions, les délivrances, etc. Ainsi je puis dire de l'ordre universel des causes que *vulnus opemque fert*.¹

Puis, Papin évoque la conduite du monde et expose sa conception de la providence divine :

Dans l'ordre général et simple D[ieu] ne fait rien sans moyens, et il ne fait pas toutes choses par toutes sortes de moyens : ce ne seroit plus un ordre simple. Mais surtout, quand il s'agit des dispositions et des habitudes de la volonté et du cœur, je n'attens point que Dieu les produise immédiatement, je ne me repose point sur une Grace immédiate, je suis persuadé qu'il ne les procure que par des moyens, et par des moyens dont je m'aperçois. Les moyens dont il se sert n'agissent pas en moy tout d'un coup et sans que j'y pense, ce ne sont que des motifs et des raisons, ce ne sont que des réflexions que je fais selon les lumieres que j'ay, et selon les circonstances où je me trouve.²

Dans ces extraits, deux expressions ne laissent aucun doute quant à l'arrière-plan théologique dans lequel il entend s'inscrire : dans le premier passage, « l'infinité de moyens » et dans les deux citations, « les circonstances », qui constituent, nous l'avons vu, l'innovation du système pajoniste. La propre nouveauté du modèle de Papin consiste dans la défense même du pajonisme avec des concepts apparemment absents chez Pajon, les ordres de la sagesse et de la sainteté³. Malgré l'introduction de ces éléments nouveaux, le neveu reste cohérent avec le système théologique de son oncle.

À la fin de la lettre du 19 août, Papin répond à Le Clerc qui, dans une missive perdue⁴, a de toute évidence émis des réserves sur l'obstination métaphysique de son correspondant – le reste de ses réponses et, au-delà la suite de son œuvre de théologien, confirment sa prudence en ce domaine. Au contraire, du fait même de sa démarche apologétique, le jeune précepteur entend faire s'accorder foi et raison. Or, Le Clerc a soutenu que « D[ieu] a voulu qu'il y eut toujours certains nuages répandus sur la vérité, parce que sans cela, la Foy ne seroit pas une vertu »⁵. Le Saumurois Papin ne peut accepter cet assombrissement de la vérité :

Mais sur ce pied là, il ne me paroist pas nécessaire d'appeller la foy une vertu, quand on la regarde simplement comme une persuasion. Car raisonnablement notre persuasion ne doit être forte qu'autant que les argumens qui la produisent sont forts eux mêmes. Mais

¹ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 201.

³ En tous les cas, ni l'un ni l'autre ne figurent dans les textes de Pajon retrouvés par Albert Gootjes (ces réflexions ne sont donc pas, comme l'affirme trop rapidement Stefano Brogi « celles de Pajon et de Papin » (Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 73).

⁴ Celle du 6 mai dont parle Papin au début de sa lettre du 19 août.

⁵ 6 mai 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, extrait cité dans la lettre du 19 août 1684 d'Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 210.

c'est une vertu quand on la considère, non comme une simple connoissance intellectuelle, mais comme étant en même tems un principe d'action, de charité et d'obéissance.¹

Ici, Papin s'affirme en représentant de l'École historique de Saumur, puisque John Cameron, nous l'avons vu, conçoit la foi comme une « *persuasio moralis* ». Cette réplique à Le Clerc ouvre sur une double lecture. Elle prouve d'abord que le rationalisme de Papin, s'il est nourri de Descartes et des post-cartésiens, s'origine dans l'intellectualisme cameronien (qui est implicite dans l'expression « les arguments qui la produisent sont fort eux-mêmes »). Elle montre, enfin, que cette apologétique est certes rationnelle et inspirée par plusieurs philosophes mais ne doit pas se résumer à un exercice intellectuel : « action », « charité » et « obéissance », principes par lesquels il définit la foi, relèvent de la pratique qui, comme il l'écrit dès le 4 avril 1684, « est assurément l'essentiel du Christianisme »².

C'est seulement après avoir exposé ces critères salmuriens et pajonistes que Papin proclame la portée apologétique de son système :

Vous voyez, Monsieur, qu'il y a bien de la différence entre cette métaphysique et celle de Spinoza et des athées comme lui. La Conclusion de la leur, c'est qu'il n'y a ni Dieu, ni religion, ni vie future : et cette conclusion est le principe sur lequel ils bâtissent leur morale impie et libertine. Je ne veux que cette conclusion même pour prouver qu'ils sont indignes du nom de métaphysiciens et de philosophes. La métaphysique est l'étude des lumières naturelles et une connoissance exacte de tout ce que la raison enseigne clairement et distinctement. Et ces gens-la nient une des vérités que l'univers nous prêche le plus hautement, et que la raison nous enseigne avec le plus d'évidence ; savoir que la machine étonnante de ce grand monde a une cause, que la structure merveilleuse du corps de tant d'animaux différens, et sur tout, de celui de l'homme, en a une aussi ; que le principe intelligent qui est dans l'homme ne sauroit estre l'effet du hazard, et qu'il faut que la cause universelle de tant de merveilles soit infinie en puissance, en sagesse, et en intelligence. Il faut que des gens qui nient cela ayent renoncé au bon sens. Ils ne sont pas moins fous de n'avoir aucun égard aux preuves de fait qui prouvent la vérité de la Religion chrétienne, sous prétexte que ces faits, que nous prétendons prouver, sont des miracles ; comme s'il étoit indigne d'un Etre parfaitement sage de faire quelque fois des choses extraordinaires, et au dessus de la Sphère des causes dont il a composé l'ordre de la nature ! Où ont-ils pris cette notion ?³

Papin confirme la structure de son apologétique. Jusqu'à la phrase qui s'achève par les mots « renoncé au bon sens. », il expose sa démarche, qu'il qualifie de métaphysique. Elle apparaît en réalité identique au rôle de la théologie naturelle mise au service de l'apologétique chrétienne. Deux éléments confirment ce diagnostic : le recours à l'image de la « machine du monde » et la justification de la supériorité de la religion chrétienne sur la religion naturelle à partir des miracles. Les deux prochaines parties vont montrer que cette proclamation du 19 août résume l'ensemble de l'infrastructure et de la superstructure de l'apologétique développée dans la suite de l'échange avec Le Clerc.

3. Approfondissements du théocentrisme entre Malebranche et Pajon

Dans la suite de la correspondance, Papin entreprend d'asseoir la construction de sa théodicée théosophique. Derrière les approfondissements de ce qu'il appelle sa

¹ *Ibid.*, p. 210-211.

² 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 155.

³ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 202.

« métaphysique », nous allons voir qu'il entend respecter l'orthodoxie calviniste en même temps qu'il accorde l'apologétique réformée avec certains thèmes post-cartésiens.

a. *Un « déterminisme métaphysique » malebranchien¹*

Le 15 février 1685², Papin commence sa lettre à Le Clerc en lui indiquant avoir rédigé en réaction à sa réponse « un écrit trop gros pour en charger le courrier »³. Il procède donc à un résumé de ce texte en annonçant sa structure générale :

Je fais trois choses dans cet écrit, 1° Je réduis la métaphysique aux principes les plus évidens ; je vous abandonne tout le reste, mais je vous prouve que vous ne sauriez abandonner ceux-là. 2° je fais voir que ces principes s'accordent parfaitement entre eux, qu'ils ne se combattent en aucune manière. Je répons à toutes les objections qui sont tirées de la nature et de la raison. 3° je fais voir qu'il est tres facile de les accorder avec la religion, et je répons à toutes les objections tirées de l'Écriture S[ain]te.⁴

La lettre suit effectivement ce plan et synthétise le texte de ce manuscrit désormais perdu.

Commençons par observer que la méthode de la « réduction » employée par Papin est révélatrice de sa démarche apologétique. Nous avons souligné le rôle, dans l'apologétique réformée, de la théologie naturelle, qui se présente « comme le concept du noyau fondamental à toute religion »⁵. Puisqu'il affirme que ses « principes » métaphysiques s'accordent « facilement » avec la religion, il semble que, du fait de sa démarche apologétique, métaphysique et théologie naturelle s'équivalent⁶. Papin résume ses « principes » en une courte chaîne démonstrative :

Les principes dans lesquels je me retranche sont ceux-cy. 1 : tout effet a une cause. 2 : toute détermination de l'esprit est un effet. 3 : Les causes ne dépendent pas des effets, ce sont au contraire les effets qui dépendent de leurs causes. 4 : tout effet est proportionné à sa cause. 5 : De deux causes contraires qui s'entre détruisent, c'est toujours la plus forte qui l'emporte, et qui a le plus d'effet. De tous ces principes il m'est facile de conclure : 1° que toutes nos actions, qui ne sont que des suites de nos déterminations, dépendent premièrement et originairement des causes de ces déterminations, et qu'ainsi elles dépendent originairement de causes indépendantes de nos déterminations. 2° que toutes nos actions sont nécessaires du moins à notre égard et à l'égard des causes secondes: à notre égard, parce que les causes qui déterminent notre volonté ne dépendent pas d'elle ; à l'égard des causes mêmes, parce que c'est une vérité immuable, que tout effet est proportionné à sa cause, que toute cause agit selon sa force et son activité.⁷

¹ Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 38.

² Le lendemain, Papin écrit à son ami Paul Rondelet et y reprend la même démonstration du concept de « nécessité de raison » (16 février 1685, Isaac Papin à Paul Rondelet, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 545-546). Nous renverrons à la minute de cette lettre lorsqu'elle permettra de préciser l'exposé présenté à Le Clerc.

³ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 289.

⁴ *Id.*

⁵ Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle*, *op. cit.*, p. 9.

⁶ En cela la position de Papin n'est pas originale puisque, par exemple, Bayle commence son *Système de philosophie* par ces mots : « La métaphysique, que quelques-un appellent la première Philosophie, et la théologie naturelle, peut-être définie [comme] la science spéculative de l'Être, en tant que ce mot convient à Dieu et aux Créatures » (Pierre BAYLE, *Système de philosophie*, in *Œuvres diverses*, La Haye, P. Husson, T. Johnson, P. Gosse, J. Swart, H. Scheurleer, J. Van Duren, R. Alberts, C. Le Vier, F. Boucquet, 1731, t. IV, p. 463, souligné par l'auteur). Chez Leibniz, la théologie naturelle n'est autre chose que « la métaphysique réelle et la plus parfaite morale » (voir Jacques LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 167).

⁷ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 289.

François Laplanche a souligné qu'un tel recours au déterminisme est courant dans l'apologétique réformée¹ : « Dieu est-il une cause parmi d'autres ? [...] À cette question, il semble que les apologistes étudiés, en dépit de quelques restrictions verbales, répondraient affirmativement. Ceci manifeste une conception de l'analogie de l'être propre à la basse scolastique, acceptée par l'orthodoxie protestante, aussi bien luthérienne que réformée »². Papin s'inscrit dans cette tradition lorsqu'il affirme à Le Clerc :

La nécessité à notre égard et à l'égard des causes secondes étant démontrée, j'examine la chose à l'égard de Dieu : et je me retranche encore dans des principes que vous ne puissiez me contester. Dans cette vue, j'abandonne la preuve d'un seul décret éternel : je veux bien que l'on se représente Dieu comme gouvernant le monde par des volontés particulières, et par des résolutions prises sur le champ selon que l'état des choses le requiert. Mais j'affirme cecy ; que, Dieu void parfaitement tout ce qui arrive, du moins dans le tems qu'il arrive ; et qu'il en connoist exactement toutes les causes : qu'il sait que tout effet a les siennes, qu'il sait qu'une telle combinaison de causes doit produire un tel effet, comme un tel arrangement de certaines lettres produit nécessairement un tel mot, que pour qu'il arrivât autre chose, il faudroit une autre combinaison ; enfin, qu'il sait qu'étant seul l'auteur de l'univers, il est seul aussi la première cause de l'existence des causes secondes, et de toutes leurs combinaisons, et qu'il n'y a que luy qui ait le pouvoir d'y apporter du changement.³

Dans ces lignes, il développe un « déterminisme métaphysique »⁴ dont il faut souligner l'accent malebranchien. En effet, lorsqu'il concède la providence par volontés particulières, c'est bien que le modèle de la volonté générale recueille sa faveur : or il s'agit d'une idée défendue par l'oratorien⁵. Outre cette concession des volontés particulières, Papin justifie la défense de ce déterminisme métaphysique non par l'argument de l'analogie de l'être, qui domine la question de la causalité dans l'apologétique réformée⁶, mais par celui de la prescience divine : il suit ainsi les positions de Pajon exposées dans les *Considérations sur la nature de la liberté de Dieu* : puisque, par sa prescience, Dieu sait tout ce qui va advenir, il agit de telle sorte que sa création soit la meilleure possible – affirmation qui doit se lire à l'aune de la missive du 19 août. L'association entre déterminisme métaphysique et prescience divine permet à Papin de soutenir un théocentrisme, perspective cohérente avec l'arrière-plan malebranchien de cette élaboration⁷.

¹ « Il est constant, d'abord, que les apologistes font appel au principe de causalité : « Tout effet requiert une cause proportionnée » » (François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 437).

² *Id.* De même, « pour justifier en raison le christianisme, les apologistes construisent une véritable logique de la religion. Ils s'inscrivent ici dans une tradition théologique particulière, [qui cherche] à manifester le caractère raisonnable des dogmes chrétiens avec le maximum de vigueur dialectique ; pour cela, elle s'efforce, après les avoir connus par Révélation, de les rattacher à des prémisses non révélées. [...] Loin d'être souverainement libre, l'œuvre salutaire de Dieu se voit scandée par d'incessants *il fallait, il était nécessaire que* » (François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 438). Déjà pour Duplessis-Mornay, « le raisonnement apologétique est strictement nécessitant » (François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 112, voir également p. 134-135).

³ 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 290.

⁴ Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 38.

⁵ Francisque BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, C. Delagrave, 1868, t. 2, p. 143.

⁶ Voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 144-145.

⁷ Avec cette analyse, nous nous démarquons de l'hypothèse d'Anna Minerbi Belgrado qui, dans *De la providence et du concours immédiat* (qu'elle attribue à Papin mais qui est de Pajon) voit une influence de David Derodon (via l'enseignement de Chouet) sur la question du déterminisme (Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 29-30, 34, 85-86). Si l'on suit François Laplanche, Derodon ne fait qu'exprimer, les définitions de la causalité et du déterminisme dans le rapport entre apologétique et logique, qui sont déjà fixées chez Duplessis-Mornay et Du Moulin (voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 142-146). Quant à une influence directe de Derodon sur Pajon (et donc Papin), elle semble difficile à établir : d'une part, Papin ne renvoie jamais à Derodon dans sa correspondance, alors qu'il cite constamment Spinoza, dont la réputation sulfureuse n'a rien à envier à celle du professeur de philosophie protestant (l'argument du Blésois cachant une influence inavouable ne nous

Mais une fois encore, alors qu'il semble sous l'influence des post-cartésiens, la suite de sa lettre rattache sa démonstration à son substrat salmurien.

b. « *La nécessité de raison* » pajoniste : vers les droits de la conscience errante

Dans cette lettre du 15 février, Papin résume le deuxième point du texte non envoyé à Le Clerc. Dans un long et dense passage, il ne fait que reprendre une thèse soutenue dès 1681 auprès de Lenfant : la passivité de la raison. Il allie déterminisme et intellectualisme dans la notion de « nécessité de raison », qu'il emprunte à son oncle, qui écrit dans l'important *De la providence et du concours immédiat* :

Diverses sortes de nécessité conviennent aux divers événements. [...] Il y en a qui arrivent par une nécessité de raison, comme ceux qui procèdent des cause intelligentes. Cette nécessité de raison est encore de deux sortes : l'une est naturelle à la raison et elle procède de la force que la raison a sur nos âmes, et c'est celle qui accompagne toutes les actions louables, qui sont fondées sur les lumières de la raison ; et l'autre ne lui est qu'accidentelle, entant qu'elle procède non des lumières de la raison, mais de l'abus que les créatures font de leurs lumières et de leur raison, et c'est celle qui accompagne tous les péchez.¹

Papin expose lui-même cette nécessité de raison de la manière suivante :

Je remarque que la nécessité de nos actions libres n'est ni une nécessité de contrainte, ni une nécessité brute et aveugle, mais une nécessité de raison, ie. qui résulte de la force que les motifs, quels qu'ils soient, ont sur notre volonté : et ces motifs en général, sont ou des Lumieres vrayes ou fausses ; ou des sensations agréables ou désagréables ; ou la coutume.²

Cette première étape rappelle le principe initial de l'intellectualisme. Papin associe alors à cette théorie plusieurs éléments déjà développés dans la lettre du 19 août 1684 :

Par cette idée de la nécessité de raison, je fais voir que la différence du vice et de la vertu est fort réelle, qu'il y a des actions qui doivent être louées, et d'autres qui doivent être blâmées, et que par la même raison les unes doivent être punies et les autres récompensées : tout cela, parce que le blâme et la pêne font le malheur des créatures intelligentes, que la louange et la recompense en font le bonheur, et que toutes ces choses sont ou des faveurs dignes de la bonté de Dieu, ou des moyens et des causes secondes dignes de sa sagesse, et proportionnées aux effets qu'il veut produire, qui sont de confirmer les vertueux dans la vertu : et de retirer les pécheurs du péché, en le leur faisant haïr. J'ay fait voir qu'il n'y a que les actions qui se font par la force de la raison, qui soient dignes de louange [...].³

Nous retrouvons dans ces lignes une synthèse des éléments structurant la théodicée théosophique de la lettre du 19 août : rappel de l'opposition entre vice et vertu, réaffirmation des deux ordres divins (bonté/sainteté et sagesse). Sans préciser la généalogie salmurienne de l'intellectualisme, Papin en démontre la validité :

Si le changement de volonté ne dépend pas infailliblement d'un certain changement de circonstances, quelque changement de circonstances que ce soit étant posé, il ne

semble donc pas pouvoir être avancé) ; d'autre part, Albert Gootjes n'a pas identifié Derodon comme une influence de Pajon (il est absent de l'index de sa monographie) ; enfin, la seule apparition de Derodon sous la plume de Pajon est négative (voir *infra*, p. 434).

¹ Claude PAJON, *De la providence...*, publié sous le nom de Papin in Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 176.

² 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 290.

³ *Id.*

s'ensuivra point que la volonté doive souffrir de changement : et s'il ne s'ensuit pas qu'elle en doive souffrir, elle n'en souffrira point effectivement, autrement elle en souffrirait par caprice, puisque ce ne seroit pas par la seule force de la raison, ce qui est absurde, et que vous reconnoissez vous même impossible. Ou, la volonté change par la seule force que la raison a sur elle ; ou, elle change par caprice, du moins en partie. Mais la nécessité de raison supposée, on voit d'abord que le changement de volonté est possible, et qu'il doit même arriver toutes les fois que les circonstances changent assez pour cela.¹

Comme avec Lenfant, Papin réaffirme d'une part la primauté de l'entendement – ici la raison – sur la volonté et de l'autre la passivité de la raison. Pour soutenir sa position, il mobilise encore une fois le pilier du pajonisme, à savoir les circonstances, comme dans sa lettre du 19 août. Sans le signaler, il introduit ici un élément éminemment théologique de son point de vue – mouvement de sa démonstration permis par Le Clerc, qui a soutenu dans sa précédente lettre que les peines infligées aux créatures n'entrent pas dans le cadre de sa démonstration métaphysique. Papin profite de cette ouverture pour assurer, par l'utilisation des circonstances, ce retour à la théologie et répondre du même coup à Le Clerc qu'il se trompe dans sa conception des peines :

Ensuite, je montre que, dans cette même hypothèse, le changement de volonté que nous appellons repentance est un mouvement extrémém[en]t conforme à la sagesse et à la raison, parce que ce n'est pas un simple déplaisir d'avoir mal agi, ce qui seroit inutile, mais un déplaisir qui fait que l'on s'applique sérieusem[en]t à chercher les moyens de ne retomber pas dans le peche. Je suis sur que vous condamnez vous memes toutes les apparences de repentance qui ne produisent pas l'amendem[en]t, si bien que la repentance n'est bonne qu'autant qu'elle nous rend meilleurs ; et cela étant, il est clair qu'elle est raisonnable, selon mes principes, puisque c'est un moyen nécessaire pour l'amendement.²

Si la repentance est conforme à la raison, c'est que la punition l'est tout autant puisqu'elle l'a permise. C'est grâce à cette idée, ici implicite, que Papin peut introduire les circonstances dans sa réflexion métaphysique, puisque la repentance ne peut avoir lieu qu'après l'intervention divine – qui se manifeste précisément par les circonstances. Avec une habileté logique certaine, Papin déploie la thèse centrale du pajonisme et parvient ainsi à accorder les problématiques métaphysique et théologique : dans son résumé, le premier point accorde déterminisme métaphysique et prescience divine en les associant à l'idée centrale du pajonisme ; le second point articule quant à lui ce déterminisme avec l'intellectualisme camerounien. Mais plus encore, il s'inscrit finalement dans la tradition de l'apologétique réformée en concluant avec une reprise de l'analogie de l'être :

Plus la raison a de force sur un esprit, plus elle le nécessite, et plus cet esprit est louable, de sorte que Dieu, à qui il est impossible de n'être pas sage, est le plus louable de tous les esprits.³

L'analyse déjà citée de François Laplanche au sujet de Cameron illustre à la perfection la cohérence de Papin avec les fondements même de l'École de Saumur : « c'est d'abord en Dieu que la volonté suit l'entendement : la puissance du créateur se conforme aux mesures qui

¹ *Ibid.*, p. 291.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 290. Voir également cet extrait : « A l'égard de la nécessité dans la quelle j'enveloppe Dieu même, je fais quelques réflexions d'ou je tire cette conclusion, que je n'impose au Créateur qu'une nécessité que vous luy imposez assurém[en]t vous même, sc[ilicet] la nécessité d'estre sage, et de faire toujours *hic et nunc* ce que sa sagesse approuve le plus, toutes choses bien considérées. » (*ibid.*, p. 291).

déterminent sa sagesse et sa bonté»¹. Papin ne fait donc que perpétuer l'intellectualisme cameronien tout en retrouvant l'argument, classique dans l'apologétique, de l'analogie de l'être dans une version personnelle insistant sur la sagesse divine qui confirme la dimension théosophique de sa théodicée. Ainsi le déterminisme métaphysique à l'accent malebranchien rejoint plusieurs fondamentaux de l'apologétique réformée, ici de tendance ouvertement salmurienne. Nous aborderons le troisième et dernier point de ce texte de Papin non envoyé et résumé dans la lettre du 15 février 1685 pour conclure cette partie : poursuivons pour l'instant l'analyse des réflexions autour du théocentrisme tel que Papin les développe trois mois plus tard.

Le 24 juillet 1685, Papin commence sa lettre à Le Clerc en déplorant que les deux hommes puissent échanger le détail de leurs pensées uniquement par courrier : il insiste sur le fait que ses précédentes lettres constituent seulement un condensé de son système. Néanmoins, face à la prudence réaffirmée de Le Clerc devant ses démonstrations métaphysiques, Papin déploie toute son habileté rhétorique pour défendre sa position mais commence à se répéter. La partie de la lettre – la plus large – consacrée au débat intellectuel commence par un rappel de l'ordre de la sagesse, reprenant les interrogations qu'il avait précédemment soumises à Le Clerc :

1° Si les actions de Dieu sont louables. 2° Si les actions de Dieu ne sont pas les plus sages et les plus raisonnables qui se puissent faire. 3° enfin, s'il n'est pas vray que Dieu, a cause de l'abondance de ses lumières et de la force de sa raison, ne peut s'empêcher de faire toujours les actions les plus sages et les plus raisonnables qui soient possibles.²

Puis Papin réplique à Le Clerc qui a attaqué le concept de nécessité de raison : les arguments du second poussent le premier à préciser, durant trois longs folios, cette notion sans pour autant la modifier en quoi que ce soit. En effet, au terme de sa démonstration, Papin rétorque à Le Clerc :

Vous dites que le changem[en]t de vie ne peut venir qu'ensuite d'une douleur extrême du passé. Mais quel est le sujet de la douleur ? Est-ce d'avoir péché sans y être engagé par aucun motif ? *C'est d'avoir fait un mauvais usage de sa liberté.* Cela veut-il dire que l'on se reproche de s'être déterminé du côté des motifs les plus foibles et les moins engageans ? Je soutiens qu'une telle détermination est impossible [...]. En tout cela, dans cette douleur, dans sa cause, et dans son effet, je ne voy quoyque ce soit qui vous favorise, quoique ce soit qui prouve que la volonté ne dépend pas uniquement des objets et des motifs, et qu'elle n'est pas toujours nécessairement déterminée par les plus forts, i.e. par ceux qui touchent le plus fortement l'esprit ou le cœur. Et c'est pourtant ce qu'il faudroit que vous prouvassiez, si vous voulez continuer à combattre mon système par là.³

En intellectualiste, il ne peut reconnaître dans le péché un mésusage de la volonté et affirme qu'il s'agit bien d'une erreur d'évaluation de la part de l'entendement. Sous la pression de Le Clerc, Papin semble faire évoluer la notion de nécessité de raison puisque les remarques de son correspondant l'amènent à toucher du doigt le thème de l'ignorance invincible⁴. Poussant au maximum les potentialités de sa position intellectualiste et puisque, pour lui, la raison et la

¹ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19.

² 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 359.

³ *Ibid.*, p. 364.

⁴ Bien qu'elle puisse sembler y faire écho, cette problématique diffère totalement de celle de la « raison irrationnelle », héritée de l'éthique stoïcienne, relative à l'athéisme et dont François Laplanche identifie la présence chez les apologistes réformés de la première moitié du XVII^e siècle (voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 62-64).

conscience « sont à peu près la même chose », il nous semble que Papin dispose ici des droits de la raison errante en puissance : si l'action de l'homme se détermine en l'entendement, lorsqu'il suit les « motifs » qui lui paraissent les plus forts, il n'a pas mésusé de sa raison et se trompe donc de bonne foi. Cette potentialité nous paraît résulter des développements du postulat intellectualiste camerounais et nous verrons justement que l'oncle comme le neveu défendent les droits de la conscience errante¹. En outre, cette défense répétée de la passivité de l'entendement constitue à notre avis la preuve qu'en élaborant son système, Papin entend rester fidèle à l'orthodoxie calviniste en ne rendant pas l'homme actif dans son salut. L'idée de passivité de l'entendement est donc à mettre en relation avec les circonstances pajonistes : par cette association, la non participation de l'homme à son salut est assurée et l'orthodoxie calviniste est sauvée. Une fois ces différents éléments réaffirmés, la suite du débat connaît une inflexion qui amène Papin à développer sa conception du théocentrisme. Alors la lettre du 24 juillet 1685 prend une tournure originale dans notre perspective d'histoire des idées.

c. *La raison ressort de l'homme : la métaphore horlogère chez Papin*

Le Clerc pense trouver la parade idéale pour montrer à Papin la limite de son déterminisme métaphysique : puisque tout arrive nécessairement, « pour ce qui est de l'avenir, on ne doit pas [...] s'inquiéter »². Cette tentative lui offre l'opportunité de construire une nouvelle défense de son système alliant théocentrisme et intellectualisme. Jusqu'à présent, il le soutenait de manière logique, il propose alors une nouvelle argumentation, métaphorique cette fois : la figure du Dieu-horloger, qui est l'une des déclinaisons de la preuve de l'existence de Dieu dite cosmologique ou *a contingentia mundi*³. Cette métaphore a surtout intéressé les historiens des sciences⁴ et les spécialistes de Voltaire et mériterait une étude diachronique et transversale approfondie : nous ne citerons dans les pages qui suivent que les occurrences qui nous ont paru nécessaires dans l'approche de son usage par Papin⁵.

¹ Voir *infra*, p. 380 et *sq.*

² 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 364.

³ Cette preuve est qualifiée de *a contingentia mundi* par Leibniz, dite cosmologique par Kant et constitue une déclinaison de la « troisième voie » de Thomas d'Aquin (voir Henri BOUILLARD, *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 48).

⁴ Outre les ouvrages de Duhem, Koyré, GUSDORF, NEEDHAM, CROSBY et DOHRN-VAN ROSSUM cités *infra*, voir notamment Lynn WHITE, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 124-125 ; Steven SHAPIN, *La révolution scientifique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 49-56 ; Otto MAYR, « Clockwork Universe », in Wilbur APPLEBAUM (dir.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, New York, Garland, 2000, p. 145-146.

⁵ À l'exception de l'article « Clockwork Universe » d'Otto Mayr cité dans la note précédente, nous n'avons pas trouvé de recension diachronique large de cette métaphore. Les ouvrages cités en notes dans les pages suivantes nous ont permis de dresser une chronologie, loin d'être exhaustive. Dans la bibliographie que nous avons consultée, l'étude d'Amos Funkenstein constitue une exception par sa démarche transversale : cependant, il consacre quelques pages seulement à la métaphore du Dieu-horloger en s'appuyant sur très peu d'auteurs (Amos FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 360-369). Dans une veine différente mais avec une approche diachronique, signalons l'étude de Samuel L. MACEY, *Patriarchs of Time* (Athens, University of Georgia Press, 2010, 232 p.), où la question de la figure du Dieu-horloger apparaît essentiellement dans le chapitre « The Watchmaker God's Clockwork » consacré à la période moderne en se concentrant essentiellement sur la production anglaise du XVII^e siècle. Enfin, pour le monde réformé, seuls deux articles abordent l'usage de cette métaphore : Inès KIRSCHLEGER, « L'athéisme au prisme des psaumes : étude comparée de quatre sermons réformés sur le psaume XIV au XVII^e siècle » (*Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 5 (2009), en ligne : <http://cerri.revues.org/180>) et Hubert BOST, « Le doigt de Dieu dans un rouage d'horloge. Pour une herméneutique « éclairée » du miracle » (in Martin ROSE (dir.), *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 94-106). Sur la

Lointaine parente de la figure du démiurge d'origine platonicienne¹, elle-même à l'origine de la preuve cosmologique soutenue par Aristote² ; sœur de de l'image de la *machina mundi* de Lucrèce³, la métaphore du Dieu-horloger connaît une prémisse au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, avec Cicéron qui, dans le *De natura deorum*, pose la comparaison entre la création du monde par Dieu et celles de diverses machines, dont une horloge⁴ : nous retrouvons ainsi l'ouvrage fondateur de la théologie naturelle stoïcienne⁵. Au XIV^e siècle, dans un double contexte de réflexion sur la notion du temps et de sa mesure⁶ et de diffusion des horloges en Europe⁷, l'image du Dieu-horloger réapparaît. Elle est explicite en 1344 dans le traité *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*⁸ de Thomas Bradwardine, qui l'appuie sur un passage du *Livre de la Sagesse*⁹. Elle est ensuite utilisée par Nicolas Oresme¹⁰, grand connaisseur de l'œuvre

question du temps dans le monde réformé, quoiqu'il n'évoque que très marginalement la question qui nous préoccupe ici, on pourra également consulter Max ENGAMMARE, *L'ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2004, 263 p.).

¹ Voir Léonce PAQUET, *Platon. La médiation du regard*, Leiden, Brill, 1973, p. 42-65.

² Voir Jean WAHL, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1957, p. 607 et Gérard VERBEKE, *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*, Leuven, Leuven University Press, 1990, p. 35-36.

³ Voir Alfred W. CROSBY, *La mesure de la réalité. La quantification dans la société occidentale (1250-1600)*, Paris, Allia, 2003, p. 92.

⁴ « Mérite-t-il vraiment le nom d'homme, celui qui, en présence de tant de mouvements bien réglés, d'un ordre si parfait régnant au ciel, des liens unissant de façon si harmonieuse toutes les parties du monde les unes aux autres, se refuse à croire à une raison ordonnatrice, prétend mettre au compte du hasard un arrangement calculé de façon si savante que notre science en est déconcertée ? Quand nous voyons un mouvement résulter d'un agencement mécanique, comme c'est le cas pour la sphère de Posidonius, pour une horloge et bien d'autres machines, hésitons-nous à croire que c'est l'effet d'un travail de la raison ? » (CICÉRON, *De la nature des Dieux*, éd. par Charles APPHUN, Paris, Garnier, 1935, p. 195-197).

⁵ Voir Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle, op. cit.*, p. 15-21.

⁶ Voir notamment Pierre DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1956, t. VII, notamment p. 395-441.

⁷ Voir notamment Joseph NEEDHAM, *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 74-75.

⁸ « Pour clarifier ce que j'ai dit, je me servirai d'un exemple grossier : j'imagine que la fonction motrice du poids dans nos petites horloges, Dieu l'exerce dans la grande horloge du monde [...] or, par rapport à une horloge artisanale, cette fonction motrice est plus régulière dans le monde que le poids et la roue du monde sont mieux ordonnés et que les choses sont mieux reliées entre elles, et que les liens qui les unissent sont plus puissants même s'ils sont plus cachés. C'est pour cela que le livre de la Sagesse dit « tu as tout réglé avec mesure, nombre et poids. [...] Cette image, même si elle est grossière, ne s'oppose pas à la science raffinée des physiologues, des astrologues et des théologiens. Mais pour éviter que quelque astrologue ne considère pouvoir soumettre ainsi la volonté libre de l'homme à la nécessité astrale, je précise que, comme le macrocosme est semblable à une grande horloge, et que l'homme, que les philosophes appellent microcosme, est une petite horloge ; que la première est en quelque sorte naturelle, la seconde dépend d'une volonté, celle-là est fixe, celle-ci portable » (Thomas BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, cité in Eugenio RANDI, « La théologie post-scotiste », in Luca BIANCHI et Eugenio RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1993, p. 147-148. Sur la datation du texte, voir Thomas BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, éd. par Anna LUKACS, Göttingen, V&R Unipress, 2012, p. 11).

⁹ « Toi, Seigneur, tu as tout réglé avec mesure, nombre et poids », *Livre de la Sagesse*, 11.20. Selon Maurice Gilbert, cette « triade est ancienne, elle vient des grecs, mais seul le judaïsme l'a utilisé en contexte religieux » (Maurice GILBERT, *La Sagesse de Salomon : recueil d'études*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2011, p. 290. Il l'identifie chez Sophocle, Euripide, Gorgias, Platon et Philon).

¹⁰ Alexandre Koyré affirme que le maître de ce dernier, Jean Buridan, l'aurait également utilisée, sans toutefois citer ne serait-ce que le texte où apparaîtrait cette métaphore (voir Alexandre KOYRÉ, *La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, 1961, p. 94). Or, dans ses « Précurseurs parisiens de Galilée », Pierre Duhem semble indiquer que c'est bien Oresme qui utilise le premier la formule pour décrire une thèse néanmoins déjà défendue par Buridan (texte de 1913 repris in Stanley L. JAKI, *Pierre Duhem : homme de science et de foi*, Paris, Beauchesne, 1991, p. 229). De même, Amos Funkenstein écrit : « Oresme pourrait avoir fait allusion à cette théorie, qui n'est pas la sienne, en comparant les mouvements des sphères à ceux d'une pendule à échappements » (AMOS FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination...*, op. cit., p. 365). Nos recherches ne nous ont pas permis d'identifier l'usage avancé par Koyré chez celui dont l'âne a assuré la postérité.

de Bradwardine¹, en 1360 dans son *Tractatus de commensurabilitate*² puis en 1377 dans le *Livre du ciel et du monde*³. Durant la première modernité, la comparaison apparaît sous les plumes de Georg Joachim Rheticus (1540)⁴, de Philippe Duplessis-Mornay (1581)⁵, de Théodore de Bèze (1584)⁶, de Pontus de Tyard (1587)⁷ et de Johan Kepler (1605)¹. Si Calvin n'a pas utilisé cette

¹ Voir Benoit PATAR, « Nicolas Oresme », in *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Québec, Fides, 2006, p. 307).

² Voir Gerhard DOHRN-VAN ROSSUM, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1997, p. 411, n. 5.

³ « Quant Dieu crea les cielz, il mist en eulz qualitez et vertus motives aussi comme il mist pesanteur es choses terrestres, et mist en eulz résistances contres ces vertus motives. Et sont ces vertus et ces résistances d'autre nature et d'autre matiere que quelconque chose sensible ou qualité qui sont ici-bas. Et sont ces vertus contre ces résistances tellement moderées, attempées et accordées que les mouvements sont faits sans violence, et excepté la violence, c'est exactement semblable quant un homme a fait une horloge et il la laisse aller être mue continuellement selon les proportions que les vertus motives ont aux resistances et selon l'ordonnance établie » (Nicolas ORESME, *Traité du ciel et du monde*, cité in Fabienne POMEL, « Pour une approche littéraire des cloches et horloges médiévales : réflexions méthodologiques et essai de synthèse », in Fabienne POMEL (dir.), *Cloches et horloges dans les textes médiévaux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 27). Sur la datation du texte, voir Gerhard DOHRN-VAN ROSSUM, *L'histoire de l'heure...*, *op. cit.*, p. 413, n. 29.

⁴ « Mathématiciens, non moins que médecins, doivent convenir que, comme Galien l'affirme maintes fois, la Nature ne fait rien sans but et que notre Auteur est tellement sage que chacune de ses œuvres n'a pas un seul usage, mais deux ou trois et souvent davantage encore. Puis donc que nous voyons que ce seul mouvement de la terre suffit pour produire un nombre presque infini de phénomènes, ne devons-nous pas attribuer à Dieu, le créateur de la nature, l'habileté que nous observons chez de simples fabricants d'horloges ? Car ils évitent soigneusement d'insérer dans leur mécanisme des roues inutiles ou telles que leur fonction puisse être accomplie d'une manière plus parfaite par une autre grâce à un petit changement dans sa position. » (Georg Joachim RHETICUS, *De libris revolutionum Copernici narratio prima*, cité in Alexandre KOYRÉ, *La Révolution astronomique...*, *op. cit.*, p. 34). Ce texte, passé à la postérité sous le titre de *Narratio prima*, constitue la première synthèse publiée du système copernicien avant la parution, en 1543, du *De revolutionibus orbium coelestium* (voir *ibid.*, p. 32-33).

⁵ « Montons plus haut, nous voyons le Ciel, qui se meut circulairement d'un mouvement perpetuel. Nous y voyons les planetes l'un au dessus de l'autre, qui nonobstant la violence d'iceluy ont chacun leurs cours et mouvement a part, dirons-nous que ces mouvemens soient à l'avanture ? Or ce[tt]e mesme avanture qui les feroient mouvoir, les feroit aussi reposer. Et puis l'aventure n'est que desreglement et confusion, au lieu qu'à ces diversitez, y a une uniformité de mouvement qui ne se rompt jamais. Quoy donc ? qu'ils se meuvent d'eux-mesmes ? Mais rien ne se meut de soy-mesmes, et là où les choses remuent l'un l'autre, on ne peut procéder à l'infiny. Il faut en fin monter à un commencement, et iceluy est un repos. Pour exemple, du marteur de l'horloge nous venons à une roue, et de celle là à une autre, et finalement à l'esprit de l'horloger. Qui par son artifice, les a ordonnées tellement, qu'il les fait toutes mouvoir : et toutefois ne se remue point. Reste donc que de tous ces mouvemens, nous imaginions un immobile : de toutes ces diversitez si constantes, un tousiours semblable à soy-mesmes : de tous ces corps, un esprit : et comme de la terre nous sommes montez à l'air, de l'air au ciel, et du ciel aux cieus des cieus, tousiours di-je de plus grand en plus grand, de clarté en clarté, et de subtil en subtil, que nous nous eslevions encore un degré plus haut, à sçavoir jusques à cest infiny, à ceste lumiere intelligible, et à cest esprit vivifiant, au regard duquel ce que nous admirons icy bas est moins qu'un poinct, nostre lumiere une ombre, noz esprits une vapeur, et : et qui toutefois es choses que plus nous mesprisons, a tellement peint sa gloire, et son infinité, que les plus lours esprits l'y peuvent aisément comprendre. » ; « C'est la grande roue de l'horloge, qui montre les Planetes, les Signes, les heures et les marées, chacun en son temps, voire mesme instrument du temps. Or puis qu'il est instrument, il y a un ouvrier qui le met en usage, un Horloger qui le conduit, un Esprit qui a premier esbranlé son mouvement. Car tout instrument, est comme mort, s'il n'a vie et mouvement d'ailleurs. » (Philippe DUPLESSIS-MORNAY, *De la vérité...*, *op. cit.*, p. 5-6, 95-96). Remarquons que dans son *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Grotius utilise à quelques reprises l'expression « machine du monde », mais pas l'image du Dieu-horloger (voir Hugo GROTIUS, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Amsterdam, Elie Jacob Ledet, 1728, 445 p.)

⁶ « As-tu jamais contemplé les horloges, esquels il y a une grande roue tournant à droicte qui fait tourner toutes les autres avec elle, les unes à droictes aussi et les autres à gauche par un mouvement du tout contraire ? [...] Sache que c'est là une vraye image de cette providence divine » (Théodore DE BÈZE, *Questions et responses chrestiennes : comprenantes sommairement la resolution non seulement de tous les articles de nostre creance, mais aussi des plus hauts poincts de la vraye religion*, Genève, Eustache Vignon, 1584, p. 97-98, voir Olivier FATIO, « Note sur les *Quaestiones et responsiones* de Bèze », in Irena BACKUS (dir.), *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Genève, Droz, 2005, p. 148.

⁷ « Je ne sçay pourquoy l'horologier ayant disposé son taburin de resort, sa grand roue, ses roues de conte et de rencontre, et balancier, sera obey selon sa volonté, pour en un moment certain faire marquer et sonner l'heure, demeurant toutes fois en pleine et libre puissance de clemont, voire briser son horloge, et le rendre inutile a

métaphore, Max Engammare et Marie-Madeleine Fragonard soulignent que le théocentrisme calvinien s'achemine vers la conception du Dieu-horloger². Deux figures de l'orthodoxie réformée du premier XVII^e siècle emploient la métaphore : Daniel Chamier la cite pour la contester³ ; Pierre Du Moulin utilise la comparaison entre le monde et une horloge en 1625 dans le *Traité de la connoissance de Dieu*⁴. Au XVII^e siècle, chez Descartes, des *Méditations métaphysiques* (1641) aux *Passions de l'âme* (1649) en passant par les *Principes de la philosophie* (1644), la figure du Dieu-horloger est très présente. Comme Bradwardine, Descartes décline la métaphore entre le monde⁵ et l'homme⁶. Il ne déduit cependant pas « de la considération des

aucune marque ny sonnerie ; et Dieu n'aura pas le mesme pouvoir sur les cieus, estoilles et astres, lesquels il a faits pour servir de signe, de marque et, comme on diroit, de sonnerie et advertissement des choses de ce monde ? Il ne les emploiera pas tant qu'il luy plaira a quelque certitude de la declaration de sa volonté, demeurant en liberté d'arrester, changer, reculer, avancer les mouvemens et roues de son horologe, voire les briser quand bon luy semblera ? Ah je ne puis patiemment endurer ce blaspheme » (Pontus DE TYARD, *Mantive. Discours de la verité de divination par astrologie*, éd. par Sylviane BOKDAM, Genève, Droz, 1990, p. 175-176).

¹ « Je suis fort occupé de l'étude de la cause physique. Mon but est ici de soutenir que la machine céleste n'est pas une sorte d'animal divin, mais plutôt une sorte d'horloge (celui qui se figure que l'horloge est vivante rend hommage à l'ingéniosité de l'artisan) ; et ceci dans la mesure où presque tous les mouvements divers qui s'y accomplissent dépendent d'une force magnétique unique et très simple, de même que dans une horloge tous les mouvements dépendent d'un poids très simple » (10 avril 1605, Johan Kepler à Herwart von Hohenburg, cité in Georges GUSDORF, *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969, t. I, p. 224).

² Marie-Madeleine FRAGONARD, « Patristique et pensée protestante : de l'« Hexaemeron » de Saint Basile à « La Création » d'Agrippa d'Aubigné », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 77 (1977/1), p. 9 et Max ENGAMMARE, « Organisation du temps et discipline horaire chez Calvin et à Genève au XVI^e siècle : vers une spiritualité temporelle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 157 (1999/2), p. 356. Ce passage de l'*Institution de la religion chrétienne* tend effectivement vers cette image : « Mais sur tout nous ne pouvons contempler d'un regard ce bastiment tant artificiel du monde, que nous ne soyons quasi confus d'une lumière infinie. Parquoy à bon droit l'auteur de l'Épistre aux Hébreux nomme le monde une monstre ou spectacle des choses invisibles (Heb. 11, 3) : d'autant que le *bastiment d'iceluy tant bien digéré et ordonné nous sert de miroir pour contempler Dieu*, qui autrement est invisible » (Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, I, 5, 1, p. 11, nous soulignons).

³ Dieu ne doit pas être considéré comme « un horloger qui, une fois soulevés les poids, regarde sans rien faire l'horloge qu'il a construite tourner à l'aide des roues et des engrenages ; mais plutôt comme un musicien habile qui se sert d'un instrument de manière à produire ensemble, en le frappant, les sons individuels et l'accord entier » (Daniel CHAMIER, *De Providentia Dei*, in *Panstratiae Catholicae. De dei et Dei Cultu*, Genève, Roverianis, 1626, p. 46). Cette somme en quatre volumes a été écrite après 1596 (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 170). Dans les *Christianae theologiae libri Duo*, Marc Friedrich Wendelin cite Chamier (voir Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 34).

⁴ « Comme ceux qui passent pardevant la tour d'un[*e*] horloge public, voyent l'heure marquée par l'aiguille du quadrans, mais ne savent bonnement combien de minutes restent avant le son de la cloche, ne voyans pas les rouages, ni l'arrest de leurs tours et mouvemens : mais si on leur donne accès, ils regardent avec esbahissement les roues, contrepoids, tous et retours, jusqu'à ce que l'heure sonne : Ainsi les hommes voyent les evenemens des choses, selon qu'ils apparoissent à leurs yeux. Ainsi, le chrestien admis au sanctuaire de la Parole de Dieu s'esmerveille de voir l'accouplement des conseils eternels, et pese les moments de la Divine Providence » (Pierre DU MOULIN, *Traité de la Connoissance de Dieu* [1625], Genève, Pierre Aubert, 1637, p. 39).

⁵ « Comme un horlogier industrieux peut faire deux montres qui marquent les heures en mesme façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune différence en ce qui paroist à l'extérieur, qui n'ayent toutefois rien de semblables en la composition de leurs roues : ainsi il est certains que Dieu a une infinité de divers moyens par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paroissent telles que maintenant elles paroissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connoistre lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire » (René DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, Paris, Henry le Gras et Edme Pepingué, 1651, p. 481).

⁶ « A quoy l'exemple de plusieurs corps composez par l'artifice des hommes m'a beaucoup servy, car je ne reconnois aucune difference entre les machines qui font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dependent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts ou autres instrumens qui devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font sont tous-jours si grand que leurs figures et mouvemens se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour estre apperceus de nos sens » (René DESCARTES, *Les principes de...*, *op. cit.*, p. 480). Une déclinaison originale apparaît dans ce volume, puisque Descartes explique sa démarche analytique en utilisant la même métaphore de l'horloger : « C'est pourquoi en même façon qu'un horloger, en

vivants une preuve de l'existence de Dieu »¹. Du côté des théologiens samurois, l'image du Dieu-horloger est régulièrement employée. En 1645, Moïse Amyraut la mobilise dans un sermon sur le premier verset du psaume XIV, « L'insensé a dit en son cœur, qu'il n'y a point de Dieu »². En 1671, Louis Tronchin s'en sert dans un sermon³. En 1679, c'est au tour de Pajon d'utiliser la métaphore à deux reprises dans son texte *De la providence de Dieu et du concours immédiat* : à chaque fois, il la décline en comparant deux modèles d'horloges, l'un qu'il faudrait remonter tous les jours et l'autre qui tournerait éternellement, le second apparaissant comme plus parfait que le premier⁴. Enfin, les post-cartésiens¹ usent également de cette

voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas ; ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles » (*ibid.*, p. 481). Voir également cet extrait : « Jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire une autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir » (René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Amsterdam, L. Elzevier, 1650, p. 7).

¹ Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 42. Pierre Guenancia remarque également que « dans la Médiation six, l'horloge n'est pas la preuve de l'horloger. C'est presque le contraire » (Pierre GUENANCIA, « Réflexions sur les rapports du mécanisme et de la finalité chez Descartes », *Cahiers philosophiques*, 2 (1980), p. 28, souligné par l'auteur). De même, Zbigniew Janowski observe : « Que Dieu soit un être possédant volonté et entendement est évident du fait que nous pouvons en trouver les signes dans le monde. Dans le cas contraire, la preuve cosmologique qui mène de la création au Créateur serait impossible. En mettant en doute l'existence du monde extérieur, Descartes exclut par la même la possibilité d'inférer l'existence du Créateur à partir de l'ordre du monde » (Zbigniew JANOWSKI, *Index Augustino-Cartésien : textes et commentaire*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 114-115).

² Moïse AMYRAUT, *Sermon sur le verset I. du Pseaume XIV*, Saumur, Jean Lesnier, 1645, 44 p. Deux longs extraits utilisent cette métaphore : la première, classique, est celle de la comparaison du monde à un mécanisme d'horlogerie : « Presentez-leur une montre, et leur demandés s'ils croyent qu'elle s'est faite d'elle mesmes, et si c'est d'elle mesme qu'elle se monte, qu'elle se demonte, que ses ressorts jouent, et que ses roues se remuent avec tant d'ordre et d'agilité ; ils vous diront sans doute que non, et vous en allegueront incontinent la raison, c'est que chose quelconque ne peut estre la cause de son propre estre. [...] Demandés-leur si à leur advis ceste montre s'est ainsi composée par hasard, si toutes les pieces s'en sont ainsi trouvées toutes taillées fortuitement, puis apres si fortuitement elles se sont agencées de la sorte. [...] Car tout le monde sçait que ce sont les hommes qui les font, et qu'estant impossible que le hasard ait joint ensemble tant de parties avec tant d'art, il faut nécessairement que l'operation de quelque cause douée d'intelligence y soit intervenue De là venés à leur demander s'ils croyent qu'il y ait moins d'art en la constitution du monde qu'en celle d'une montre ; si le mouvement de l'eguille qui marque la distinction des heures, est plus réglé que celui du soleil qui les fait ; si les roues dont le mouvement dépend sont plus artificielles que les spheres celestes : si le ressort qui les fait tourner est mieux et plus reglement tendu, pour les faire mouvoir vingt quatre ou trente heures seulement, que la puissance qui meut si constamment depuis tant de siecles toute cette machine celeste ? En un mot si la distribution des jours, des mois, & des années découvre moins de sapience que ne fait la distinction des parties esuelles une montre a partagé son mouvement, ils seront contraints de vous confesser que le monde est sans comparaison mieux composé que toutes les plus belles machines de la terre. » (*ibid.*, p. 24-25). Le second extrait, plus original, est cité *infra*. Notons que l'année précédente, Amyraut utilise la métaphore de l'ouvrier pour évoquer le rapport entre Dieu et sa création : « Il est ton Createur, et toy sa creature. Di moy donc, as tu jamais veu que l'ouvrage se mist à contester contre l'ouvrier, et qu'il luy voulust faire rendre la raison de ce qu'il l'a composé de telle ou de telle forme ? Depend il pas de luy absolument ? » (Moïse AMYRAUT, *Paraphrase sur l'Epistre de S. Paul aux Romains*, Saumur, Jean Lesnier, 1644, p. 219).

³ « Par les invisibles ressorts de sa providence, [Dieu] gouverne tout ce qui arrive au monde [...]. Il est dans le monde ce qu'est le premier ressort dans un monstre, [...] l'âme dans le corps et le principe qui meut et qui arreste et qui conduit jusques aux moindres mouvements de toutes ses parties. » (Louis TRONCHIN, *Sermon sur Jc. 4, 13-17*, cité in Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 321).

⁴ « Monsieur, lui dit-il, « vous à qui la science n'a pas corrompu l'esprit, servez-vous, je vous prie, de vostre raison pour nous dire lequel vous estimeriez le plus d'un orloger qui auroit fait une orloge qui sonneroit exactement les heures, les demi-heures, les quarts, qui marquerait mes minutes, les jours de la lune, de la semaine, des mois, les épactes, les années, les éclipses, et généralement tout ce que l'industrie des hommes peut inventer, mais qui auroit besoin comme les orloges ordinaires, d'estre monté tous les jours sans quoy elle s'arresteroit tout court ; ou d'un

métaphore : Malebranche dans *La Recherche de la vérité*² (1674) et les *Méditations chrétiennes* (1683), où elle lui sert explicitement à défendre sa théorie de la simplicité des voies³. Spinoza se sert également de l'horloge dans le chapitre consacré à la prédestination divine du *Court traité*, mais ce texte est demeuré inédit jusqu'au XVIII^e siècle⁴. En 1681, le théologien non-conformiste Richard Baxter emploie la métaphore du Dieu horloger pour contester l'idée de prédétermination physique dans sa *Methodus theologiae christianae*⁵. L'image du Dieu-horloger est

autre orlogeur qui auroit fait un pareil orloge, mais qui n'avoit pas besoin d'estre jamais remonté, qui étant une fois fait et en train d'aller continueroit à marcher toujours, et à faire tous ses mouvements sans que personne y touchast ? » – « Ce seroit le dernier », repartit incontinent celui à qui la question avoit esté faite. » ; « Je m'assure qu'il n'y a personne qui ne confesse que l'industrie d'un artisan ne soit bien plus grande d'avoir inventé et fait un orloge qui étant une fois monté, sonne réglément toutes les heures, les demi-heures, les quarts d'heure sans qu'on y touche davantage, que s'il falloit qu'à chaque fois que son orloge doit sonner, il luy mist lui-mesme la main, et si quelqu'un pouvoit faire une semblable machine de telle manière, qu'après estre faite, elle allast son train éternellement sans que personne y touchast, au lieu qu'il faut monter tous les jours un orloge, on admireroit encore davantage l'industrie et la sagesse de cet ouvrier. » (Claude PAJON, *Extrait d'une lettre à Mr. Villemandy et De la Providence de Dieu*, in *De la Providence de Dieu et du concours immédiat*, publié sous le nom d'Isaac Papin in Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, op. cit., p. 151-152 et 170. Sur l'attribution des deux textes à Pajon, voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 229-231).

¹ Remarquons par ailleurs qu'en 1651, (donc après ces différents textes de Descartes, et non parce qu'il serait post-cartésien au sens de l'histoire de la philosophie) Thomas Hobbes commence le *Leviathan* par ces mots : « La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'art de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. En effet, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont le commencement se trouve en quelque partie principale située au dedans, pourquoi ne dirait-on pas que tous les automates (c'est-à-dire les engins qui se meuvent eux-mêmes, comme le fait une montre, par des ressorts et des roues) possèdent une vie artificielle ? Car qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon autant de cordons, les articulations, sinon autant de roues, le tout donnant le mouvement à l'ensemble du corps conformément à l'intention de l'artisan ? » (Thomas HOBBS, *Leviathan*, trad. in Horst BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'état moderne*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2003, p. 195).

² « Quand je vois une montre, j'ai raison de conclure qu'il y a une intelligence, puisqu'il est impossible que le hasard ait pu produire et arranger toutes ses roues. Comment donc serait-il possible que le hasard, et la rencontre des atomes, fût capable d'arranger dans tous les hommes, et dans tous les animaux, tant de ressorts divers ? » (Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, cité in Ferdinand ALQUIÉ, *Le cartésianisme de...*, op. cit., p. 42).

³ « Ceux au contraire qui prétendent que Dieu fait tout par des volontez particulieres, et qu'il est appliqué à son ouvrage comme un horloger à une montre qui s'arrêteroit à tout moment sans son secours laissent à Dieu sa souveraineté et à la créature sa dépendance : mais ils ôtent au Créateur sa sagesse, et rendent son ouvrage sujet à la critique et digne du dernier mépris. [...] Pourquoi répandre la pluye sur les terres steriles s'il ne doit pleuvoir que pour rendre les terres fécondes. Cela ne peut-il pas croire que tout est conduit par une nature aveugle. Il n'y a, ce me semble, que la conduite que vous venez de m'expliquez, qui porte le caractère d'une sagesse infinie et d'une souveraineté entière et absolue. Je suis pleinement convaincu que Dieu fait et conserve tout, et que ses voyes sont très simples et très fécondes, qu'en suivant constamment très peu de loix, il produit une infinité d'ouvrages admirables » (Nicolas MALEBRANCHE, *Méditations chrestiennes*, Cologne, Balthasar d'Égmond, 1683, p. 113-114). Notons également cette variante : « Pour juger de l'ouvrier par l'ouvrage, il ne faut donc pas tant considérer l'ouvrage que la manière d'agir de l'ouvrier » (*ibid.*, p. 101).

⁴ « Concernant l'autre objection : *pourquoi Dieu n'a pas créé l'homme tel qu'il ne puisse pécher*, sert [de réponse] là-dessus que tout ce qui est dit du péché, n'est dit ainsi que relativement à nous, comme lorsque nous comparons deux choses l'une avec l'autre ou sous différents aspects. Par exemple, si quelqu'un a fabriqué une horloge pour sonner et indiquer l'heure avec exactitude, et que cet ouvrage correspond parfaitement à l'intention du fabricant, on dit alors qu'il est bon, et dans le cas contraire, qu'il est mauvais ; et cela sans tenir compte du fait qu'il aurait pu être également bon, pour autant que l'intention aurait été de le fabriquer détraqué et de le faire sonner à contre temps. » (Baruch SPINOZA, *Court traité*, in *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, t. I, p. 243. Sur la date de parution du texte, voir Pierre-François MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 53. Enfin, pour une analyse de l'Éthique faisant écho à l'idée de l'automate, voir Lia LEVY, *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000, 365 p.).

⁵ Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae 1. naturae rerum ; 2. Sacrae Scripturae ; 3. praxi, congrua, conformis, adapta*, London, M. White et T. Snowden, Nevil Simmons, 1681, p. 125, 129 et 266, pour les citations, voir *infra*, p. 453-454.

employée par le socinien Andrzej Wiszowaty dans sa *Religio Rationalis*¹ quelques mois seulement avant que Papin ne s'en serve². Dans les années qui suivent son utilisation par Papin³, cette métaphore connaît d'autres reprises et déclinaisons⁴. Puis, au XVIII^e siècle, elle

¹ « Lorsque le Soleil s'arrêta sur l'horizon du tems de Josué plus longtems qu'il n'avoit accoutumé / Jos. X./, et qu'il recula de douze degrez / II. Rois XX./, il n'y eut rien de contraire à la raison, puisqu'il n'est pas impossible que comme un horlogeur avance ou recule une aiguille d'une montre quand il veut, Dieu qui est l'ouvrier de cette grande machine du monde, ait aussi arrêté la sphère du soleil, ou l'ait fait retrogader, ou plutost, ce qui est vraisemblable, qu'il ait tellement disposé le globe mobile de la terre, que cela ait paru tel aux hommes à l'égard du soleil » (Andrzej WISZOWATY, *Religio Rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo*, trad. par Charles Le Cène, in Andrzej WISZOWATY, *Religio Rationalis*, édition trilingue sous la dir. de Juliusz DOMANSKI, Tadeusz NAMOWICZ, Hubert VANDENBOSSCHE et Jerom VERCROYSE, introduction de Zbigniew OGONOWSKI, Wolfenbüttel, Herzog Augsut Bibliothek, 1982, p. 96). Précisons que la traduction de Le Cène figure dans les Le Cène Manuscripts de la bibliothèque de l'Huguenot Society.

² Cette proximité n'est qu'éditoriale puisque Wiszowaty compose ce texte entre 1676 et 1678 (voir Zbigniew OGONOWSKI, « Andrzej Wiszowaty », in Andrzej WISZOWATY, *Religio Rationalis*, *op. cit.*, p. 14). La première édition du texte (en latin), sans lieu ni nom d'éditeur, porte le millésime 1685. Mais parce que Pierre Bayle recense l'ouvrage dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de septembre 1684, les spécialistes de Wiszowaty ont envisagé qu'il a existé une édition – ou du moins un certain nombre d'exemplaires – datée de 1684. Personne n'a formulé l'hypothèse d'un millésime post-daté, comme cela se pratiquait alors. D'autant que contrairement à ce qu'avance Edwin Jędrkiewicz, responsable de l'édition polonaise de 1960 repris par Ogonowski, Bayle n'indique pas « 1684 » comme date de parution du volume (voir Zbigniew OGONOWSKI, « Andrzej Wiszowaty », *op. cit.*, p. 15). En effet, ils s'appuient tous deux sur les *Œuvres diverses* de Bayle (*ibid.*, p. 22). Or, l'édition originale des *Nouvelles de la République des Lettres* contient la réponse à cette énigme puisque la date de l'ouvrage est 1685 et non 1684 (voir Pierre BAYLE, « *Religio Rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo*, *Tractatus Auctore Andrea Wissowatio*. C'est-à-dire *Traité de l'usage de la raison dans les Controverses Théologiques*. In 12. 1685. », in *Nouvelles de la République des Lettres*, septembre 1684, seconde édition revue et corrigée par l'auteur, Amsterdam, Henry Desbordes, 1684, p. 721 [pagination continue, 645-759]. Cette précision chronologique tend à confirmer l'hypothèse du millésime post-daté et nous importe puisqu'elle permet de penser que Papin a eu le temps – mais l'ouvrage lui était-il facilement accessible ? – de lire le texte de Wiszowaty. Cependant, nous verrons bientôt que le sens qu'il donne à cette métaphore indique que, s'il a effectivement lu la *Religion rationalis*, Papin n'en a pas retenu la version de Wiszowaty.

³ Yves Guéneau a avancé une hypothèse séduisante sur l'usage de cette métaphore horlogère par Papin : l'influence de son milieu d'origine, les réformés Blésois qui comptent dans leurs rangs de nombreux orfèvres et horlogers (voir Yves GUÉNEAU, *Protestants du Centre, 1598-1685 (ancienne province synodale d'Orléanais Berry)*, *approche d'une minorité*, thèse d'histoire sous la dir. de Robert SAUZET, Université de Tours, 1982, p. 406, n. 137). On voit cependant que la généalogie de cette métaphore indique qu'elle s'inscrit dans la tendance théologique à laquelle appartient Papin.

⁴ Trois en 1686 : chez Malebranche dans une réponse à Arnauld (« C'est donc s'aveugler volontairement, que de comparer les ouvrages de Dieu avec des desseins impenetrables ; au lieu d'en reconnoître les beautés, et par consequent les défauts, à la lumiere de cette raison universelle qui éclaire tous les esprits, et qui apprend aux plus stupides [...]. Comment ne comprend-on pas, que la perfection des ouvrages ne depend point des desseins de l'ouvrier, si les desseins de l'ouvrier ne sont eux-même conformes à la raison qui nous éclaire. Si toutes les parties d'une horloge ont entre elles les rapports et l'enchaînement nécessaires pour mesurer exactement le temps. C'est un ouvrage parfait en son genre, quand même on supposeroit que l'horlogeur auroit eu ce dessein extravagant de ne faire rien qui vaille. Et si une horloge marque mal les heures, elle a un defaut essentiel, quelque dessein qu'ait eu celui qui l'a faite. Ainsi un monstre est un ouvrage imparfait, quelque dessein que Dieu ait eu en le faisant. Ne vaut-il pas mieux mettre des defauts dans les ouvrages de Dieu, que d'en mettre dans ses desseins ? » (Nicolas MALEBRANCHE, *Lettres à un de ses Amis, dans lesquelles il repond aux Reflexions philosophiques et theologiques de M. Arnaud sur le Traité de la Nature et de la Grace*, Rotterdam, Reinier Leers, 1686, p. 269-270) ; chez Robert Boyle dans *A Free enquiry into the vulgarly received notion of nature* (1686) (voir Sophie ROUX, « La « philosophie mécanique » de Boyle », in Jean SALEM (dir.), *L'atomisme aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 131) ; chez Fontenelle dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) : « Pour ce qui me concerne, je ne l'en estime que plus depuis que je sais s'il [l'univers] est comme une horloge. N'est-il pas surprenant que la nature, si admirable qu'elle soit, ne repose en définitive que sur des choses aussi simples » (cité in Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 80) ; chez Pierre Sylvain Régis dans son *Système de philosophie* (1691) : « Bien que nous soyons privés de beaucoup de perfections que nous concevons pouvoir convenir à notre nature considérée en elle-même, notre plainte seroit aussi déraisonnable que celle du balancier d'une montre qui se plaindroit de ce qu'il est d'acier, tandis que le reste de la montre est en or, ou de quelque autre matière encore plus pretieuse ; car comme l'horloger pourroit répondre au balancier qu'il ne l'a pas fait pour luy-même, mais pour la montre, et qu'il

apparaît notamment dans les *Essais de théodicée* de Leibniz¹ et dans la controverse entre ce dernier et Clarke, défenseur des théories d'Isaac Newton¹, mais aussi sous la plume d'un

en tempere mieux les mouvemens estant d'acier que s'il estoit d'or, Dieu pourroit dire aussi à l'homme qui se plaindroit de n'estre pas assez parfait, qu'il ne l'a pas fait pour luy-même, mais pour l'univers, à la perfection duquel il contribue plus estant tel qu'il est que s'il étoit autrement » (Pierre Sylvain RÉGIS, *Système de philosophie contenant la logique, métaphysique, physique et morale*, Lyon, Anisson-Posuel-Rigaud, 1691, t. I, p. 516). En 1706, Pierre Bayle commente ainsi les lignes de Régis : « Rien n'empêche que l'on ne réponde à cela que la plainte du balancier étoit raisonnable, si sa condition l'assujettissoit à des douleurs rigoureuses ; car il pourroit dire à l'horloger, *vous deviez en me destinant à une telle fonction m'exempter du mal que j'y trouve, et qui ne me rend pas plus propre à m'acquitter de ma charge*. Si vous supposez que l'horloger répondra, que le balancier n'a pu être propre à sa fonction sans la sentir très rigoureuse, vous supposez non pas un fait évident, mais un fait obscur, incompréhensible, opposé à nos idées les plus claires, et d'ailleurs vous bornerez d'une étrange sorte la capacité de cet ouvrier » (Pierre BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, Rotterdam, Reinier Leers, 1706, t. III, p. 1076-1077, souligné par Bayle. Nous remercions Hubert Bost de nous avoir signalé ce passage).

¹ Avant les *Essais de théodicée*, dès la décennie 1670, Leibniz l'utilise dans deux lettres à Jakob Thomasius : « De là vient le fameux axiome que la nature ne fait rien en vain, que toute chose cherche à échapper à sa destruction, que le semblable prend plaisir au semblable, que la matière tend à une forme plus noble, et les autres affirmations de ce genre, alors qu'en vérité, il n'y a pas, dans la nature la moindre sagesse, ni le moindre appétit, mais un ordre signalé par sa beauté, lequel résulte du fait qu'elle est l'horloge de Dieu. D'où il appert que les hypothèses de la philosophie réformée ont, sur celles des Scolastiques, l'avantage de n'être pas superflues, mais, au contraire, lumineuses » et « On trouve la même pensée chez les physiciens modernes, qui, en quête des causes matérielles, négligent les causes rationnelles de la réalité, alors que si la sagesse du créateur resplendit quelque part de tous ses feux, c'est bien dans le fait d'avoir réglé l'horloge du monde de telle sorte que tout, par la suite, comme sous l'effet d'une certaine nécessité, conspire à la plus haute harmonie de l'ensemble » (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ et Jacob THOMASIIUS, *Correspondance, 1663-1672*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 113 et 277). On notera que Papin appartient précisément à cette « philosophie réformée » dont parle Leibniz dans le premier extrait. Dans son grand-œuvre, le mathématicien-philosophe écrit : « Cependant Mr. Bayle s'en embarrasse : il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que Mr. Cudworth et autres avoient introduites ; de peur que les stratoniciens modernes, c'est-à-dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans des disputes avec Mr. le Clerc. Et prévenu de cette erreur, qu'une cause non intelligente ne saurait rien produire où il paroisse de l'artifice, il est éloigné de m'accorder la préformation, qui produit naturellement les organes des animaux, et le système d'une harmonie que Dieu ait préétablie dans les corps, pour les faire répondre par leurs propres loix aux pensées et aux volontés des âmes. Mais il falloit considérer que cette cause non-intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a été formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assez beaux effets, comme s'ils avoient de l'intelligence » (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de théodicée, in Opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia, Pars Prior*, Berolini, Sumtibus G. Eichleri, 1840, p. 562). Soulignons que cette utilisation de la métaphore du Dieu horloger apparaît à l'occasion de l'évocation d'une controverse impliquant Jean Le Clerc et Pierre Bayle. Leibniz affirme du reste que le *Dictionnaire historique et critique* de ce dernier est à l'origine de la rédaction des *Essais de théodicée* (voir Paul RATEAU, « Sur la conformité de la foi avec la raison : Leibniz contre Bayle », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 136 (2011/4), p. 467). Mais surtout, il la décline pour soutenir sa théorie de l'harmonie préétablie dans un texte de 1696 : « Figurez-vous deux horloges ou deux montres, qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre [...] ; la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième dans leur propre exactitude. [...] Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par l'une de ces trois façons. La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou substances immatérielles, qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voie de l'assistance est celle du système des causes occasionnelles ; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre » (*Troisième éclaircissement. Extrait d'une lettre de Mr. Leibniz sur son hypothèse de philosophie...*, in *ibid.*, p. 134-135). La métaphore des deux horloges accordées figurait déjà chez Descartes et Geulincx (Albert RIVAUD, *Histoire de la philosophie. L'époque classique*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 176 et 502. Sur la forme et le sens de cette métaphore chez le second, voir Alain DE LATRE, *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, Paris, Minuit, 1967, p. 543-566).

jésuite². Enfin, elle est adoptée par Voltaire, qui assure la fortune de la formule pour la postérité³, au point d'en être considéré comme l'auteur⁴.

Si une influence des textes antiques et médiévaux cités est impossible à cerner sous la plume de Papin⁵, ceux retenus ont chacun un intérêt : Cicéron parce qu'il apparaît comme l'un des fondateurs de la religion naturelle ; Bradwardine parce qu'il la formule dans un texte contre le pélagianisme et qu'avant Descartes, il décline la métaphore de l'horloge pour désigner à la fois le monde et l'homme ; Oresme parce qu'il appartient au courant nominaliste

¹ Voir *Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. par André ROBINET, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 223 p. Telle est la critique de Leibniz : « Monsieur Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre. Autrement, elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps par un concours extraordinaire, et même de la raccomoder, comme un horloger son ouvrage » (*in ibid.*, p. 23). Or, « le Dieu de Newton n'est pas l'ajustateur initial d'un mécanisme fiable, il est pour sa créature un surveillant permanent, que Son « Sensorium » (l'espace) informe des défaillances que corrige Sa Providence » (Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, J. Vrin, 1988, p. 84). Sur la question de l'usage de la métaphore par Newton et ses disciples, voir l'étude critique de Stephen D. Snobelen, « The myth of the clockwork universe : Newton, Newtonianism, the the Enlightenment », (*in* Chris L. FIRESTONE et Nathan JACOBS (dir.), *The persistence of the sacred in modern thought*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, p. 149-184).

² En 1732, le père Castel écrit : « Point de figure d'ailleurs plus simple et plus primitive que la figure sphérique ; point de figure plus géométrique ; j'ajoute, point de figure plus mécanique, plus mobile, plus assortie aux mouvements circulaires qui entraînent toutes les parties de l'univers : point qui réponde mieux à l'idée d'une montre, d'une horloge, d'une machine à quoi on compare le monde et ses divers corps » (cité *in* Jean EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 120. Dans ce volume, sur l'usage de la double métaphore du Dieu-Horloger et de la Nature-Horloge, voir également p. 59, 63, 72, 78 90, 109, 135, 171, 246, 642, 669). Toujours pour le XVIII^e siècle, sur l'évolution de cette métaphore et de celle voisine de l'automate voir également Claire JAQUIER, *La sensibilité dans la Suisse des Lumières. Entre physiologie et morale, une qualité opportuniste*, Genève, Slatkine, 2005, p. 300-340).

³ « L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer / Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger » (VOLTAIRE, *Cabales* [1772], *in* *Ceuvres complètes*, Paris, Furne, 1835, vol. 2, p. 748). Déjà, dans *Le Philosophe ignorant* (1766), Voltaire soutenait la preuve cosmologique de l'existence de Dieu en écrivant : « Rien n'ébranle en moi cet axiome : « Tout ouvrage démontre un ouvrier » » (VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, *in* *Ceuvres complètes*, Paris, Furne, 1837, vol. 6, p. 28). Par ailleurs, la même année que les *Cabales*, Voltaire expose une démonstration de la preuve cosmologique dans *Du principe d'action* (*in ibid.*, p. 44-60), texte dans lequel il nie la liberté conçue comme liberté d'indifférence (voir chap. XIV, « Du ridicule, de la prétendue liberté, nommée liberté d'indifférence » (p. 52)). Son contemporain Rousseau s'accorde, pour une fois, avec lui lorsqu'il écrit dans *l'Émile* : « Je juge de l'ordre du monde quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe, mai, je ne laisse pas de voir comment il est modifié, je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais, dirait-il, à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres, j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir ». (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*, *in* *Ceuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, t. IV, p. 578).

⁴ C'est ainsi qu'à l'article « Déisme » de *l'Inventaire Voltaire*, Didier Masseur écrit : « C'est alors qu'apparaît la célèbre métaphore voltairienne de l'horloge » et qu'à l'article « Horloger », André Magnan affirme quant à lui : « Sur l'idée d'un « Éternel Géomètre » qu'il emprunte à Platon, il a conçu la figure d'un Dieu horloger du monde, plus conforme à la modernité technicienne » (Jean GOULEMOT et Didier MASSEAU (dir.), *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, 1995, p. 366 et 676). De même, Yves Vargas écrit : « La philosophie théiste du XVIII^e siècle en appelle à une raison technologique plus que métaphysique. Nouvelle conception que Voltaire a rendu célèbre par sa métaphore de l'horloger divin » (Yves VARGAS, *Introduction à l'« Émile » de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 156).

⁵ Notons cependant que François Laplanche a souligné la filiation cicéronienne de la politique d'Amyraut, dette que ce dernier reconnaît lui-même explicitement (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré... , op. cit.*, p. 480-481).

opposé au thomisme ; Rheticus parce qu'il est *peut-être* le premier protestant à l'utiliser ; Tyard enfin parce que certes catholique, il appartient néanmoins au courant du « rationalisme chrétien »¹. Ainsi, ces différents cas composent un panorama d'identités soit opposées (Oresme et Tyard), soit proches (Cicéron ; Bradwardine, Rheticus et Tyard) de Papin : l'usage de la métaphore est donc pluriel avant le XVII^e siècle. Quant aux autres occurrences antérieures à la lettre de Papin, elles montrent de toute évidence que l'usage de cette métaphore s'inscrit chez ce dernier dans un double héritage déjà bien identifié : d'une part l'École de Saumur² avec Duplessis-Mornay, Amyraut et Tronchin – les deux premiers utilisant le Dieu-horloger contre l'athéisme dans un cadre apologétique héritier du stoïcisme³ – et Pajon qui en réalité se sert, *via* l'horloge, de l'image de la machine du monde ; de l'autre Descartes et Malebranche. Même s'il ne cite ni l'un ni l'autre lorsqu'il recourt à cette métaphore, nous pensons que Papin subit, tout en s'en émancipant, une double influence, cartésienne et amyraldienne. Si, dans son sermon précédemment cité, Amyraut utilise la métaphore classique de l'horloge pour décrire le monde, il la décline en une défense de la conception d'un Dieu interventionniste :

Si donc quelcun leur disoit qu'un Orlogeur fait ses montres comme le feu brusle, ou comme le Soleil luit, par une operation qui n'a aucune connoissance ni d'elle mesme ni de sa cause, diroient-ils pas qu'il a le sens renversé ? [...] Car qui est l'ouvrier intelligent qui abandonne son ouvrage quand il l'a fait ? [...] Si on leur avoit dit qu'une horloge a tourné un an tout entier sans estre monté de nouveau, ils diroyent qu'on leur donneroit des bayes. Comment donc auroyent pu se conserver au monde tant de miraculeux mouvemens, si l'ouvrier qui l'a basti ne s'en estoit point soucié depuis la premiere impulsion qu'il luy a donnée ?⁴

Or, le 18 décembre 1684, Le Clerc utilise la métaphore du Dieu-Horloger pour dénoncer le déterminisme de son correspondant. Il écrit :

Nous sommes commes les roues d'une montre dont Dieu se trouve le principal ressort qui nous entraîne par son mouvement en un certain sens, auquel nous ne saurions résister ; et s'il y a quelque difference entre nous et ces ressorts c'est que nous nous persuadons faussement que nos mouvemens ne sont pas nécessaires, mais cette persuasion même est un effet du mouvement que nous recevons d'ailleurs.⁵

C'est seulement le 24 juillet 1685, que Papin réplique à Le Clerc avec ce concept. Or, il utilise une version de la métaphore qui prolonge celle d'Amyraut en même temps qu'elle prend totalement le contrepied de celle de Le Clerc :

Je suis pour les réflexions sérieuses et profondes : c'est dans cette vue là que Dieu nous a fait intelligens. Mais à quoy bon ces réflexions. Les choses ne se feront-elles pas toujours sans cela ? Cette objection implique contradiction, tout de même que si vous disiez, à quoy bon le ressort d'une montre est-il toujours tendu ? Puisque l'ouvrier a fait la montre pour marquer les heures, ne le fera-t-elle pas toujours sans que le ressort soit tendu ? Dieu nous a faits pour suivre la vertu comme l'orloger a fait la montre pour marquer les heures. L'intelligence est notre ressort. La montre ne sauroit marquer les heures sans l'action

¹ Denis CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religions (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 144.

² Nos recherches ne nous ont pas permis d'identifier l'usage de cette métaphore ni chez John Cameron, Paul Testard et Jean Mestrezat. Dans son *Pivot de la foy*, Louis Cappel utilise seulement à deux reprises l'image de la « machine du monde » pour affirmer que le maintien de son mouvement prouve la providence divine (voir Louis CAPPEL, *Le pivot de la foy et religion, ou preuve de la divinité, contre les athées et prophanes*, Saumur, Jean Lesaulnier, 1643, p. 86 et 193).

³ Voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, notamment p. 146-151.

⁴ Moïse AMYRAUT, *Sermon sur le...*, *op. cit.*, p. 36-37.

⁵ 18 décembre 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 275-276.

continue du ressort. Nous ne saurions suivre la vertu que par l'action continue de notre raison. Quand le ressort est arrêté, on le remonte : quand notre raison n'agit plus, Dieu la réveille par les châtimens et par les censures. Ne dites point que c'est à tort qu'on nous châtie, comme on auroit tort de battre une montre. Ce ne seroit plus suivre la comparaison : Il n'y a rien de plus sage que de nous châtier : ce que la clef est à la montre pour la remonter, les châtimens le sont à notre esprit pour le réveiller.¹

L'intelligence humaine conçue comme ressort de l'horloge qu'est la créature douée d'une âme, telle est l'originalité de la déclinaison de la métaphore du Dieu-horloger chez Papin. Comme Descartes, il désigne la créature par une horloge et s'avère formellement proche de l'auteur du *Traité de l'homme*, même si l'image de l'horloge et du ressort n'est pas celle employée par Descartes². De même, s'il s'inscrit dans une filiation amyraldienne – quant au fond cette fois, Papin la dépasse puisqu'il utilise l'idée du remontage de l'horloge en désignant par cette dernière non, comme Amyraut, la création mais la créature elle-même. Cependant, l'image lui sert *in fine* à défendre l'intervention divine auprès de ses créatures³ : l'emploi de la métaphore horlogère par Papin s'avère ainsi compatible avec la version amyraldienne et non avec celle pajoniste. Toutefois, puisque Papin s'en sert pour qualifier les moyens utilisés par Dieu pour « remonter » l'âme dérégulée, les châtimens apparaissent comme un type particulier de circonstances telles que les définit Pajon : alors que celles-là permettent à Dieu de réaliser la conversion de ses créatures, ceux-ci assurent le maintien de l'attention des élus *simul justus simul peccator*⁴. Dès 1682, dans une lettre à Lenfant, sans que l'image de l'horloge apparaisse – mais évoquant d'une part un « automate » et de l'autre des « ressorts » – cette métaphore était en germe :

Mais que cela dépend absolument de la Providence, et que c'est une suite nécessaire et naturelle de l'ordre et de l'enchaînement des causes que D[ieu] a établies dans la nature ; ne doit-on pas avouer, encore une fois, que tout ce qui arrive par l'entremise de ma volonté arrive nécessairement et que c'est un effet naturel et inévitable de l'ordre de la Providence, i.e. de l'enchaînement des causes que D[ieu] a établies dans l'univers ? Cependant, on ne doit pas conclure de là, comme le fait le philosophe dont je vous parle, que c'est faire de l'homme un automate, à moins que l'on ne veuille disputer de nom. Mais il me semble que jusqu'icy on a appelé automate une machine dont les ressorts et

¹ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 364-365.

² Descartes utilise en effet l'image de la fontaine et de ses tuyaux : « Enfin, quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements » (René DESCARTES, *De l'homme*, in *Discours de la méthode*, éd. par Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 244, voir également : « Véritablement, l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines, ses muscles et ses tendons aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir, ses esprits animaux à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et dont les concavités du cerveau sont les regards. De plus, la respiration et autres telles actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge ou d'un moulin, que le cours ordinaire de l'eau peut rendre continu. », *ibid.*, 243).

³ Une fois encore, nous contestons l'analyse de Stefano Brogi qui ne percevant pas l'originalité de l'emploi de cette métaphore chez Papin, en fait l'illustration de son adoption du déterminisme spinoziste (voir Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 83).

⁴ De cette manière, Papin s'inscrit parfaitement dans « l'aurore du néo-protestantisme » dont parle Élisabeth Labrousse et qui remarque, au sujet de ce thème précis du châtement : « à la fin du XVII^e siècle, la justice expiatoire qui exige une innombrable population de damnés perd de son évidence ancienne. Il cesse de paraître acceptable que Dieu soit un si féroce défenseur de sa « gloire ». Progressivement, on commence à concevoir le châtement, soit comme une chance donnée au coupable de se réhabiliter, soit comme un exemple qui arrête le criminel potentiel » (Élisabeth LABROUSSE, « Le néo-protestantisme », art. cit.).

les mouvemens sont purement brutes et aveugles, et non pas une machine dont les raisons et les argumens sont les ressorts.¹

Remarquons pour commencer que ce passage qui défend l'intellectualisme s'inscrit strictement dans la droite ligne de la *Morale chrestienne* d'Amyraut qui, pour soutenir la même idée, emploie également l'image de l'automate². Mais surtout, l'usage de la formule « ordre de la providence » atteste, qu'au-delà de l'innovation formelle de l'usage de la métaphore du Dieu-horloger dans sa lettre à Le Clerc, la conception du châtement chez Papin s'inscrit dans la tradition protestante qui situe la peine dans l'ordre de la providence et non dans celui de la rédemption³. S'il inscrit l'usage de cette métaphore dans la tradition salmurienne, Papin en renouvelle le sens en lui donnant un tour pajoniste. Ainsi, l'image du remontage de l'horloge représentant l'intervention divine diffère totalement de l'usage identifié par Hubert Bost dans les textes réformés du XVIII^e siècle où elle sert à illustrer le miracle⁴, sens que lui donnait déjà Andrzej Wiszowaty dans sa *Religio rationalis* dès la fin de la décennie 1670. Cependant, l'image du ressort liée au péché figure plus tard chez Leibniz⁵ ; quant à l'image de l'âme ressort de l'horloge qu'est l'homme, elle apparaît, après Papin, sous la plume de Voltaire⁶.

Si, comme l'affirme Steven Shapin « retracer l'itinéraire de la métaphore entre l'horloge et la nature dans la culture européenne de cette époque revient à suivre les contours fondamentaux de la philosophie mécaniste »⁷, le cas Papin illustre parfaitement qu'au XVII^e siècle, cette métaphore n'est pas l'apanage des philosophes de la nature, autrement dit des physiciens. « La science de la nature, depuis Galilée, a banni le surnaturel. La nature devient purement objective, purement rationnelle, purement technique : elle se retire hors du divin. Il devient possible d'élaborer un concept du monde sans concept de Dieu. Mais par-là, la voie est libérée pour la domination du concept de religion. Cette domination apparaît dès le point de départ de tout développement, chez Descartes. Le moi est fondement de la certitude ; du moi, on va conclure à Dieu. [...] Cela devient d'abord pleinement apparent dans la philosophie de l'*Aufklärung*, qui à l'aide des catégories techniques-objectives de cause et de fin veut déduire Dieu à partir du monde »⁸. Précédant les Lumières du XVIII^e siècle dont parle ici

¹ 13 janvier 1682, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 115. Elle est également présente dans la lettre du 19 août 1684 lorsque le Blésois affirme : « Les penes infligées à cet ouvrage ne me paroissent dignes de la sagesse de l'ouvrier qu'autant qu'elles sont propres à corriger l'ouvrage, et à le perfectionner » (19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 200).

² « Il n'y a rien qui puisse mieux représenter la subordination des puissances de nos âmes, ny, pour ainsi dire, la spontanéité ou la contrainte de leurs actions, que le mouvement de ces automates, quand ils sont bien entendus » (Moïse AMYRAUT, *La morale chrestienne...*, cité in François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 479).

³ Olivier O'DONOVAN, « Peine », in D.C.T., p. 884. Voir également l'extrait de la lettre du 19 août 1684 cité *supra*, p. 250, où cette conception apparaît également en arrière-plan.

⁴ Hubert BOST, « Le doigt de... », art. cit., p. 104.

⁵ « Le péché originel ne peut être ni entéléchie ni substance : puisqu'il n'est ni un animal ni un quasi-animal et qu'il n'en est pas non plus l'âme, mais une certaine imperfection de notre âme, à laquelle répond aussi une imperfection dans notre corps. De même, l'imperfection d'une horloge ou d'une autre machine vient si l'on veut de la défektivité d'un ressort, mais n'est aucunement la machine. » (Christiane FRÉMONT, *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, Paris, J. Vrin, 1981, p. 100).

⁶ « Mon principal but, après avoir tâtonné autour de cette ame pour deviner son espèce, est de tâcher au moins de la régler ; c'est le ressort de notre horloge » (octobre 1737, Voltaire à Frédéric de Prusse, in VOLTAIRE, *Œuvres*, Paris, Lefèvre, 1830, t. LII, p. 521).

⁷ Steven SHAPIN, *La révolution scientifique*, op. cit., p. 49-50.

⁸ Paul TILLICH, *La dimension religieuse de la culture*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 1990, p. 69. Dans le même sens, Catherine et Raphaël Larrère observent que « Descartes supprime moins la finalité qu'il ne la neutralise. [...] Quand le mécanisme est un machinisme [...] il implique un finalisme [qui] est un argument religieux qui s'ajoute au mécanisme plutôt qu'il ne le combat : il permet d'articuler le physique et le moral, et d'appréhender la nature

Paul Tillich, Papin expose, par sa version de la métaphore du Dieu-horloger, une démonstration formellement identique quoiqu'inscrite dans une métaphysique mise au service de la théologie. Car c'est bien pour illustrer sa théodicée qu'il mobilise cette image : plus qu'un précurseur des Lumières, cette métaphore le fait apparaître fidèle à sa double filiation, salmuriennne et rationaliste en même temps que l'adaptation qu'il en propose révèle cette crise de l'apologétique qui tente de se résoudre, comme l'a observé François Laplanche, dans l'élaboration de théodicées. Ce dernier souligne que dans *La vérité de la religion chrétienne*, Duplessis-Mornay élabore une théodicée stoïcienne¹ : dès la fin du XVI^e siècle, donc avant la crise de l'apologétique réformée, la défense de la religion chrétienne due au fondateur de l'Académie de Saumur se résout par une théodicée, comme celle de Papin un siècle plus tard. Mais si la métaphore du Dieu-horloger s'ancre dans une tradition théologique pluriséculaire, sa cartésianisation la coupe en partie de son substrat théologique². Or, puisque la crise de l'apologétique se situe précisément dans sa rationalisation, dès lors, l'usage de cette métaphore peut apparaître comme le retournement contre l'ennemi de l'une de ses armes. Ainsi, après Descartes, son statut peut paraître ambigu³ et de fait, l'auteur des *Méditations métaphysiques* ruine la preuve cosmologique tandis que Papin se sert de la métaphore du Dieu-horloger pour soutenir cette même preuve. Ainsi, le sens que donne Papin à cette métaphore le fait s'inscrire dans l'orthodoxie réformée (par son théocentrisme) et dans le prolongement des innovations salmuriennes (par son rôle d'illustration du mode d'intervention divine sur la créature).

4. De la théologie naturelle à la théologie chrétienne : « l'évidence du Dieu chrétien » chez un Saumurois radical

Pour conclure l'analyse du système développé par Papin dans sa correspondance des années bordelaises, il faut revenir à lettre du 19 août 1684 dont les premières pages contiennent plusieurs paragraphes qui ont retenu l'attention de nos prédécesseurs, dont les analyses nous semblent pourtant n'avoir jamais décelé ce qu'il s'y joue réellement⁴. Car pour bien comprendre ce qui se structure en profondeur dans cette missive d'août, il faut l'associer à deux lettres du mois suivant, adressées le 12 à Auguste Testard et le 14 à Louis Scoffier.

a. Retour sur le mirage spinozien d'un apologiste salmurienn

L'historiographie a retenu de la lettre du 19 août 1684 une hypothèse posée dans ses premières pages : la séparation entre une « théologie chrétienne » et une « théologie métaphysicienne » :

dans sa globalité » (Catherine LARRÈRE et Raphaël LARRÈRE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009, p. 68).

¹ Voir François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 148-150, également *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 608.

² C'est ainsi qu'on peut lire que les protestants empruntent aux scientifiques certaines de leurs idées (Frederika G. OOSTERHOFF, *Ideas Have a History. Perspectives on the Western Search for Truth*, Oxford, University Press of AmÉrica, 2001, p. 83). La généalogie que nous avons dressée montre combien cette affirmation est simpliste.

³ C'est ce que reproche Pascal à Descartes : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu dans toute sa philosophie pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu » (Blaise PASCAL, *Les Pensées*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1137).

⁴ Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 262-263. ; Tristan DAGRON, « Introduction » à John TOLAND, *Le christianisme sans...*, *op. cit.*, p. 74-75 ; Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 80-82 ; Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisis della...*, *op. cit.*, p. 73-74.

De ce principe que je tire trois conclusions. La première, que la théologie chrétienne, et la théologie métaphysicienne sont deux choses toutes différentes : je ne dis pas qu'elles soient opposées, je ne saurois l'affirmer, mais qu'elles sont toutes différentes [...] Et que la métaphysicienne n'est pas plus essentielle à la chrétienne, (i.e. à celle qui est nécessaire au salut) que la médecine ou les mathématiques.¹

La théologie chrétienne est celle qui s'appuie sur l'Écriture. De fait, les deux dernières « conclusions » que Papin déduit de son « principe » initial définissent la théologie métaphysicienne négativement dans son rapport à l'Écriture :

La seconde conclusion, c'est que la théologie métaphysicienne ne saurait raisonnablement s'appuyer de l'autorité des écrivains sacrez, puisqu'ils n'ont nullement pensé à enseigner cette science abstraite [...] Ma troisième conclusion, c'est que si elle [la théologie métaphysicienne] ne doit pas se fonder sur l'autorité des auteurs sacrez, elle ne doit pas non plus être combattue par l'autorité de ces auteurs, par la même raison, qu'ils n'ont pas eu dessein d'en parler.²

Maria-Cristina Pitassi a souligné que cette distinction entre deux théologies s'origine chez Descartes, que Papin dépasse cependant « quand il prétend bâtir une théologie tout à fait indépendante du donné révélé, et dont le critère de vérité est la conformité à la norme rationnelle »³. Sans aucun doute trouve-t-il son inspiration dans le *Traité théologico-politique*, ouvrage auquel il renvoie à plusieurs reprises dans cette lettre et où, dans le chapitre XIV, Spinoza affirme que « la séparation de la foi d'avec la philosophie [...] constitue la visée essentielle de cet ouvrage tout entier »⁴. L'une des raisons de l'attrait de Papin pour cette thèse de la séparation tient peut-être dans le diagnostic que pose Spinoza dès le chapitre XI lorsqu'il soutient que « le mélange de philosophie et de foi [...] engendre les divisions ecclésiastiques »⁵. Or, Papin développe une théorie irénique dans *La foy réduite...* rédigée, nous l'avons vu, précisément au cours de la seconde moitié de l'année 1684. L'affirmation initiale du 19 août peut donc s'expliquer par ses réflexions autour de l'irénisme.

Cependant, cette inspiration spinozienne nous semble recouvrir un modèle encore jamais évoqué pour expliquer cette hypothèse de la séparation. Fondamentalement, la « théologie métaphysicienne » revendique une indépendance vis-à-vis de la révélation : il s'agit ni plus ni moins que du postulat initial de la théologie naturelle, dont nous avons précisément vu qu'elle irrigue la réflexion de Papin qui s'inscrit dans la tradition de l'apologétique réformée. Or, au terme des dix folios de la lettre du 19 août, Papin renie la thèse de la séparation entre « théologie chrétienne » et « théologie métaphysicienne » :

Je croy, Monsieur, que la raison et la piété nous engagent à faire la paix entre La metaphysique et la religion chrétienne ; et à les considerer, non comme ennemies, mais comme amies ; non comme se détruisant, mais comme se soutenant l'une l'autre ; non

¹ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 194-195.

² *Ibid.*, 195.

³ Voir Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 263. Voir également *id.*, *Entre croire et...*, *op. cit.*, p. 8.

⁴ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 467. Dès la préface, Spinoza affirmait : « Une fois établis les fondements de la foi, je conclus enfin que la connaissance révélée n'a pas d'autre objet que l'obéissance et qu'elle se distingue donc de la connaissance naturelle par son objet comme par ses fondements et ses moyens ; qu'elle n'a ainsi rien de commun avec elle, mais que chacune occupe son domaine sans s'opposer à l'autre et sans devoir la servir » (*ibid.*, p. 71). Sur ce thème dans l'œuvre de Spinoza, voir Philippe DANINO, *Le meilleur ou le vrai. Spinoza et l'idée de philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 178-195.

⁵ Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité théologico-politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 129.

comme opposées, non pas même comme différentes dans le fond, (ce qui étoit ma première pensée) mais comme une même doctrine enseignée de deux manières et par deux voyes différentes, par La Révélation, et par la raison.¹

Il reconnaît lui-même qu'il abandonne l'hypothèse des deux théologies et opère un véritable renversement :

La [Révélation] est pour le peuple, et en sa faveur Elle est mêlée de figures nécessaires pour luy rendre cette doctrine sensible, et la proportionner à ses idées imparfaites et grossières. La seconde n'est que pour ceux qui peuvent méditer sur les lumières de La raison. Elle est extrêmement courte, simple, et abstraite. Elles sont toutes deux plus claires et plus étendues l'une que l'autre à divers égards. La voye de la Révélation est plus claire que la voye de la raison, en ce qu'elle nous assure de bien des vérités sur les quelles la raison seule n'auroit pu nous donner tout au plus que des conjectures, comme de l'immortalité de l'ame, ou du moins, de la résurrection, et d'une félicité souveraine et éternelle après cette vie.²

Papin retrouve l'opposition entre docte et non docte. Cependant, le recours à la raison ne peut se substituer au rôle de la révélation, même pour les doctes :

J'avoue que si la raison seule m'auroit un peu flatté de cette espérance, ç'auroit été bien foiblement, ma certitude n'auroit pas approché de celle que m'en donne la Religion chrétienne ; par conséquent cette voye est aussi plus étendue, puis qu'elle nous mène plus loin que la raison seule n'auroit pu nous mener avec des assurances de ne se point tromper.³

Ici encore, il peut trouver un appui dans le *Traité théologico-politique* puisque Spinoza y soutient que « la raison est impuissante à démontrer la validité du fondement théologique de l'Écriture : que l'Écriture est parole de Dieu qui révèle la possibilité d'un salut par l'obéissance. [...] Or, sans cette croyance première, [...] nous serions amenés à douter du salut »⁴. Comme l'observe Maria-Cristina Pitassi, « il reste un noyau qui échappe finalement à [la raison, qui est] la divinité de la Bible, condition de possibilité à ce que celle-ci devienne critère de discernement »⁵. Or, Spinoza développe cette thèse dans le chapitre XIV, le même que celui où il affirme sa volonté de séparation entre théologie et philosophie. Papin semble avoir lu ce chapitre comme un tout cohérent, ce qu'il n'est pas d'un point de vue strictement chrétien : le postulat de la nécessité de la révélation s'oppose à la thèse de la séparation. La mésinterprétation de Papin résulte du référent commun à ses réflexions et à celles de Spinoza dans ce chapitre : la théologie naturelle. Comme l'observe Jacqueline Lagrée, à l'âge classique, la réflexion sur la religion naturelle s'oriente vers deux objectifs différents : « un objectif proprement religieux qui voit dans la religion naturelle la première étape d'une découverte du christianisme authentique [...] ; un objectif proprement philosophique, celui de libérer philosophie et théologie de toute [...] influence mutuelle comme chez Hobbes, Spinoza ou Locke »⁶. Or Papin adopte le premier objectif : il doit donc finalement reconnaître

¹ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 208.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le... , op. cit.*, p. 75.

⁵ Maria-Cristina PITASSI, « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII^e siècle » in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 13, Saint-Etienne, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2012, p. 155.

⁶ *Ibid.*, p. 41.

la supériorité de la révélation sur la raison et non l'indépendance de celle-ci vis-à-vis de celle-là¹.

La rédaction au long cours de cette lettre explique ce retour en arrière : entre le 10 et le 19 août, Papin a dû longuement réfléchir aux conséquences de son hypothèse initiale, pour finalement la rejeter. Cette conclusion n'est pas conjoncturelle. En effet, un mois plus tard, lorsque dans sa lettre à Scoffier, il achève sa présentation de Spinoza et Simon, le diagnostic est identique :

De sorte que la conclusion que je tire de ces deux livres, S[pinoza] et le P[ère] S[imon], c'est que tout ce qu'il y a d'entièrement incontestable dans la religion et dans l'Écriture c'est uniquement ce qui s'accorde avec le bon-sens, et qui ne répugne point du tout à la raison. Et ces choses-là sont de 2 sortes : il y en a qui non seulement ne répugnent point à la Raison, mais que la raison nous enseigneroit toute seule. Comme tout ce qui regarde la nature et les propriétés de Dieu et la morale.²

Nous avons déjà vu que poser la morale comme enseignée par la raison seule constitue un élément pivot de l'apologétique chrétienne. Il confirme donc bien que son recours à la théologie naturelle relève du premier objectif identifié par Jacqueline Lagrée, celui d'établir le christianisme authentique. De fait, Papin poursuit en affirmant :

Il y en a que la raison seule ne nous apprendroit pas, parce que ses Lumieres ne sont pas assez étendues ; mais qui, par son propre jugement, ne répugne point à ses premières notions, aux premiers principes de sa connoissance, et qui au contraire s'y accordent parfaitement bien. Comme tout ce que l'Écriture nous apprend que Dieu a fait pour notre salut, l'envoy de J.C., ses miracles, sa mort, sa résurrection, son ascension, les miracles de ses premiers disciples. J'ajoute la résurrection et la félicité éternelle de ceux qui auront vécu selon Dieu. Car j'avoue que je suis bien plus persuadé de ces deux derniers articles par la Révélation, que je ne le pourrois être par la raison seule.³

Ainsi, la révélation prime sur la raison. Cependant, celle-ci peut venir soutenir et développer les acquis de celle-là, ainsi que l'affirme Papin dès le 19 août :

Mais quand une fois la Révélation est venue au secours de la raison, qu'Elle luy a éclaircy ses doutes, et, si vous voulez, qu'Elle luy a communiqué ces lumieres qu'elle n'auroit point eues d'elle-même ; la raison en réfléchissant sur la Révélation nous mène à son tour, plus loin que la Révélation seule ne mène ceux qui ne sont pas capables de grandes réflexions et de méditations profondes.⁴

En réalité, cette thèse est celle de l'apologétique réformée classique : elle coïncide parfaitement avec celle de Duplessis-Mornay exposée dans la préface de son ouvrage fondateur pour l'apologétique huguenote, *De la vérité de la religion chrestienne* :

La vérité quand elle est révélée éclaircit la raison et la raison s'en éveille pour appuyer la vérité. Et tant s'en faut que la raison abaisse la foi pour nous y faire atteindre, qu'au contraire elle nous monte, comme sur ses épaules, pour nous la faire voir et prendre pour

¹ Cette analyse s'oppose à celle de Stefano Brogi qui manque le retournement final du Blésois (Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, *op. cit.*, p. 80-82) tout comme Anna Minerbi Belgrado, qui formule l'hypothèse que, puisqu'il associe philosophie et théologie dans des textes contemporains et ultérieurs à cette lettre, Papin dissimule sa véritable position qui serait exprimée au début de cette missive (Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 74).

² 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 125.

³ 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 125.

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 208.

guide, comme celle seule qui peut nous mener à Dieu, celle seule de qui nous devons apprendre notre salut.¹

Papin lui-même reconnaît à demi-mots que sa métaphysique n'est pas celle que Le Clerc croit lorsqu'il lui répond, en février 1685 :

J'attends avec impatience vos dialogues sur l'étendue de nos connoissances métaphysiques. [...] Pour moy je suis persuadé que les idées métaphysiques qui sont plénes d'obscuritéz et de contradictions *ne sont pas celles auxquelles je viens de vous dire que je me tiens*. Je suis le plus trompé de tous les hommes si vous me faites voir le contraire.²

Ces lignes tendent donc à confirmer cette actualisation post-cartésienne de la démarche de l'apologétique réformée sous la plume de Papin, dont il est donc conscient, quoiqu'il ne l'explicite pas clairement.

Papin et Spinoza recourent donc tous les deux à la religion naturelle, mais dans une perspective contraire l'une à l'autre : le premier parce qu'il s'inscrit dans la tradition de l'apologétique chrétienne où la religion naturelle sert de soubassement à la religion chrétienne ; le second pour établir l'indépendance entre philosophie et théologie. Cette opposition semble avoir échappé à Papin qui a cru pouvoir emprunter plusieurs éléments au *Traité théologico-politique* sans s'apercevoir initialement que la thèse de la séparation du chapitre XIV peut précisément conduire à un système sans révélation. Or, au contraire, sa démarche est bien celle d'un apologiste qui entend démontrer « la vérité de la religion chrétienne ». Cependant, ce recours commun à la religion naturelle explique que Papin parvienne finalement, sans trop de difficulté formelle – une simple incise entre parenthèses³ – à résoudre la problématique posée par l'emprunt de la thèse spinozienne : la renier n'implique pas d'abandonner pour autant cette fondation de son apologétique. Mais la durée d'existence de cette hypothèse sous sa plume – dix jours et neuf folios – l'a amené à défendre son hypothèse initiale par un certain nombre d'arguments dont le décryptage permet de comprendre la complexité de sa situation, au croisement de l'apologétique réformée, de l'École de Saumur et des post-cartésiens.

b. Accords et désaccords entre Saumurois et post-cartésiens sur le rapport raison-Écriture : les racines du mirage métaphysique

Pour comprendre pourquoi Papin a cru possible de soutenir la thèse des deux théologies, il faut revenir aux développements écrits entre les 10 et 19 août. Une phrase écrite au cours de cette période explicite idéalement l'argument central de sa réflexion. Il s'agit d'un détournement d'une citation d'Augustin qui, dans la *Lettre contre les manichéens*, écrit :

¹ Philippe DUPLESSIS-MORNAY, *De la vérité...*, *op. cit.*, p. 9.

² 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 293, nous soulignons.

³ Rappelons cette citation : « Je croy, Monsieur, que la raison et la pieté nous engagent à faire la paix entre la metaphysique et la Religion chrétienne ; et à les considerer, non comme ennemies, mais comme amies ; non comme se détruisant, mais comme se soutenant l'une l'autre ; non comme opposées, non pas même comme différentes dans le fond, (ce qui étoit ma premiere pensée) mais comme une même doctrine enseignée de deux manieres et par deux voyes diferentes, par La Revelation, et par la raison. » (19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 208).

Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. / Je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique [*i.e.* universelle] ne m'en persuadait pas.¹

Papin substitue un seul mot à la formule augustinienne pour exprimer son idée :

Non crederem Evangelio nisi me Rationis commoveret auctoritas. / Je ne croirais pas à l'Évangile si la raison ne m'en persuadait pas.²

Il expose ainsi sa conception du rapport entre la raison et l'Écriture. En réalité, cette paraphrase prolonge et généralise une thèse déjà défendue par Louis Cappel dans sa *Critica sacra* au sujet de l'exégèse de la ponctuation de la Septante : « nous ne combattons pas avec l'autorité, mais avec la raison »³. Cappel défend en effet une herméneutique qui vise, en se fondant sur la raison, à établir le *sensus clarior* de l'Écriture⁴ : la réécriture d'Augustin formulée par Papin s'inscrit donc dans la droite ligne de la position cappeliennne. Quand, un mois plus tard en écrivant à Auguste Testard, Papin démontre l'existence de l'ordre de la sainteté de Dieu, il explicite son détournement de citation de l'évêque d'Hippone :

Je ne saurois croire que les auteurs sacrez ayent eu cette pensée, parce qu'elle me paroît contraire aux notions communes, et que les notions communes sont les seuls interprètes de l'Écriture en qui je me fie.⁵

Comme toujours dans la correspondance avec Le Clerc, ce rôle accordé aux notions communes nous ramène à l'apologétique réformée rationnelle puisqu'elle postule l'accord entre religion naturelle et religion révélée. Or, l'orthodoxie calviniste, lorsqu'elle réfléchit au rapport entre raison et foi, refuse de justifier l'accord entre l'une et l'autre par le recours aux notions communes comme l'illustrent ces lignes d'Antoine de la Roche-Chandieu :

Entre raison humaine et théologie il y a le plus souvent antithèse, bien loin qu'il y ait accord ; je n'ignore pas que la raison humaine soit dominée par certaines notions communes ; mais si ces notions contredisent la parole divine, elles doivent être absolument rejetées comme fausses.⁶

Mais rapidement, dès le tournant des XVI^e et XVII^e siècles, la problématique apologétique renverse ce postulat : l'accord entre notions communes et Écriture apparaît comme nécessaire puisque « raison et nature ne peuvent contredire révélation et grâce, Dieu étant l'auteur des deux ordres »⁷. L'argument apparaît comme central dans l'apologétique rationnelle, particulièrement chez les auteurs Saumurois et Pajon l'exprime de manière éclatante, en se revendiquant d'ailleurs d'Amyraut : « l'Évangile [...] est nécessairement conjoint avec ces

¹ Augustin d'HIPPONE, *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti*, cité in Charles NATOLI, « Révélation/Révolution : une réflexion sur la nouveauté dans les *Provinciales* de Pascal », in John D. LYONS et Cara WELCH (dir.), *Le Savoir au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003, p. 245.

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 205. Papin souligne.

³ Louis CAPPEL, *Critica sacra*, trad. in François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 240.

⁴ Voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 211-257 et, pour une présentation synthétique, « Tradition et modernité : l'Académie protestante de Saumur et la Bible au XVII^e siècle » in Jean ROUSSEL (dir.), *L'héritage des Lumières : Volney et les idéologues*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1988, p. 439-441.

⁵ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 530.

⁶ Antoine DE LA ROCHE-CHANDIEU, *De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*, trad. in Jean-Luc SOLÈRE, « Scepticisme, métaphysique et morale : le cas Bayle », in Hubert BOST et Antony MCKENNA (dir.), *Les Eclaircissements de...*, *op. cit.*, p. 500.

⁷ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 110. Jacqueline Lagrée observe qu'il s'agit d'une thèse centrale des théologiens de la religion naturelle (Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 62).

notions communes »¹. Son neveu explicite lui aussi parfaitement cette thèse de l'accord entre nature et révélation lorsque, dans la lettre du 19 août, il écrit :

[La raison] nous dit que quoy que les desseins de Dieu ne luy fussent pas connus naturellement, il est pourtant certain qu'il n'y faut rien concevoir qui répugne à ses lumières naturelles, dont le même Dieu est constamment l'auteur.²

Pourtant, lorsqu'il défend cette thèse au cours de sa démonstration apologétique, Papin ne se revendique d'aucun Saumurois – pas même de son oncle ! – pour la soutenir³. Une fois encore, il fait référence à Spinoza :

[Selon le *Traité théologico-politique*] on n'y doit point [« dans l'Écriture »] chercher les sciences, tout ce qu'elle dit de la nature et des attributs de Dieu ne doit pas être pris à la lettre. Ceux qui examinent le fond des choses ne sont obligez de la suivre, sur cette matiere, qu'autant que les lumieres claires et distinctes de la raison : partout ailleurs je ne saurois croire que ce soit manquer de respects pour les livres sacrez, que de dire qu'ils sont figurez ; puisque nous sommes tres assurez que Dieu luy même est l'auteur des notions communes, et qu'elle ne parlent jamais en style figuré ; au lieu que nous demeurons d'accord qu'il y a plusieurs figures dans les livres sacrez.⁴

Un mois plus tard, Papin présente Spinoza et Simon à son beau-frère pasteur, Louis Scoffier et lui explique l'intérêt que ces deux auteurs revêtent à ses yeux :

Mais la vérité est que les dans ces livres dangereux, il y a de bonnes et de mauvaises choses. Les bonnes vous apprennent à douter de ce dont il faut douter, vous délivre de bien des péjugez et vous défont de bien de petites superstitions. Les mauvaises vous confirment la vérité en la voulant détruire. Tel sont Spinosa et le P[ère] S[imon]. Ils apprennent tous deux à raisonner librement de bien des choses. Leurs livres joints ensemble font un ouvrage entier, et mènent à un même but. Le premier parle des auteurs sacrez. Le 2^e parle de leurs ouvrages.⁵

Il commence par présenter ce qui a retenu son attention dans le *Traité théologico-politique* :

¹ Claude PAJON, « Response aux objections... », *op. cit.*, f. 33, Pajon renvoie à « th. 58. de autorit. scrip ».

² 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 209.

³ Avec cette analyse, nous nous opposons à celle de Tristan Dagron qui propose de voir dans le système de Papin une influence arminienne (Tristan DAGRON, « Introduction » à John TOLAND, *Le christianisme sans...*, *op. cit.*, p. 72-77). Cherchant les prédécesseurs du *Christianisme sans mystère*, T. Dagron écrit notamment que l'apologie de la philosophie de Papin dans la correspondance avec Le Clerc « tire clairement l'essentiel de ses arguments des principes arminiens : on y lit une invocation du bon sens et des notions communes qui doivent régler l'interprétation de l'Écriture, que l'on pourrait aisément trouver chez Episcopius et Courcelles » (*ibid.*, p. 75). Comme avec le cartésianisme, il semble bien hasardeux de faire des notions communes un indice d'arminianisme, puisque leur emploi est courant dans l'orthodoxie réformée. De même, T. Dagron affirme que Papin « croit pouvoir s'autoriser de l'exégèse arminienne » (*ibid.*, p. 77) : alors qu'il observe lui-même que « Papin se trouve conduit à faire siennes, en substance, les positions du *Traité théologico-politique* » (*ibid.*, p. 72), T. Dagron convoque finalement les arminiens et passe Spinoza à la trappe. Pourtant, la thèse défendue par Papin peut justement trouver son origine dans la lecture du *Traité théologico-politique*. Mais il faut également envisager la famille théologique de ce dernier : l'omission de Saumur, et précisément de Cappel, dans l'analyse de T. Dagron est ainsi pour le moins étonnante. Malheureusement, sa contextualisation des idées de Papin n'est que fort succincte et se limite en une note dans laquelle il renvoie seulement à l'introduction du second article de Mario Sina, « L'ordine della sapienza divina », qui lui-même n'inscrit pas Papin dans le temps long saumurois mais simplement dans la controverse entre Pajon et Jurieu. Sans doute T. Dagron a-t-il été trompé par l'accommodation radicale, qui apparaît, nous l'avons vu, au seuil de l'exposition du système de Papin dans la correspondance avec Le Clerc. Pourtant, la formule même du Blésois met le lecteur sur la voie : s'il faut prêcher « comme les arminiens », il est question de forme, et non de fond. La thèse de l'accommodation radicale a vraisemblablement conduit T. Dagron à chercher chez Papin d'improbables influences arminiennes. Si certaines idées défendues entre les radicaux saumurois et les arminiens peuvent s'avérer proches, leur construction, de même que leurs contextes d'élaboration et leurs desseins, les opposent fondamentalement.

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 204.

⁵ 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 123.

[Le traité théologico-politique de Spinoza] fait voir que quand nous aurions leurs ouvrages parfaits, et qu'il n'y fut survenu aucune altération, il ne faudroit pas prendre à la lettre tout ce que nous y trouvons qui ne s'accorde pas avec les lumieres de la raison ; parce que Dieu ne les rendoit infaillibles que dans ce qui étoit de leur but et de leur mission ; et qu'il les laissoit aller à cet but par les voyes que leurs préjugez et ceux du peuple leurs présentoient.¹

Il précise son idée en poursuivant quelques lignes plus loin :

Par exemple, de ce qu'il représente quelque fois Dieu comme visitant les hommes et les pays particuliers pour savoir ce qui s'y passe, on n'en doit pas conclure que Dieu ne sache pas tout des le commencement du monde. De ce qu'ils nous représentent Dieu en colère et en fureur de colere, on n'en doit pas conclure que Dieu est sujet à nos passions. Tout cela ce sont manieres de parler accommodées à la portée et aux idées du peuple.²

Papin renvoie ici à la mise en garde devant l'anthropopathie du texte biblique, cette « attribution à Dieu par l'écrivain sacré de sentiments humains [qui] s'explique par la pédagogie divine »³. Parce qu'il estime qu'elle est à l'origine de la superstition, la critique de l'anthropopathie est récurrente sous la plume de Spinoza dans le *Traité théologico-politique*⁴. Chez Papin, nous l'avons vu apparaître lors de sa défense de la thèse l'accommodation radicale. Cependant, avant le philosophe d'Amsterdam, Louis Cappel prévient que cette dimension du texte sacré peut venir parasiter la compréhension du véritable sens de la parole divine⁵ : pourtant, tout comme pour l'accord nécessaire de la raison et de la révélation, Papin ne mentionne pas que cette thèse, avant d'être soutenue par Spinoza, le fut par un Saumurois. Il passe ensuite à Richard Simon :

Le P[ère] S[imon] fait voir que quand nous considérerions les auteurs sacrez, comme n'ayant pas écrit un seul mot qui ne dût se prendre à la lettre, et qui ne fut d'une vérité exacte, dans les choses même de spéculation (ce qu'il n'affirme pas) leurs écrits ont passé par trop de mains, et on souffert trop de changement pour qu'on puisse raisonnablement s'amuser à pointiller sur la force d'un mot, et à en tirer des argumens pour prouver quelque mystere, que la raison ne peut comprendre.⁶

Autrement dit, une fois encore, le travail de l'oratorien établit la nécessité de recourir à la raison pour comprendre l'Écriture puisqu'il affirme l'impossibilité de la lecture littérale de l'Ancien Testament. Or, Papin apporte une dernière précision sur le contenu de la démonstration de Simon :

Pour preuve qu'il est arrivé du changement dans les livres sacrez à l'égard de plusieurs termes, et qu'il y a sujet de douter, à cause de cela en plusieurs endroits, il allègue toutes les variations des exemplaires et des traductions, et toutes les remarques que M. C[appel] le P[ère] a faite sur ce sujet dans sa Critique sacrée. Cet auteur est le héros du P[ère] S[imon].⁷

Peu s'en faut que lire Simon revienne à lire Cappel selon l'ami de son fils ! Cette annexion salmuriennne n'a toutefois rien d'étonnant : l'oratorien a lui-même reconnu sa dette envers le

¹ *Ibid.*, p. 123-124.

² *Ibid.*, p. 124.

³ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 276.

⁴ Voir Alexandre MATHERON, *Le Christ et...*, *op. cit.*, p. 12 et Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 227.

⁵ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 276, 362-363.

⁶ 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « *Metafisica I* », p. 124.

⁷ *Ibid.*, p. 125.

professeur saumurois¹. Papin aurait-il signalé cette parenté si Simon ne l'avait pas lui-même indiqué ? La question se pose en effet puisque résumant deux idées de Spinoza déjà présentes chez les Saumurois, il passe sous silence cette antériorité². L'actualisation spinoziste des thèses salmuriennes est donc problématique : pourquoi Papin y procède-t-il ? Espère-t-il la contestation par son correspondant de l'apport du philosophe pour répliquer qu'il s'agit en réalité d'une thèse calviniste, puisque saumuroise ? Dans le cas de Scoffier, l'intérêt d'une telle tentative est loin d'être évident puisque ses sympathies pour les Saumurois sont fort vraisemblables ; concernant Le Clerc, l'hypothèse peut être valide puisqu'il n'est pas nécessairement en accord complet avec les positions de l'École de Saumur. Cependant, dans les lettres qui nous sont parvenues, aucune réponse de Papin ne contient une telle démonstration. Le silence sur cette proximité est donc pour le moins curieux mais tend à confirmer l'hypothèse de son erreur d'évaluation du statut de la religion naturelle et des conséquences qu'elle implique chez Spinoza.

Malgré l'intérêt certain des travaux de Spinoza et Simon, au début de leur présentation à son beau-frère, Papin ne manque pas prévenir que leurs ouvrages sont « dangereux ». Dans un second temps, il expose les limites de leurs théories. Évoquons d'abord l'oratorien, dont la critique est classique pour un protestant³ : Papin dénonce la justification du recours à la Tradition et à l'autorité de l'Église catholique à partir de la reconnaissance de la difficulté de lecture de la Bible⁴, leitmotiv de l'apologétique catholique à cette période⁵. Quant à Spinoza, de manière peu surprenante, lorsqu'il entend démontrer que les miracles sont une imposture⁶, Papin ne le suit plus :

Spinoza veut que les miracles soient impossibles et qu'il soit même indigne de Dieu de n'agir pas toujours selon les loix naturelles qu'il a établies. C'est la vouloir sapper le fondement de la Religion Chrétienne sc. *la Résurrection de J[esus] C[hrist]*. Mais c'est le vouloir avec rien, avec moins que rien.⁷

Sa réplique tient en deux arguments tout à fait intéressants. Le premier rejoint une idée qu'il a fortement défendue auprès de Le Clerc :

¹ Sur les points communs et les différences des exégèses défendues par le professeur et l'oratorien, voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 569-571.

² Notons d'ailleurs que Spinoza a pu avoir connaissance des thèses salmuriennes comme l'explique Jacqueline Lagrée : son ami Louis Meyer, auteur de la *Philosophia S. Scripturae Interpretes*, avait pour lecture Daniel Chamier dont certains textes font échos aux réflexions de Cappel (voir Jacqueline LAGRÉE, « Louis Meyer et... », art. cit., p. 34 ; Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, « Introduction » à Louis MEYER, *La philosophie interprète...*, *op. cit.*, p. 6-7 et François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 203).

³ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 185 pour cette critique chez Louis Cappel.

⁴ « Le P[ère] S[imon] n'est pas moins faible dans ce qu'il a de mauvais. C'est la conclusion qu'il tire de tout son ouvrage, en faveur de la tradition. Il ne l'a tirée assurément que pour mettre son ouvrage à couvert des censures de son Église. Il n'y a pas réussi. Marque que la conséquence est bien mauvaise, et que ses principes ne sont guère propres à donner lieu à une telle conclusion. En effet, n'est-il pas fort à propos de prêcher la Tradition et l'autorité de l'Église après avoir montré qu'on ne doit pas trop se fonder sur le texte de l'Écriture pour prouver les mystères de la Religion. C'est la Tradition qui nous donne l'Écriture. Car l'Écriture n'est entre nos mains qu'après avoir passé par les mains de tous nos prédécesseurs. L'Écriture varie pourquoy ? parce que la Tradition varie » (14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 127).

⁵ Au début du XVII^e siècle, cette thèse figure par exemple chez Pierre Charron, François de Sales ou encore le cardinal du Perron (voir Richard POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 99-100 et 113).

⁶ Précisément dans le chapitre VI (voir Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 239-275) et Alexandre MATHERON, *Le Christ et...* *op. cit.*, p. 85-89).

⁷ 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Scoffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 126.

Car cette prétendue maxime dont il se sert, est contre le bon sens ; de dire que celui qui a établi les loix de la nature n'ait pu se réserver le pouvoir de les changer, où d'y ajouter quelque fois, selon les raisons de sa sagesse.¹

Papin retrouve ici sa défense de l'interventionnisme de Dieu déterminée par sa sagesse : il est parfaitement cohérent avec ce qui constitue le cœur de son système qui, une fois encore, s'inscrit dans la tradition de l'apologétique réformée. En effet, François Laplanche observe que pour les apologistes, « l'existence du Dieu provident ne se découvre pas seulement à partir des régularités de la nature, mais aussi à partir de ses exceptions »². Pour justifier cette réplique faite à Spinoza, Papin mobilise un nouveau type d'argument :

J'avoue que la raison toute seule ne m'apprendroit pas que Dieu a fait des miracles, mais elle m'apprend qu'il a le pouvoir d'en faire. Apres cela, pour être assuré qu'il en fait, il ne me faut plus que des historiens dont la fidélité soit connue, et des faits suffisamment attestez. Or la Résurrection de J. C. est un fait attesté par un grand nombre de témoins oculaires, qui ont souffert la mort, et toutes sortes de supplices en soutenant la vérité de leur témoignage. C'est cette vérité qu'il est important de se mettre clairement dans l'Esprit et de l'y appuyer de preuves solides. Et c'est à quoy l'étude de l'histoire de l'Église, principalement des premiers siècles, est extrêmement nécessaire. Ainsi voilà Sp[inoza] réfuté, à l'égard de ce qu'il y a de mauvais de sa théologie.³

Exceptionnel sous la plume du Papin calviniste⁴, ce recours à l'Histoire sert donc à contrer le philosophe. Or il choisit de citer un miracle particulier : la résurrection du Christ dont il a rappelé quelques lignes auparavant qu'il s'agissait du « fondement de la religion chrétienne »⁵. Ce choix constitue l'aboutissement logique de l'arrière-plan des leçons tirées de l'enseignement de Spinoza et Simon : « la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne »⁶. En effet, il cite, non pas l'un des nombreux miracles vétérotestamentaires mais le principal miracle néotestamentaire. Mais une fois encore, il s'agit d'un élément fondateur de l'École de Saumur : la « rupture d'équilibre entre l'Ancien et le Nouveau Testament »⁷ diagnostiquée par François Laplanche. Cet élément de l'identité salmuriennne prend sa source chez les « partisans de la tolérance civile [du XVI^e siècle qui] battent en brèche la normativité de l'Ancien

¹ *Id.* Dans les *Pensées diverses sur la comète*, Pierre Bayle défend la même thèse (voir Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, éd. par Hubert et Joyce BOST, GF-Flammarion, 2007, p. 452-453).

² François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 149.

³ *Id.*

⁴ Le 15 mai 1683, répondant à « Monsieur Beau » sur les prophéties, il note : « La question de savoir si cette prophétie est du nombre des prophéties de la première classe dont vo[us] parlez, ou si on la doit placer dans la 2de, po[ur] moy je vois que les sentimens sont fort partagez, je voi de fort habiles gens qui la mettent dans la première, j'en vois d'au[ut]res, aussi fort habiles, qui la mettent dans la 2de. Vo[us] alleguez les raisons de ceux cy. Ainsi je ne vous en parlerai pas puisque vo[us] les savez. Les autres en ont aussi de leur côté qui me paroissent dignes d'être examinées, mais je n'entreprends pas de vous les proposer. Elles dépendent en pa[ar]tie de la connoissance de l'histoire et de la chronologie : cela demanderoit un trop long discours. » (15 mai 1683, Isaac Papin à M. Beau, B.n.F., F. fr., 24527, f. 45v.). De fait, le Blésois ne se lance pas dans une telle analyse, ou du moins, s'il l'a fait, la minute de sa lettre n'en conserve pas la trace, puisque la suite de son exégèse ne comporte qu'une phrase développant l'approche historique du sujet débattu. Quant à la distinction des prophéties en deux catégories, elle est le fait de Beau dans la lettre à laquelle répond Papin : « c'est qu'à l'égard des choses que les prophètes ont dites de J.C. je crois que l'on en peut faire de deux especes différentes, dont les unes peuvent avoir été accomplies littéralement et typiquement avant que d'avoir été accomplies parfaitement en corporellement en J.C. mais qu'il y en a d'autres qui n'ont eu leur accomplissement qu'en luy, et qui ne l'on peu avoir en d'autre. » (vers avril 1683, M. Beau à Isaac Papin, B.n.F., F. fr., 24527, f. 192, souligné par l'auteur).

⁵ 14 septembre 1684, Isaac Papin à Louis Coffier, in Mario SINA, « Metafisica I », p. 126.

⁶ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 276.

⁷ François LAPLANCHE, « La Bible chez... », art. cit., p. 474.

Testament pour les consciences chrétiennes »¹. Ainsi, dans le contexte de la « [justification de] la tolérance civile des religions, [Amyraut] affirma que le Nouveau Testament seul était normatif pour l'éthique chrétienne »². Cette primauté du Nouveau Testament apparaît comme fondamentale pour la suite.

La coïncidence entre certaines thèses salmuriennes spinoziennes s'est donc avérée problématique pour Papin : l'actualisation spinoziste à laquelle il procède comporte un véritable risque étant donné sa démarche apologétique. Mais finalement, s'il s'inspire des post-cartésiens, les idées qu'il emprunte à ces philosophes viennent seulement modifier la superstructure de son système : la structure générale reste celle d'une apologétique réformée qui entend démontrer « la vérité de la religion chrétienne ». Une dernière question reste donc en suspens : quelle est cette vérité ?

c. *Le christianisme, une éthique pratique*

François Laplanche explique que dans sa construction, en prenant appui sur la religion naturelle, l'apologétique chrétienne suppose la supériorité de la religion chrétienne. Plusieurs développements de Papin ont attestés cela et une phrase de la lettre du 19 août résume idéalement cette logique :

Je suis parfaitement assuré d'une chose, et par la Révélation, et par la raison : c'est que *sans la sanctification personne ne verra le Seigneur*.³

Dans ces lignes, la révélation précède la raison et toutes deux apparaissent comme hermétiquement reliées : ce paradoxe s'exprime par l'emploi répété de la conjonction « , et par la ». Le sens même de cette proclamation qui cite l'épître aux Hébreux, 12, 14 est tautologique : ne pas reconnaître celui qui permet d'assurer son salut, c'est rendre son salut irréalisable. Recevoir la vérité de la religion chrétienne, c'est donc se donner les moyens d'effectuer son salut. D'ailleurs, en prenant toujours appui sur Paul, Papin poursuit immédiatement en affirmant :

Cette règle ne sauroit souffrir d'exception : c'est tout ce que je puis affirmer touchant ceux qui meurent impénitents ; et il n'en faut pas d'avantage pour m'obliger à *travailler à mon salut avec crainte et tremblement*.⁴

¹ François LAPLANCHE, « La détermination des sens de l'Écriture au XVII^e siècle », in Massimo BIANCHI (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, Leo Olschki, 1996, p. 166.

² François LAPLANCHE, « Débats et combats... », art. cit., p. 132. Voir également *La Bible en France*, où Laplanche écrit : « Ce rejet, en matière politique, les amène à nier la pertinence éthique de l'Ancien Testament en régime Chrétien. Calvin, Bèze, Bellarmin y tenaient beaucoup, au contraire. Il fallait donc déqualifier les textes sur lesquels ils s'appuyaient. Ce processus s'est produit principalement dans plusieurs cercles de théologiens protestants aux Pays-Bas, en France, en Angleterre. [...] Moïse Amyraut a utilisé dans ce but une double argumentation. D'une part, l'éthique de l'Ancien Testament est déclarée caduque au temps de la Nouvelle Alliance [...]. D'autre part, l'ordre de la grâce rédemptrice ne détruit pas l'ordre de la nature [...]. Les deux moments de la réflexions aboutissent donc à la remise en cause de l'exemplarité de l'Ancien Testament » (François LAPLANCHE, *La Bible en...*, *op. cit.*, p. 58). Sur l'inégalité du rapport entre les deux Testaments chez les Saumurois, voir *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 375, 508-518, 717, précisément chez Amyraut p. 208 et 405-408, chez Cappel p. 276-280, chez Claude, p. 647. Voir également « La doctrine saumuroise de la tolérance », art. cit., p ; 121-122. Notons enfin que Laplanche souligne la préexistence de cette conception chez Sébastien Castellion (*L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 139).

³ *Id.* Dans la Bible de Genève de 1669 : « Pourchassez la paix avec tous, et la sanctification sans laquelle nul ne verra le Seigneur ».

⁴ *Ibid.*, p. 200-201.

Ici, il retrouve le point de départ de sa discussion avec Le Clerc. En effet, cette citation de l'épître aux Philippiens 2, 12¹ opère le retour de l'idée implicite dans la thèse de l'accommodation radicale : la capacité de la créature à agir pour assurer son salut. Mais ici la nuance est de taille puisque nous n'avions vu Papin traiter ce sujet seulement comme un futur pasteur : dans ces lignes, il écrit à la première personne, se situant ainsi dans le rôle du fidèle. La citation de Paul constitue à notre avis une version testamentaire de ce que François Laplanche appelle, reprenant une formule d'Amyraut, les « frayeurs de la conscience ». Selon F. Laplanche, cet argument intervient précisément aux deux niveaux théologiques de l'apologétique, le naturel et le chrétien². Concernant le premier, ces « frayeurs de la conscience » servent à montrer que « l'existence de Dieu et de sa Providence est imposée par un sentiment intime et universel, fait d'un mélange de crainte et d'espérance qui serait inexplicable si Dieu lui-même n'en était l'origine »³. Concernant le niveau théologique chrétien de l'apologétique, les « frayeurs de la conscience » servent à insister sur « la captivité du péché pour désirer le rédempteur »⁴. Du point de vue chrétien, elles ont donc pour fonction d'introduire la question de la grâce et, du même coup, démontrer la supériorité de la théologie chrétienne sur la théologie naturelle.

Pour disposer de l'exposition la plus claire de la conception de la grâce chez Papin, il faut quitter les méandres de la lettre du 19 août 1684 et s'intéresser à une phrase écrite presque un an plus tard et qui est peut-être la plus importante de toute la correspondance bordelaise :

*Nous sommes sauvez, non par la Loy, mais par la Foy. Cela veut dire selon moy, non par les cérémonies mosaïques, mais par la charité et l'obéissance aux loix de Jésus-Christ. Je regarde la charité comme l'essence de la foy justificante et salutaire, quoy qu'en disent nos orthodoxes.*⁵

Papin cite un verset de l'épître de Paul aux Galates⁶. Ici encore, sa position semble s'inspirer de Pajon qui, dans *Si la justification précède ou suit la sanctification ?*, écrit :

Car la foy, en vertu de laquelle l'Escriture dit que nous sommes justifiez devant Dieu, n'est pas une simple vertu spéculative. Auquel égard Saint Paul l'oppose à la charité, et il dit : Qu'elle n'est rien. Mais c'est une vertu pratique qui opère par la charité, et qui renferme dans son essence la repentance et la charité.⁷

¹ Dans la Bible de Genève de 1669, le verset intégral : « C'est pourquoi, mes bien-aimez, ainsi que vous avez toujours obeï, non seulement comme en ma presence, mais beaucoup plus maintenant en mon absence, employez-vous à vostre propre salut avec crainte et tremblement ».

² François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 194.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 195. Expliquant la régénération/sanctification chez Calvin, François Wendel écrit : « Pour Luther, l'effroi de la conscience mise en face du péché doit frayer la voie à l'apparition de la foi » (François WENDEL, *Calvin. Sources et...*, *op. cit.*, p. 187, nous soulignons).

⁵ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 362.

⁶ Galates, 2, 16 : « Sçachans que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la Loi, mais seulement par la foi de Jesus Christ ; nous aussi avons creu en Jesus Christ, afin que nous fussions justifiez par la foi de Christ, et non point par les œuvres de la Loi : parce que nulle chair ne fera justifiée par les œuvres de la Loi ». Voir également Actes des Apôtres : « Et que de tout ce dont vous n'avez peu estre justifiez par la Loi de Moyse, quiconque croit est justifié par lui » (13, 39). Le passage de l'épître aux Galates est l'un de ceux qui fondent la *Sola fide* protestante (voir Louis BOUYER, « Justification », in *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p. 195 et Ferdinand PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1923, vol. 2, p. 540. Sur l'articulation entre *sola gratia* et *sola fide*, voir Jean-Denis KRAEGE, « Sola fide-Sola Gratia. Un exercice dialectique » (in Elian CUVILLIER (dir.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldo*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 143-152).

⁷ Claude PAJON, *Si la justification précède ou suit la sanctification ?*, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 185.

L'humanisme réformé de Saumur s'exprime dans ces lignes de l'oncle et du neveu, peut-être plus que nulle part ailleurs. Pour saisir la nuance de la position saumuroise, deux textes complémentaires de Calvin s'avèrent nécessaires. D'abord un passage de l'*Institution de la religion chrétienne*, où il écrit :

Nos pharisiens [...] s'efforcent de prouver [...] que nous sommes plutôt justifiés par la charité que par la foi, puisque c'est une vertu plus excellente. Mais cette difficulté est fort aisée à résoudre. [...] La force de justifier qu'à la foi ne gist point en quelque dignité de l'œuvre : car notre justification consiste dans la seule miséricorde de Dieu, et dans le mérite de Christ.¹

Ensuite, un extrait des *Actes du concile de Trente*, qui précise :

Je prie aux lecteurs d'avoir souvenance, que toutefois et quantes que nous parlons de la foi en la question présente, nous ne feignons point une foi morte et qui ne besongne point par charité, ains seulement la faisons cause unique de nostre justice : aussi la foi est celle qui seule nous justifie.²

Par l'expression « la charité [est] l'essence de la foi justifiante et salutaire », Papin met l'accent sur l'importance de la « foi vive » sur laquelle insiste Calvin dans le second extrait³. Résumant la conception de la justification de Louis Tronchin – dont Papin, rappelons-le, a été l'élève – Olivier Fatio explicite le rapport entre foi et œuvre dans la justification : « pendant cette vie, nous sommes justifiés par la foi seule qui accueille la promesse de la justification mais, lors du jugement, Dieu examinera notre foi et nos œuvres ; il considérera ces dernières comme signes de notre repentance mais non comme cause de notre justification. Les œuvres sont nécessaires à la présence mais non à l'efficacité de la justification : on nie leur mérite, mais pas leur nécessité »⁴. Le flou du mot « essence » empêche d'affirmer que Papin dépasse cette conception en prônant le salut par les œuvres, ce qui reviendrait à soutenir la position catholique. D'ailleurs, l'importance qu'il accorde à la charité s'inscrit dans un double mouvement, dont l'un est clairement d'héritage protestant.

D'une part, il nous semble que l'insistance sur la dimension pratique de la foi est la conséquence de l'apologétique réformée et du rôle qu'y joue la religion naturelle. En effet, Jacqueline Lagrée souligne que celle-ci « s'accompagne d'un déplacement significatif de la recherche d'une orthodoxie vers celle d'une orthopraxie, du dogme vrai vers la pratique droite. [Ainsi, elle] s'épanoui[t] dans la religion éthique »⁵. Précisons qu'il est ici question

¹ Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, III, 18, 8, p. 554.

² Jean CALVIN, *Les actes du concile de Trente, avec le remède contre le poison*, 1548, cité in Alexandre GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, p. 102.

³ Nous empruntons la formule à Georges Bavaud, sans souscrire à la thèse qu'il développe concernant le calvinisme dans son article « La justification d'après Saint Augustin et la Réforme » (*Revue des Études Augustiniennes*, 5 (1959), p. 26).

⁴ Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 351. Outre la lecture de ce passage de son maître-livre, les conseils d'O. Fatio sur cette partie de notre travail ont été précieux.

⁵ Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle*, *op. cit.*, p. 11. Il nous semble que la préhistoire de l'idée d'orthopraxie au sein du christianisme peut se trouver sous la plume d'Augustin : « Lorsqu'on demande si quelqu'un devient un homme bon on ne demande pas ce qu'il croit ou ce qu'il espère, mais ce qu'il aime. Car celui qui aime d'une manière droite, sans aucun doute, croit et espère d'une manière droite ; mais celui qui n'aime pas, croit d'une manière vaine, même si ce sont des réalités vraies qu'il croit. » (Augustin D'HIPPONE, *Enchiridion*, trad. in Georges BAVAUD, « La justification d'après... », art. cit., p. 25).

d'orthopraxie morale¹. Cette idée s'esquisse par exemple nettement dans l'ouvrage phare de l'apologétique saumuroise, *De la vérité de la religion chrétienne*, où Duplessis-Mornay écrit :

Quelques-uns nous disent, que la Religion n'est que charité, c'est-à-dire, le devoir de l'homme envers son prochain. [...] Mais pour en parler proprement, charité n'est pas la marque pour discerner la vraie Religion : mais plutôt pour cognoître le vray religieux. Il est question de retourner à Dieu pour estre heureux : il le faut donc servir. C'est la marque de la Religion. Mais en ce monstre le religieux sa religion : c'est-à-dire, qu'il est vraiment touché de Dieu en son cœur, quand il exerce envers l'image de Dieu qui est son prochain, tout devoir d'amitié et de sincère affection. Charité n'est donc qu'une reverberation de la piété ou amour de Dieu sur le prochain, une reflexion de nostre veue sur son image. Il est question aussi, pour bienheurer l'homme, de le conjoindre à Dieu, pour le conjoindre, de le reconcilier à luy. Or est la charité qu'ils appellent, une conjonction de l'homme à l'homme. [...] Ne suffit donc d'être bien avec nos prochains, si nous ne sommes bien avec Dieu : mais c'est bien un signe que nostre cœur est bien ardent en l'amour de Dieu, comme d'enfans envers un père, quand ne pouvans nous unir encore à luy, nous nous unissons en un corps et en une ame, à tout ce qui porte son image. [...] La charité aussi n'est pas la vraie religion, mais c'est une vertu qui l'accompagne si necessairement, qu'on ne sçauroit dire, Il y a de la religion en cest homme là, qu'il ne s'ensuive incontinent, Il y a donc de la charité.²

Dans ces lignes, Duplessis-Mornay est fidèle à l'orthodoxie calviniste de la justification (« Dieu justifie le fidèle non en fonction des œuvres de celui-ci, mais de sa propre miséricorde source et fondement de la foi ») en même temps qu'il formule la notion d'orthopraxie quand il écrit : « Mais pour en parler proprement, charité n'est pas la marque pour discerner la vraie Religion : mais plutôt pour cognoître le vray religieux », phrase qui distingue le dogme de la pratique. Mais ce mouvement n'est pas seulement lié à un travail en profondeur de l'apologétique réformée sur l'orthodoxie calviniste. D'autre part, et comme toujours dans les Papiers de jeunesse, en défendant une idée s'originant dans son école théologique, Papin renvoie à Spinoza. En effet, entre 1684 et 1685, il affirme explicitement cette conception du christianisme à trois reprises, toujours à des moments clés de la construction de son système. D'abord le 4 avril 1684, après avoir revendiqué sa démarche apologétique, puis le 19 août 1684 quand il entend justifier la séparation des deux théologies :

Quand on l'a acquise, l'Écriture toute seule apprend assez au plus simple ce qu'il faut croire, et toute la tâche qu'on se doit proposer n'est plus que d'en observer les préceptes, et non pas d'en expliquer les mystères.³

En un mot, comme je l'ay déjà dit, que l'on est point chrétien en tant que philosophe et en tant que métaphysicien ; mais en tant que vertueux, en tant que modeste, humble, et charitable.⁴

De toutes choses je tâche de retenir ce qui est bon : et à mon gré les réflexions de Spinoza sur cette matière ne sont pas à rejeter, que le but de Dieu dans l'Écriture n'étant pas de rendre l'homme savant, mais seulement vertueux.⁵

¹ Différente de l'orthopraxie rituelle ou cultuelle, qui découle du dogme (voir André VAUCHEZ, in « Intériorisation de l'orthodoxie - Discussions », in Susanna ELM, Éric REBILLARD, Antonella ROMANO (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire...*, op. cit., p. 364).

² Philippe DUPLESSIS-MORNAY, *De la vérité...*, op. cit., p. 347-348.

³ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 155.

⁴ 19 août 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 195.

⁵ *Ibid.*, p. 204. Sur ce point du reste, les post-cartésiens s'accordent puisque Malebranche affirme : « Cependant Jésus-Christ n'est pas venu pour faire de nous des philosophes ; ses conseils [...] ne tendent qu'indirectement et à cause de leur universalité à nous rendre savants. Mais s'il n'a point donné à ses disciples de grands préceptes de

Cette insistance sur la dimension pratique de la foi constitue à notre avis la clé pour comprendre la réception positive du *Traité théologico-politique* par Papin. Car, comme l'observent Filippo Mignini et Jacqueline Lagrée, dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*, Spinoza « substitue une problématique de l'orthopraxie à une problématique de l'orthodoxie »¹ lorsqu'il affirme :

Il en résulte enfin que la foi ne requiert pas tant des dogmes vrais que des dogmes pieux.²

Cette conception spinozienne de la foi est apparue à Papin comme opératoire car elle repose en réalité sur les idées saumuroises auxquelles il a fait subir l'actualisation spinoziste : à la mise au second plan de l'Ancien Testament et la priorité donnée au Nouveau Testament, le *Traité théologico-politique* répond par le rôle essentiel attribué au Christ comme personification suprême de l'idéal moral³. Dans la correspondance bordelaise, ce recentrement christologique s'exprime lorsque Papin fait du second commandement du Christ une notion commune. Ces points communs entre Saumur et Spinoza expliquent l'actualisation spinoziste à laquelle procède Papin car, par une voie ou par l'autre, il aboutit à un même résultat : ce que François Laplanche a appelé, au sujet de l'École de Saumur, le « Dieu éthique »⁴, qui constitue l'un des trois piliers de sa définition de l'humanisme réformé. *La foi réduite à ses véritables principes et renfermées dans ses justes bornes*, contemporaine de cette correspondance, viendra d'ailleurs confirmer l'hypothèse du rapport spinozien de Papin à l'idée d'orthopraxie.

Conclusion

Comme nous le soulignons au seuil de cette partie, Papin tient un double rôle, pasteur et théologien. Si l'accommodation radicale résout la démarche du pasteur vis-à-vis de la majorité, la minorité que ce dernier n'atteint pas ne peut être ignorée et le rôle du théologien est précisément de s'en charger. Il a parfaitement conscience de s'adresser à un public restreint, auquel d'ailleurs son profil apparaît comme particulièrement adapté. En effet, il s'inscrit d'une part dans l'héritage de l'apologétique réformée de l'âge classique qui, fondée sur la théologie naturelle, permet d'approcher les « déistes et les athées » sans recourir à la

logiques pour raisonner juste, il leur a appris toutes les règles nécessaires pour bien vivre, et il leur a donné toutes les forces nécessaires pour les suivre. Son dessein est de remédier aux désordres du péché et de nous réunir avec Dieu en nous détachant des créatures ; c'est de nous sauver et de nous enlever avec lui dans le ciel » (Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la Religion et de la morale de Jésus-Christ*, Mons, Gaspard Migeot, 1677, p. 258).

¹ Jacqueline LAGRÉE, « Théologie et tolérance... », art. cit., p. 17-18, qui commente un article de F. Mignini.

² Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 473.

³ Voir notamment Alexandre MATHERON, *Le Christ et...*, op. cit., p. 8 et Léa DEROME, « Le Christ et les prophètes dans le *Traité Théologico-politique* », *Ithaque*, 13 (2013), p. 25-45. Notons toutefois que Spinoza reconnaît l'unité morale entre sources mosaïque et évangélique (voir Leo STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003 [1952], p. 218-220 ; Sylvain ZAC, « Le problème du christianisme de Spinoza », *Revue de Synthèse*, 78 (1957), p. 483-486 ; Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 7, 55, 74, 95 et 266 ; Sylvain ZAC, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1979, p. 43 ; Laurent BOVE, « Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *Traité théologico-politique* », in Michèle CLÉMENT (dir.), *Les fruits de la dissension religieuse : fin XV^e-début XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1998, p. 73-74 ; Henri LAUX, « L'amour de Dieu dans le *Traité théologico-politique*, milieu de l'activité éthique », in Chantal JAQUET, Pascal SÉVÉRAC, Ariel SUHAMY (dir.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 115).

⁴ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 18-19, également François LAPLANCHE, « Tradition et modernité... », art. cit., p. 468-470 et 472.

révélation. Par ailleurs, certaines idées de sa famille théologique peuvent s'accorder, sur certains points du moins, avec les nouveaux modèles philosophiques. Il augmente ainsi son potentiel apologétique en empruntant précisément des éléments reconnus par le public qu'il espère atteindre, car il reste persuadé de la nécessité de le convaincre de la vérité de la religion chrétienne. Pour autant deux conclusions s'imposent. D'abord, la lecture de Malebranche, Simon ou Spinoza chez Papin n'est pas simplement utilitariste : il est de toute évidence attiré par ces nouveaux systèmes rationalistes. Ensuite, à moins de poser l'hypothèse que Papin considère les arminiens comme des déistes, Jean Le Clerc n'appartient pas à la catégorie visée par son apologétique. Le premier espérait donc non pas convaincre le second mais recueillir de sa part une validation de sa démonstration. Sur ce point, force est de constater son échec¹. En effet, en septembre 1685, Le Clerc indique à Lenfant :

Plusieurs fois j'ai déjà eu avec lui des disputes sur certains points métaphysiques, mais j'ai déjà dit que j'allais engager des débats avec lui sur ces sujets par l'imprimerie, car il m'accorde d'avoir soutenu des absurdités horribles, sans toutefois que le fait qu'il les a reconnues ait pu l'amener à abandonner son opinion sur la nécessité de toute chose.²

Pourtant, deux mois plus tard, après avoir lu les *Sentimens de quelques théologiens...* de Le Clerc, Papin l'encense :

Toute votre théologie est de nôtre goût plus que je ne puis vous dire. J'ay été ravi de joye de vous voir donner sur les doigts à nos protestans comme ils le méritent dans votre dernière Lettre françoise, et de vous voir prouver si solidement en deux ou trois endroits que dans le fond ce qu'on appelle foy divine est fondée sur la foy humaine, i.e. sur la confiance que nous avons en nos propres raisonnemens.³

Si la superstructure métaphysique de Papin répugne à Le Clerc, dans ces lignes – matériellement, les dernières connues de leur correspondance qui dût cependant exister jusqu'en 1687⁴ – Papin reconnaît une proximité quant à la conception de la foi entre Arminiens et Saumurois qui s'explique tout simplement par l'anthropologie intellectualiste commune à Arminius et Cameron.

Au terme de l'analyse théologique et philosophique des Papiers de jeunesse de la période bordelaise, quel bilan pouvons-nous dresser ? L'historiographie a essentiellement

¹ Si nous avons contesté certaines lectures de cette correspondance dans l'historiographie, nous reconnaissons comme elle l'opposition irréductible entre les deux épistoliers (voir notamment Maria-Cristina PITASSI, « L'écho des discussions... », art. cit., p. 260 et Stefano BROGI, *Il ritorno di...*, op. cit., p. 88).

² 4 septembre 1685, Jean Le Clerc à Jacques Lenfant, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 386-387, nous traduisons du latin. En décembre 1684, Le Clerc écrivait à Papin : « Le moien donc de se débarrasser de ces difficultez qui sont tout à fait insurmontables c'est d'abandonner ces idées abstraites qui ne sont bonnes à rien, et de se renfermer dans de certaines bornes qui comprennent toutes nos connoissances et utiles et certaines. Pour vous faire bien sentir la nécessité de cette conduite il faudroit que je vous copiasses deux Dialogues que j'ay fait depuis peu *touchant l'Etendue de nos connoissances Métaphysiques*, mais vous les pourrez lire imprimez avec quelques autres en peu de temps. Cependant j'ose vous assurer que je crois avoir découvert une voye tres assurée pour faire voir l'inutilité de toutes ces speculations abstraites qui ne servent qu'à troubler l'esprit, et non seulement leur inutilité, mais encore leur incertitude. J'espere que vous toucherez au doit cette verité » (18 décembre 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 276, voir également sur le rejet de la métaphysique la lettre de Le Clerc du 20 août 1685, p. 377 et 381). Comme l'ont déjà remarqué Pierre Barthel et Anna Miberbi Belgrado, certains des textes des *Entretiens sur diverses matières de théologie*, dont la seconde partie a Le Clerc pour auteur, ont donc été rédigés en réaction aux thèses développées par Papin au cours de l'année 1684 (voir Pierre BARTHEL, « Quelques remarques concernant... », art. cit., p. notamment p. 258, n. 35 et Anna MIBERBI BELGRADO, *Sulla crisis della...*, op. cit., p. 86-89).

³ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 406.

⁴ Voir *infra*, p. 485

retenu l'hymne à la raison que constitue cette correspondance, qui s'incarne dans cette phrase de septembre 1684 : « la raison est mon flambeau et mon guide »¹. Trente ans plus tôt, Savinien Cyrano de Bergerac écrivait déjà : « la raison seule est ma reine »². Pourtant, les idées défendues par les deux hommes sont antithétiques. Il fallait donc, au-delà de l'éloge rationaliste, décrypter le système de Papin qui s'avère d'une part inscrit dans une généalogie calviniste de tendance salmuriennaise – hypothèse seulement sous-entendue jusqu'à présent – et de l'autre sous nette influence post-cartésienne³.

Commençons par ce qu'a retenu l'historiographie jusqu'à présent : la séparation des deux théologies. Nous avons finalement vu qu'il s'agit en réalité d'une idée très vite abandonnée, réaction significative de la prise de conscience par Papin du danger de cette hypothèse. Cette tentative de séparation finalement reniée constitue l'aboutissement extrême de la théologie réformée de l'âge classique. En effet, cette prise de conscience confirme la crise de l'apologétique rationaliste réformée de la fin du XVII^e siècle. P. Hazard remarquait déjà que « les déistes préservent [...] l'idée d'adhésion à [...] la loi de la nature. Les catholiques en reconnaissent volontiers l'existence [...]. Les protestants la reconnaissent encore plus volontiers encore, étant plus près du rationalisme, plus disposés à faire un bout de route avec les philosophes, par conviction, par nécessité d'accommoder l'apologétique à la couleur du temps »⁴. F. Laplanche montre qu'il s'agit plus que d'un accommodement et que « des années 1580 à 1670 se dessine une reconquête de la théologie par la philosophie dont les fruits sont amers »⁵ : « à la fin du XVII^e siècle, il se produit dans l'exégèse réformée (pas seulement de tendance arminienne) une volonté de dissocier non seulement la philosophie (c'est-à-dire la physique) de la théologie, mais aussi la théologie de la philosophie »⁶. Concluant *L'évidence du Dieu chrétien*, F. Laplanche parle ainsi d'un « enlèvement de l'apologétique réformée dans un certain rationalisme »⁷. La correspondance bordelaise de Papin, et plus particulièrement la lettre du 19 août, illustrent cette évolution de la théologie réformée du Grand Siècle : d'abord, le glissement rationaliste ; ensuite la volonté de dissociation, illustrée à merveille par

¹ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 526.

² Savinien CYRANO DE BERGERAC, *Lettre contre les sorciers*, in *Œuvres complètes*, éd. par Luciano ERBA et Hubert CARRIER, Paris, Honoré Champion, 2001, t. II, p. 110-119. Olivier Bloch a montré que derrière la magie, cible affichée de cette lettre, c'est le miracle chrétien qui est visé (Olivier BLOCH, « Cyrano de Bergerac et la philosophie », *XVII^e siècle*, 149 (1985), p. 337-348).

³ Si la réception du cartésianisme au sein de la théologie réformée est bien connue (voir notamment, parmi les travaux de Michael Heyd, *Between orthodoxy and the Enlightenment. Jean Robert Chouet and the introduction of Cartesian science in the Academy of Geneva*, La Haye-Jerusalem, Nijhoff-Magnes Press Hebrew University, 1982) celle des philosophies post-cartésiennes l'est moins : pour Spinoza, on renverra à Paul Vernière (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, *op. cit.*), Christiane Hubert (*Les premières réfutations de Spinoza : Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1994) et Jacqueline Lagrée (*Spinoza et le débat religieux*, *op. cit.*, relatifs aux réactions de Van Mansfeld et Aubert de Versé) qui tous ignorent Papin (logiquement pour Vernière puisque les Papiers de jeunesse ne sont alors pas connus). Quant à Malebranche, les recherches d'Elena Muceni sur ce thème sont en cours dans le cadre d'un post-doctorat intitulé « La fortune de Malebranche dans l'espace réformé européen entre orthodoxie et dissidence (1680-1730) ». Notons cependant que Ruth Whelan souligne la possible influence de l'oratorien sur Jacques Abbadie et son *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, qui paraît en 1684 (Ruth WHELAN, « From Christian apologetics to Enlightened deism : the case of Jacques Abbadie (1656-1727) », *Modern Language Review*, 87 (1992), p. 38, n. 19).

⁴ Paul HAZARD, *La crise de...*, *op. cit.*, p. 265.

⁵ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 95.

⁶ François LAPLANCHE, « Conclusion : crise de l'apologétique et crise de la vérité au temps des premières Lumières », in Maria-Cristina PITASSI (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p.125-126.

⁷ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 235.

l'affirmation des deux théologies de la lettre du 19 août ; enfin, l'enlisement de l'apologétique, dont Papin s'aperçoit peu à peu au fil de sa missive. Cette prise de conscience l'amène au renversement final, véritable autocorrection d'un « philosophe chrétien » qui se voit concourir à la remise en cause de la révélation. Ainsi, il fallait identifier la véritable origine de la séduction de l'hypothèse spinozienne de la séparation. Selon nous, elle coïncide avec une fondation logique du cadre intellectuel d'un apologiste saumurois, la religion naturelle. Du même coup, le véritable intérêt de cette correspondance est d'être l'un des exemples du renouvellement de l'apologétique réformée lors de la crise de la conscience européenne, qui donne de fait à cette dernière une dimension protestante.

Avec les ordres de la sainteté et de la sagesse de Dieu, Papin propose un système original dont l'élaboration semble pouvoir être décomposée en trois niveaux. L'infrastructure est clairement héritée de la théologie naturelle : démonstration de l'existence de « l'ordre de Dieu » sans recours à la Révélation ; second commandement du Christ conçu comme notion commune. Ces fondations lui permettent d'édifier sa structure, autrement dit la théodicée théosophique dont la fonction est clairement apologétique. Elle apparaît d'ailleurs comme l'héritière de l'apologétique réformée de l'âge classique. François Laplanche a en effet montré que la démarche même de l'apologétique réformée implique un recours implicite à la religion naturelle afin de montrer la supériorité du christianisme. La double dimension salmurienne-radical de ce système s'exprime dans l'architecture même de cette structure : intellectualisme et foi conçue comme persuasion morale ; pagonisme avec le rôle des circonstances. Dans cette perspective théologique, il faut souligner qu'à deux reprises, lorsqu'il atteint les limites de son système, Papin mobilise les fondamentaux de l'orthodoxie calviniste : le supralapsarisme et la double prédestination, certes tous deux adaptés (pour le premier en une formulation personnelle à Papin, pour la seconde avec la grâce universelle). La mobilisation du supralapsarisme dans un système concluant à une théodicée est d'ailleurs cohérente. Quant à son intention même, le système papinien peut d'ailleurs être comparé à la grâce universelle d'Amyraut : tous deux apparaissent comme un respect non de la lettre, mais de l'esprit de l'orthodoxie calviniste. Papin assure en effet de deux manières la passivité de l'homme vis-à-vis du créateur : par la défense du déterminisme métaphysique et avec sa conception passive de l'entendement. De cette manière, il ne rend pas l'homme acteur de son salut nonobstant le rôle qu'il accorde à la raison du fait même de son recours à la théologie naturelle et de son identité de Saumurois. Papin reste donc fidèle au renversement intellectualiste salmurien originel qui fait primer, entre la créature et le créateur, ce qui maintient la relation – l'entendement – plutôt que ce qui, chez Calvin, assure la rupture – la volonté¹. Ce changement de paradigme dû à Cameron fonde l'anthropologie positive de l'École de Saumur. Papin n'apparaît donc ici que comme l'un des aboutissements du long mouvement initié par Cameron et qui conduit au dépassement de la scolastique réformée. En effet, Richard Muller souligne que celle-ci « n'institue pas la raison au-dessus des autres critères, tel que l'Écriture »² : si les Saumurois n'opèrent pas un tel renversement, le rôle qu'ils accordent à la raison (intellectualisme camerorien, recherche du *sensus clarior* de Cappel) participent d'un même mouvement qui restaure le pouvoir de la raison et mine petit à petit

¹ Sur cet élément chez Calvin, voir François WENDEL, *Calvin. Sources et...*, *op. cit.*, p. 140.

² Richard MULLER, « Calvin and the... I », art. cit., p. 368.

cette conception scolastique. Chez Papin, la lecture des philosophes contemporains renforce ce phénomène.

Dans un second temps, il convient d'évaluer la double-influence post-cartésienne de Papin et qui concerne la superstructure de son système : en effet, pour une large part, les thèses que Papin dit emprunter aux post-cartésiens sont en réalité soit formulées tel quel par les Saumurois, soit apparaissent comme des prolongements de certaines de leurs théories. L'inspiration puisée dans la philosophie lui permet de transformer un modèle finalement classique dans ses deux premiers niveaux d'élaboration. Le cas de Malebranche est particulier puisque, et la conférence avec M. de Prez l'a montré, les échos entre pajonisme et malebranchisme sont tangibles : derrière des formulations différentes, les idées défendues par l'oratorien et le pasteur sont parfois proches. Au-delà de cette concordance, l'influence de Malebranche s'exprime principalement par la tendance théosophique de cette théodicée qui constitue le cœur du système papinien. Son inspiration spinoziste est plus évidente parce qu'il la revendique. Pour le moins remarquable étant donné la réception de Spinoza à cette période¹, elle n'est cependant pas illogique au regard de l'analyse de François Laplanche. Dans son chapitre « Saumur et le spinozisme » de *L'Écriture, le sacré, l'histoire*, il observe qu'il n'y a « que des points de tangence entre l'herméneutique de Saumur et le spinozisme. En bons théologiens calvinistes, les Saumurois inclinent leur raison devant ce qui constitue pour eux les signes manifestes d'une Révélation surnaturelle »². Parlant du triumvirat de l'âge d'or de l'Académie, il poursuit : « mais on ne peut qu'être sensible à un climat général qui dévalorise l'imagination au profit des solides certitudes de l'évidence rationnelle ». Si, *de facto*, les œuvres d'Amyraut, Cappel et La Place participent d'un « climat général », la correspondance bordelaise du Papin calviniste fait plus que prolonger une ambiance pré-spinoziste : elle atteste la jonction partielle de l'École de Saumur et de l'enseignement du philosophe d'Amsterdam dans l'esprit de Papin³, qui appartient à la première génération de ceux qui découvrent le *Traité théologico-politique* et l'*Éthique* au cours de leurs études. Ce penchant spinoziste s'éteint lorsque Papin, parvenu aux extrêmes conséquences de son système, maintient sa réflexion dans le cadre chrétien et recourt à la révélation. La pensée de l'École de Saumur offre ainsi une certaine « plasticité »⁴ intellectuelle qui permet au neveu de Pajon d'investir certaines idées malebranchiennes et spinoziennes pour les mettre au service de la théologie et de l'apologétique⁵. Mais il ne faut pas se tromper : saisir Saumur derrière Spinoza montre bien que chez Papin, dont la correspondance date du milieu de la décennie 1680, il ne s'agit pas d'une révolution soudaine, telle que celle décrite par Paul Hazard, mais bien, pour reprendre le

¹ Voir Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la...*, *op. cit.*, t. I, p. 220-287. Seul Aubert de Versé semble avoir lu Spinoza de manière positive – du moins, il semble s'en inspirer en partie dans son *Impie convaincu* (1684), pourtant écrit contre l'*Éthique* (voir *ibid.*, p. 82-89).

² François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 518.

³ Étant donné l'usage dynamique de Spinoza par Papin, l'exercice de la liste des points d'accord entre l'École de Saumur et le philosophe d'Amsterdam ne nous a pas semblé constituer une approche éclairante. Dressons-la cependant dans cette conclusion : 1° : négation du libre-arbitre ; 2° : défense de l'intellectualisme ; 3° : rôle de la raison dans l'interprétation de l'Écriture. Un quatrième point d'accord avec la branche radicale de l'École de Saumur sera mis en lumière dans l'étude de *La foy réduite...*

⁴ Ruth WHELAN, « From Christian apologetics... », art. cit., p. 39.

⁵ Ruth Whelan observe le même phénomène dans le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* d'Abbadie, précisément paru en 1684, mais au sujet du seul oratorien (voir *ibid.*, p. 38-40).

terme de John McManners, d'une « fermentation »¹ d'idées provenant de la théologie chrétienne elle-même.

François Laplanche observe que jusqu'en 1670, « les apologistes peuvent entreprendre sereinement leur œuvre, car ils n'éprouvent de doute ni sur le but ni sur le moyen. Le but c'est de montrer l'accord de la raison et de la foi [...]. Ils regardent la théologie comme la plus certaine de toutes les sciences, donc il ne peut y avoir *a priori* de conflit entre foi et raison. Dans ces conditions, la victoire est certaine et le combat vaut d'être entrepris. Pour cette tâche, s'offre un excellent instrument : la logique d'Aristote qui, depuis des siècles, a canonisé les formes correctes du raisonnement [...]. Il faut donc considérer l'apologétique dans son rapport à ces deux faits culturels : la primauté de la théologie et la domination d'une logique aristotélicienne »². Précisément, Papin appartient au moment où ces deux faits culturels sont fortement remis en cause et ce, pour le second, au sein même de la théologie réformée. Or, François Laplanche souligne toujours que ce bouleversement entraîne une crise de l'apologétique entre 1680 et 1740, période au cours de laquelle s'observe le « recul de la christologie, qui, dans le parcours apologétique, laisse la place à la théodicée »³. La théodicée théosophique de Papin participe donc d'un mouvement plus général dont on trouve trace, au même moment, chez Jurieu et Bayle⁴ et quelques années plus tard chez Leibniz. Que le système papinien soit apparu au tout début de la crise identifiée par François Laplanche nous semble pouvoir être mis au crédit du pajonisme. En effet, « les notions de conservation et de concours divins fournissent un argument de choix pour miner les théodicées »⁵ : *a contratio*, un système qui tend à limiter au maximum la notion de concours divin, comme celui de Pajon, favorise le développement d'une théodicée. En élaborant son système, Papin prolonge donc la branche radicale de l'École de Saumur et prolonge son apologétique, puisque « les Saumurois dissolvaient la difficulté [du mal] dans leur théodicée stoïcienne, complétée par leur doctrine de la Rédemption »⁶. Mais par son recours aux philosophies post-cartésiennes, il participe au renouveau de cette apologétique.

Enfin, nous avons vu Papin mobiliser le vocabulaire de l'ouvrier et son ouvrage, des automates et leurs rouages et finalement, association logique de ces deux champs lexicaux, employer la métaphore du Dieu-horloger. Celle-ci constitue d'ailleurs la preuve la plus évidente du lointain héritage de la théologie naturelle stoïcienne dans le système de Papin, la première version de cette métaphore figurant dans le *De natura deorum* de Cicéron. Mais surtout, il est intéressant de remettre en perspective cet élément de la démonstration de Papin avec ce qu'analyse Francis Higman de « l'évolution symbolisée par les Turretini, père et fils, qui mène de l'orthodoxie réformée, fermée au dialogue, à l'orthodoxie éclairée qui l'accepte. Au cours du XVIII^e siècle, on constate l'existence d'un mouvement parmi les théologiens genevois [...] visant à accueillir la pensée du Siècle des Lumières – ce qui équivaut à accorder

¹ John MCMANNERS, « Paul Hazard and... », art. cit., p. 77.

² François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 139-140.

³ François LAPLANCHE, « Crise de l'apologétique... », art. cit., p. 125. Denis Moreau observe quant à lui que la période 1650-1820 constitue « l'âge d'or des théodicées » (Denis MOREAU, *Foi en Dieu...*, *op. cit.*, p. 142).

⁴ Voir Gianni PAGANINI, « Apogée et déclin de la toute-puissance : Pierre Bayle et les querelles post-cartésiennes », Guido CANZIANI, Miguel GRANADA et Yves-Charles ZARKA (dir.), *Potentia Dei I – L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 589-630, surtout p. 597-604 et Anna MINERBI BELGRADO, « Bayle, Jurieu et... », art. cit., p. 173-192.

⁵ Jean-Luc SOLÈRE, « Création continue... », art. cit., p. 2.

⁶ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 608.

une place bien plus importante à la raison, au rejet des « superstitions ». Il s'agit donc d'une distanciation de la « religion révélée », à une époque qui mettait beaucoup d'espoir dans la capacité de la raison humaine d'atteindre une plus grande sagesse. On aboutit facilement à une croyance très répandue à l'époque, le déisme – Dieu, le Grand Horloger, a conçu et mis en marche l'admirable mécanisme de l'univers et de ses lois ; mais l'idée d'une intervention divine, sous la forme d'une « providence », relève de la superstition »¹. De ce point de vue, le cas Papin apparaît comme original, puisqu'il emploie la métaphore dès la fin du XVII^e siècle précisément pour défendre une certaine forme de providence malgré son pajonisme, qui par sa négation du concours immédiat, apparaît précisément comme annonciateur de ce déisme du siècle des Lumières. Le rapprochement avec Jean-Alphonse Turretini paraît éclairant à plus d'un titre : son apologétique est proche de celle de Papin. S'épanouissant au fil de plusieurs correspondances, le système papinien apparaît comme une pensée en cours d'élaboration. Cependant, l'éclectisme philosophique de Papin ne résulte pas de cette situation de processus, ni même de la seule fascination d'un esprit jeune par les philosophies nouvelles : comme chez Jean-Alphonse Turretini, il a pour fonction de « faire face aux multiples dangers représentés par le matérialisme, le déisme, l'athéisme ou même le scepticisme qui, en mettant en doute la possibilité d'une connaissance certaine, sapait les fondements mêmes du discours religieux. Dans cette optique la philosophie devenait une alliée de la théologie, à condition de la comprendre moins comme un système métaphysique fermé que comme un ensemble d'instruments méthodologiques et d'arguments apologétique »². C'est bien dans sa démonstration apologétique que la cohérence de la démarche de Papin s'exprime.

Ainsi, le cas Papin vient confirmer et en même temps nuancer l'analyse de Richard Muller qui écrit que « l'aspiration à résoudre les questions morales et religieuses seulement sur la base de la lumière naturelle, excluant tout recours à l'autorité divine manifestée dans la Révélation, typique de Descartes, Spinoza et Leibniz [...], cette sorte de rationalisme ne devient une force en théologie seulement lors du déclin de l'orthodoxie protestante au XVIII^e siècle »³. L'extension maximale du pouvoir de la raison – nourrie de la théologie naturelle et des philosophes post-cartésiens – constitue, vingt ans avant le XVIII^e siècle, la préhistoire de cette « force » et fait de Papin l'un des acteurs du déclin de l'orthodoxie réformée. Comme l'écrit judicieusement François Laplanche, « un système orthodoxe ne chancelle pas sous l'unique poussée de forces extérieures : il faut, pour qu'il cède à celles-ci, qu'il commence à s'effriter de l'intérieur »⁴ : le système papinien illustre cette dynamique.

Arrivé presque au terme de cette conclusion, il convient de s'interroger sur l'appartenance de Papin au groupe des « rationaux ». Dès 1932, Paul Hazard adopte cette catégorie dans un article⁵ repris dans un chapitre éponyme de *La crise de la conscience européenne*.⁶ Il fait s'y côtoyer des individus aussi divers que les « libertins » anglais (William Temple⁷) et

¹ Francis HIGMAN, *La Réforme, pourquoi ? Essai sur les origines d'un événement fondateur*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 141.

² Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie...*, *op. cit.*, p. 44 (voir également Jaques COURVOISIER, *De la Réforme...*, *op. cit.*, p. 174-176).

³ Richard MULLER, « Calvin and the... I », art. cit., p. 373.

⁴ François LAPLANCHE, « Tradition et modernité... », art. cit., p. 478.

⁵ Paul HAZARD, « Les Rationaux (1670–1700) », *Revue de littérature comparée*, 12 (1932), p. 677–711.

⁶ Paul HAZARD, *La crise de...*, *op. cit.*, p. 121-157.

⁷ *Ibid.*, p. 122.

français (Guy Patin, La Mothe Le Vayer¹), Malebranche², Spinoza³ et John Toland⁴. Association éclectique sous la plume de P. Hazard, en réalité, le terme « rationaux » provient des *Essais de théodicée* de Leibniz où celui-ci affirme que l'expression apparaît aux Provinces-Unies pour opposer deux catégories de théologiens à la suite de la publication de la *Philosophia Scripturae interpres* de Ludwig Meyer⁵. Leibniz souligne également que Bayle convoque la catégorie des théologiens rationaux à laquelle il s'oppose⁶. Le philosophe de Rotterdam vise en l'espèce trois individus qui, à partir de 1700, entretiennent avec lui une controverse qui continue de manière posthume : Jean Le Clerc, Isaac Jacquelot et Jacques Bernard⁷. Dans l'historiographie, si l'on prend comme point de départ le chapitre de P. Hazard, cette catégorie a été déclinée pour qualifier de nombreux (groupes de) théologiens différents : au-delà du trio contradicteur de Bayle, il faut donc y compter Malebranche⁸, mais aussi Leibniz⁹, également Jacques Lenfant¹⁰. Élisabeth Labrousse a rapproché les rationaux des Saumurois¹¹ ; quant à Jacqueline Lagrée, elle parle tout simplement des « théologiens rationaux de Saumur » : on comprend le lien avec Meyer puisqu'elle montre que celui-ci avait connaissance des thèses salmuriennes¹². Si l'on s'en tient à la catégorie telle qu'elle est définie par P. Hazard, Papin appartient aux rationaux. Toutefois, dans *l'Écriture, le sacré, l'Histoire*, François Laplanche n'emploie pas ce qualificatif pour désigner les figures de l'École de Saumur¹³. S'il insiste sur

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, p. 135-140.

³ *Ibid.*, p. 141-147.

⁴ *Ibid.*, p. 149-155.

⁵ Voir Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, « La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza », in Jean-Robert ARMOGATHE (dir.), *Le Grand Siècle...*, op. cit., p. 101.

⁶ Citons Élisabeth Labrousse : « Une sorte de logique naturelle aurait permis d'attendre que Bayle aille grossir le camp des « rationaux » : son humanisme le rattache incontestablement au vaste courant, né à la Renaissance et dont sont tributaires les théologies novatrices, comme celle de la Compagnie de Jésus ou, au sein du calvinisme, l'Arminianisme et, en dépit de sa timidité velléitaire, l'école de Saumur. Mais Bayle est un Erasme qui composerait le traité du Serf-Arbitre, un Leibniz, sensible à l'effrayant problème de Judas et qui pourtant renoncerait à offrir au Réproché par excellence l'ombre d'une raison expliquant son malheur. Après un long cheminement, tout entier orienté vers le latitudinarisme, au dernier moment, un coup de frein brutal fait accomplir à Bayle un tête-à-queue et il se retrouve aligné sur les positions de la plus rigide orthodoxie. Rien de moins empressé, de moins joyeux, de moins dévot que la soumission de Bayle à l'autorité de la Parole : pourtant, sa nuque raide, il la soumet au joug. Si son attitude était de pure feinte, n'aurait-il pas fait l'effort de la présenter avec un peu plus de vraisemblance ? C'est peut-être finalement l'accent maussade et grinçant de son fidéisme qui en rend le plus probable l'authenticité. Aux yeux de Bayle, Christianisme et Humanisme s'excluent : toutes ses complaisances vont au second, mais son allégeance reste peut-être rivée au premier. Nul doute que la tension ne soit si forte qu'elle frôle souvent le point de rupture, mais il ne faut pas oublier que le fidéisme est, par essence, une attitude dialectique qui prévoit et qui assume l'incrédulité, puisque celle-ci en est en quelque sorte un moment nécessaire » (Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, op. cit., p. 415).

⁷ Voir Stefano BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i « rationaux »*, op. cit.

⁸ Gianni PAGANINI, « Apogée et déclin... », art. cit., p. 606.

⁹ Yvon BELAVAL, *Leibniz. De l'Age classique aux Lumières : lectures leibniziennes*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 283.

¹⁰ Roger ZUBER, « Papiers », p. 117. R. Zuber note toutefois qu'il s'agit d'un accord anticipé entre Lenfant et Jacquelot, dont le texte permettant de faire de celui-ci l'un des rationaux date de 1697.

¹¹ Voir le début de la longue citation ci-dessus.

¹² Voir Jacqueline LAGRÉE, « Louis Meyer et... », art. cit., p. 32. Notons que dans sa recension de la traduction par J. Lagrée et P.-F. Moreau de *l'Interpretes*, François Laplanche ne conteste pas l'emploi de la formule pour parler des théologiens saumurois, réemployée dans l'introduction du volume (François LAPLANCHE, « *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, par Louis Meyer », *Revue de l'histoire des religions*, 207 (1990/1), p. 105-106).

¹³ Il nous semble significatif que François Laplanche ait employé les termes « rationaux » et « orthodoxie éclairée » au sujet d'Étienne Gausson, un Saumurois d'adoption : « Il semble bien difficile de classer Gausson parmi les « rationaux ». Il blâme Erasme d'admettre que les contradictions des Écritures sont dues à une certaine limite de l'inspiration. Il prêche l'humilité dans la soumission de la raison à la foi, et il revendique une sorte

dimension rationnelle de leur théologie, pourquoi ne pas l'avoir adoptée ? Sans doute a-t-il considéré qu'elle était trop située dans l'historiographie baylienne où elle cible un groupe précis d'individus, dont il montre qu'ils sont précisément les héritiers de Saumur. Si, de fait, et en cela respectueux de son héritage, Papin est un théologien qui recourt à la raison – nous avons néanmoins vu avec quelles limites – ce recours est en réalité la conséquence directe de l'intellectualisme cameronien. Il apparaît donc plus judicieux de qualifier les Saumurois de « théologiens réformés intellectualistes » et de distinguer, comme le propose Albert Gootjes au sujet de la question de la grâce, modérés et radicaux au sein de cette famille. L'expression constitue une alternative à la formule choisie par F. Laplanche, « humanisme réformé ». D'abord, elle identifie la dimension fondamentale de la théologie salmuriennne. Elle évite enfin une confusion problématique avec la catégorisation des rationaux : Le Clerc en est le membre le plus connu et l'on a vu son opposition avec le neveu de Pajon. Il est donc délicat, pour désigner le Papin des Papiers de jeunesse, d'employer une catégorie dont l'emploi se diffuse autour de 1700¹ et à laquelle Le Clerc appartient.

Cette conclusion doit enfin s'achever par un premier questionnement autour de la thèse de Jonathan Israel sur les Lumières radicales. En effet, dans *Radical Enlightenment*, nulle trace de Papin, tandis qu'*Enlightenment contested* lui consacre quelques paragraphes. Or, ne pouvant passer sous silence le trait majeur du Papin calviniste, J. Israel l'évacue à la vitesse d'une incise : « A l'origine champion de la raison et de la tolérance, ayant étudié Spinoza de près, [...] »². Certes, mais résumer ainsi la dimension spinoziste du Papin calviniste apparaît comme une démarche historique radicale ! Papin n'est pas seulement ce que J. Israel retient de lui – un converti – parce que cela vient conforter sa thèse : dès 1682, il s'empare de Spinoza et l'utilise de manière positive dans la réflexion théologique, ce qui constitue pour le moins une originalité majeure dans le paysage intellectuel protestant de cette période. Mais, ce recours au spinozisme chez un théologien calviniste vient brouiller la thèse du spinozisme matérialiste et athée, centrale dans la démonstration d'Israel. Or, l'actualisation spinoziste de Saumur à laquelle Papin procède illustre d'une part la pluralité de lectures de Spinoza dans les années qui suivent sa disparition en même temps qu'elle confirme la dimension endogène de l'effondrement de l'orthodoxie chrétienne.

Arrivé au terme de l'étude de l'exil bordelais de Papin, il faut donc retenir de ces deux années qu'elles constituent pour lui une période précaire après son échec saumurois. Certes, il ne manque pas d'occupation : son emploi de précepteur ; son entrée dans la République des Lettres par les correspondances qu'il entretient à travers l'Europe (entre Saumur, Blois et Orléans et Genève, Heidelberg et Amsterdam) ; ses lectures et la rédaction de ses premiers traités théologiques. Cette activité de jeune théologien a révélé un Papin résolument inscrit dans la dynamique novatrice de la branche radicale de l'École de Saumur à laquelle il appartient : dans l'ombre, il fourbit les armes du clan pajoniste.

d'autocompréhension de l'Écriture ». Pour autant, F. Laplanche considère que Gausson appartient à l'orthodoxie éclairée (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 537 et 470).

¹ Avant cette date symbolique, l'expression figure notamment sous les plumes de Pierre Jurieu (*La religion du latitudinaire avec l'Apologie pour la Sainte Trinité, appelée l'hérésie des trois dieux*, Rotterdam, Pierre Vander Slaart, 1696, p. 365 et sq.) puis d'Elie Saurin (*Défense de la véritable doctrine de l'Église réformée sur le principe de la foy contre le livre de Mr. Jurieu*, Antoine Schouten, 1697, notamment p. 172, 187, 207, 316, 336-337, 340, 342, 348).

² Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy...*, *op. cit.*, p. 39.

CHAPITRE III

LE PREMIER REFUGE : LA SECONDE PÉRIODE ANGLAISE (1686-1687)

Le séjour anglais de Papin est le plus mystérieux de la période protestante. D'une part les sources contemporaines de cet épisode sont rarissimes, la grande différence avec les années précédentes concernant le corpus épistolaire qui est inexistant¹. De l'autre, ses témoignages sur cette étape se résument à quelques lignes dans l'ensemble de ses textes autobiographiques – manuscrits et imprimés – de la période catholique. Ainsi, il nous est très difficile d'entrer dans le détail de sa vie et ce qu'il est possible d'en restituer s'avère moins certain que pour la période antérieure. Un texte paru en 1713 dans *Les deux voies opposées en matière de religion* révèle la date de l'arrivée en Angleterre : « Je passai donc de Bordeaux en Angleterre le 6 janvier 1686 »². Mais le récit d'où est tirée cette phrase a été en partie manipulé et sa version manuscrite ne contient pas cette information³. Ainsi, même cette date, pourtant parvenue jusqu'à nous, est sujette à caution. Toutefois, l'arrivée de Papin outre-Manche en janvier 1686 est vraisemblable. Finalement, l'unique date certaine pour l'année 1686 est celle du 9 septembre, qui figure au bas de la dernière page de son livre *La vanité des sciences ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur*.

Ce séjour anglais se divise en deux périodes, chacune consacrée à une activité différente. Dans un premier temps, Papin prolonge son expérience bordelaise en s'orientant vers l'enseignement. Mais cette activité s'était imposée à lui après l'échec saumurois : cette partie sera l'occasion de montrer d'une part la réussite, attestée *a posteriori*, de son enseignement auprès des sœurs Popple et de l'autre l'échec de sa tentative anglaise. Après ce second épisode, Papin parvient enfin à ses fins. Si les quelques éléments que nous avons pu retrouver ne permettent pas de restituer le détail de son parcours en Angleterre entre le début de l'année 1686 et le printemps 1687, il est cependant possible d'inscrire Papin dans un contexte plus général pour ainsi analyser ces dix-huit mois et comprendre d'une part les mutations du réseau auquel il appartient et de l'autre le sens de sa trajectoire personnelle.

I. SOLIDARITÉS DANS L'EXIL

Le 27 octobre 1685, Papin annonce à Jean Le Clerc que la ville de Bordeaux a « reçu de Paris depuis 3 jours un extrait de l'édit de ce mois, qui révoque celui de Nantes »⁴. Le proposant qu'il est alors ne sait d'ailleurs pas quel sort lui réserve la décision royale :

Je ne voy point qu'il soit rien dit des proposans, j'écris aujourd'huy à Paris pour savoir si je suis aussi banni avec les ministres de quelques manière que ce soit. Je ne croy pas faire désormais beaucoup de séjour dans le royaume, mais je vous supplie de m'y écrire

¹ Les catalogues de la Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland ne contiennent aucune référence relative à Papin ni à Jacques Cappel ; de même, en dehors des imprimés, le Blésois ne figure pas au catalogue de la British Library.

² *D.V.*, p. 300.

³ Voir la transcription intégrale en annexe

⁴ *Id.*

toujours à la même adresse, et je ne manquerai pas de vous apprendre ce que je deviendrai.¹

Nous ignorons si Papin a effectivement écrit « à Paris » – sans doute à l'un des pasteurs de Charenton – et, s'il l'a fait, s'il a reçu une réponse et quelle en fut la teneur. Quoi qu'il en soit, la révocation le contraint, comme des milliers de ses coreligionnaires, à envisager l'exil.

a. *Le choix de l'Angleterre*

Le choix de l'Angleterre n'est pas original puisqu'il s'agit de l'une des premières destinations choisies par les huguenots² : 50 000 à 80 000 d'entre eux y trouvent refuge au cours de la décennie 1680³. Évidemment, les deux années bordelaises de Papin ont joué un rôle dans cette destination, comme le nous le verrons bientôt. La tradition historiographique fait de Jacques Cappel celui qui permet à Papin de passer en Angleterre⁴, suivant la veuve de ce dernier qui écrit : « Enfin ses méditations continuelles, ne pouvant s'accommoder des soins du négoce, il s'en ouvrit à M. Cappel par une réponse dont on verra l'extrait à la fin du second tome de ce recueil ; passa en Angleterre »⁵. Remarquons qu'Anne Viard-Papin n'établit pas de rapport entre la correspondance avec Cappel et le départ outre-Manche et il convient d'être prudent : aucune source ne permet en effet de déterminer comment, et grâce à qui, Papin rallie l'Angleterre.

Pour y voir plus clair, il faut se replonger dans les Papiers de jeunesse. Au cours de l'été qui précède la révocation, alors qu'il est encore à Bordeaux, le précepteur formule à plusieurs reprises l'idée de quitter le royaume de Louis XIV. En mai 1685, Jacques Cappel lui signale que « M. Alix a en bonne forme la permission que le Roi [lui – *i.e.* Cappel] a accordée pour [s]e retirer en Angleterre avec [s]a famille, et pour vendre le peu de bien qu'il a »⁶. Papin lui répond alors le 6 juin :

Si la providence de Dieu se sert de la bienveillance que vous avez pour moi, et de l'estime que vous faites de mes petites productions, pour me faire connoître dans le lieu où vous allez, et me faire trouver quelque moyen d'y vivre, en faisant ma principale occupation de méditer, d'écrire et d'enseigner sur les choses qui regardent la Religion, la vie me sera incomparablement plus douce qu'elle ne me sera jamais d'une autre manière. Car enfin je vous avoue que je me sens l'esprit tourné à la méditation, et que toute autre occupation me paroît indigne d'être ma principale occupation.⁷

Cependant, le choix de Papin n'est pas définitif. En effet, au fur et à mesure des semaines, il envisage plusieurs destinations. Le 24 juillet 1685, il ne se ferme aucune porte en sollicitant l'aide de Le Clerc et de son réseau :

Je suis touché comme vous très sensiblem[en]t du peu de charité de nos Protestans, et du peu de soin q[u']ils ont des gens de lettre ; et cela d'autant plus que j'y suis moi-même intéressé. Si quelqu'un de nos amis en Anglet[erre] en Hol[lande] ou en Allem[agne] pouvoit me procurer quelqu'employ dans les Lettres ; ou que je puisse m'assurer d'en

¹ *Id.*

² Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans...*, *op. cit.*, p. 236.

³ Bernard COTTRET, « Glorieuse révolution, honteuse révocation ? », in Michelle MAGDELAINE et Rudolf von TADDEN (dir.), *Le Refuge huguenot*, *op. cit.*, p. 86.

⁴ Voir par exemple Erich HAASE, « Isaac Papin à... », art. cit., p. 95.

⁵ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxvj.

⁶ 12 mai 1685, Jacques Cappel à Isaac Papin, in *Recueil II*, p. 357.

⁷ 6 juin 1685, Isaac Papin à Jacques Cappel, in *ibid.*, p. 358-359.

trouver en passant dans l'un de ces pays-là, je ne serois pas présentem[en]t réduit à quitter une occupation qui fait toute la douceur de ma vie.¹

Le 2 octobre 1685, il envisage plus sérieusement l'option néerlandaise en suppliant Le Clerc :

Je finis en vous conjurant de penser en moy, et de me dire si vous ne croiriez p[oin]t que je pusse trouver quelque retraite dans votre ville, sous la simple qualité de précepteur, soit pour les langues, soit pour la philosophie.²

Dans le post-scriptum de sa missive, Papin revient à la charge en tentant de faire jouer ses relations originaires de sa ville natale :

Je salue Mr et Mlle Desbordes. Je vous supplie de leur apprendre la péne où je suis présentement de chercher une retraite. Ils m'obligeront infiniment s'ils veulent bien en parler à Mr et Mlle Rou, de Blois, qui sont depuis peu à Amsterdam je ne doute pas qu'ils ne les voyent.³

Mais quatre semaines plus tard, dans sa dernière lettre qui suit la révocation de quelques jours seulement, le royaume de Jacques II semble finalement retenir son intérêt :

Mon envie est de faire du séjour en Angl[eterre] pour achever d'en apprendre la langue qu'on apprend guère icy.⁴

Difficile de croire que le seul argument retenu par Papin pour choisir l'Angleterre soit linguistique : il s'agit cependant du seul qu'il formule ouvertement dans sa correspondance.

Quoi qu'il en soit, la question des conditions du passage outre-Manche ne peut être éclairée par ces quelques évocations figurant dans les Papiers de jeunesse. Malheureusement, les informations datant de la première année anglaise de Papin sont rarissimes. Rappelons que même la date de son arrivée sur le sol anglais est sujette à caution⁵. Après une arrivée probable au cours du mois de janvier, nous ignorons tout de sa vie outre-Manche, jusqu'au 9 septembre, date à laquelle il termine sa lettre à ses anciennes élèves. Le détail important est celui du lieu où il achève cette missive : « A Esrick »⁶. Cet infime indice n'est pas dénué d'intérêt : la famille Thompson, alliée des Pople, possède en effet une propriété dans ce petit village situé au sud de York⁷. Selon toute vraisemblance, Papin bénéficie du réseau de son ancien patron une fois exilé dans le pays de ce dernier. Cependant, nous ignorons tout de sa vie jusqu'à cette date : il est impossible de préciser tant la durée de son séjour dans cette petite ville que les personnes qu'il y fréquente, même si des membres de la famille Thompson figurent parmi son réseau de sociabilité.

b. Retrouvailles familiales

Avant d'étudier les événements majeurs des années 1686-1687, commençons par l'évocation de l'épisode qui constitue l'exemple parfait de notre méconnaissance de cette période anglaise : il ne nous est possible que de le signaler. Il s'agit des secondes – et dernières

¹ 24 juillet 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 367.

² 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 398.

³ *Ibid.*, p. 399.

⁴ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in *ibid.*, p. 405.

⁵ Voir *supra*, p. 293.

⁶ *V.S.*, p. 280.

⁷ Caroline ROBBINS, « Absolute liberty : the... », art. cit., p. 201.

d'après nos recherches – retrouvailles entre les deux cousins germains, Denis et Isaac¹. Cet élément est connu grâce à une lettre du cadet, postérieure aux faits de près de dix ans. Installé dans sa ville natale après sa conversion, Isaac s'affaire à l'élaboration d'un digesteur inspiré de l'invention de son cousin Denis. Quelques lettres concernant cette invention sont parvenues jusqu'à nous et c'est au détour de l'une d'elles que le converti révèle avoir retrouvé son cousin après la révocation :

Cette machine, qui est de l'invention de mon cousin germain, et que j'ay tâché de réveiller et de faire mettre en pratique dans ce Royaume en son absence : car je le croy toujours à Marpourg [...]. Comme j'avois beaucoup fait usage de cette machine auprès de luy à Londres, et en santé et en maladie, j'en avois une idée fort nette.²

De la date précise de leurs retrouvailles à la durée de leur relation en passant par le ou les lieux et la fréquence de leurs rencontres, nous ne pouvons quasiment rien dire. Tout au plus peut-on affirmer qu'Isaac a séjourné à Londres – puisque Denis y vit³ – et seulement, supposer qu'ils se voient régulièrement et sur une période assez longue puisqu'Isaac indique avoir bénéficié du digesteur « en santé et en maladie ». Derrière cette précision, il faut deviner la pathologie chronique du théologien.

Le seul élément qu'il est possible de relier à ces retrouvailles entre les deux cousins figure dans les *Essais de théologie...* d'Isaac, composé de plusieurs textes. Le premier, la *Critique du livre de Mr. Jurieu sur les jugements rigides et relâchés d'expliquer la Providence et la grâce*, contient le passage suivant :

Il nous semble qu'il y a justement la meme difference entre produire des creatures libres en apparence, mais qui ne le sont pourtant pas ; [...] et en produire de veritablement libres qui se determinent effectivement elles-même. Il nous semble qu'entre ces deux choses il y a précisément la même difference que nous concevons entre *inventer une apparence de mouvement perpetuel, et trouver effectivement le mouvement perpetuel*.⁴

L'ouvrage auquel Isaac répond ayant paru en juin 1686, ce texte a donc été écrit lors du séjour anglais⁵. Or, en décembre 1685, Denis publie dans les *Philosophical Transactions* un article contre une proposition de machine réalisant le mouvement perpétuel due à Jacob Bernouilli⁶ et dont la conclusion est sans appel : « Sans perdre de peine, ni dépense à éprouver la chose, on peut s'assurer qu'elle ne sauroit réussir »⁷. Bernouilli réplique et Denis lui répond une seconde fois,

¹ Remarquons en outre que si Isaac Scoffier fut pasteur à Londres au début du XVIII^e siècle (voir *infra*, p. 746-747), à la révocation, ses parents (Louis Scoffier, le correspondant de Papin) et Marie (l'une des sœurs aînées de Papin) s'exilent d'abord à La Haye (voir Thibaud FOURIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 443) et ne semblent pas avoir ralié l'Angleterre avant leur fils. Lors de son premier séjour anglais, Isaac ne retrouve donc pas sa sœur et son beau-frère.

² 6 octobre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, in Denis PAPIN, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 279. Une autre lettre au même confirme l'information : « Outre que j'ay toujours vu observer à M. Papin à Londres, de donner environ deux pouces de hauteur à son couvercle [...] » (24 octobre 1695, in *ibid.*, p. 284).

³ Jusqu'à son départ d'Angleterre au début de l'année 1688 (voir Louis DE LA SAUSSAYE, *La vie de...*, *op. cit.*, p. 127).

⁴ *E.T.*, p. 135.

⁵ Voir *infra*, p. 428-430.

⁶ Denis PAPIN, « Observations of Dr. Papin, Fellow of the Royal Society, on a French Paper concerning a Perpetual Motion », *Philosophical Transactions*, décembre 1685, p. 1240-1241.

⁷ Denis PAPIN, « Extrait du Journal d'Angleterre du mois de décembre 1685 contenant des remarques sur un imprimé françois qui propose un mouvement perpétuel, faites par D. Papin membre de la Société royale. C'est M. Papin qui parle », *Nouvelles de la République des Lettres*, avril 1686, p. 444-448.

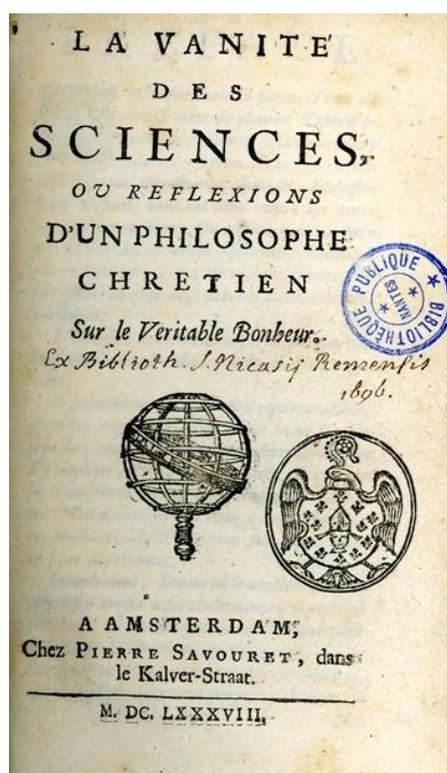
toujours dans les *Philosophical Transactions*, en août 1686¹ : cette question l'occupe donc encore à la fin de l'été 1686, lorsqu'Isaac écrit lui-même sa réponse à Jurieu. Que le cadet des deux cousins emploie cet exemple à cette date n'est sans doute pas étranger au fait qu'il fréquente alors son aîné physicien.

En dehors du ou des séjours londoniens d'Isaac, cet épisode ne permet pas d'approfondir notre connaissance de son quotidien outre-Manche. Cependant, nous allons voir que sa trajectoire en Angleterre constitue la résolution du dilemme devant lequel se trouvait Papin après son échec à l'Académie de Saumur.

II. PAPIN ET L'ENSEIGNEMENT OU L'HISTOIRE D'UN ÉCHEC ANGLAIS

1. *La vanité des sciences* ou comment concilier préceptorat et pastorat²

Lors de l'évocation des années bordelaises, nous avons déjà cité ce livre de Papin et pour cause : c'est par lui que nous est parvenue l'unique anecdote sur l'enseignement de Papin prodigué à Katherine et Mary Popple sur les bords de la Garonne. Papin en achève la rédaction outre-Manche en septembre 1686 : nous verrons cependant qu'elle commença sous doute chez Popple, à Bordeaux.



Page de titre de *La vanité des sciences*...¹

¹ Denis PAPIN, « Some Further Remarks on the Instrument Proposed By An Anonymous French Author, For Effecting a Perpetual Motion, An Account Whereof is Given in No. 177 of These Transactions, by Dr. Papin », *Philosophical Transactions*, août 1686, p. 138-139.

² Une partie de ce chapitre a été publiée sous le titre « *La vanité des sciences* d'Isaac Papin ou le directeur de conscience déguisé en érudit pédagogue », in François BRIZAY et Véronique SARRAZIN (dir.), *L'érudition et la culture savante*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 237-250.

Le titre de l'ouvrage s'inscrit dans une certaine tradition littéraire : si elle fait référence au passage de l'Écclésiaste « Vanité, tout est vanité », l'expression « vanité des sciences » *stricto sensu* est consacrée par Cornelius Agrippa qui publie en 1530 *De l'incertitude et vanité des sciences*². Au XVII^e siècle, on la retrouve notamment dans une traduction jésuite de *L'imitation de Jésus Christ*³, dans le *Traité de la perfection du chrétien* de Richelieu⁴ et dans les *Pensées* de Pascal⁵. Parmi les auteurs dont la lecture par Papin est assurée, la vanité des philosophes est dénoncée par Malebranche dans ses *Méditations chrétiennes*⁶. *La vanité des sciences* de Papin, longue de 280 pages peut difficilement se voir attribuer une catégorie littéraire : ce texte est inclassable par la manière dont l'auteur utilise son érudition au fil de sa démonstration.

a. *Du (des) manuscrit(s) à l'imprimé*

L'occasion de cette lettre fut la question qui fut proposée aux Dames à qui elle est écrite. La voici. [...] Il s'écrivit ainsi plusieurs lettres de part et d'autre, dont celle-cy est la dernière.⁷

Ainsi est présenté le texte de *La vanité des sciences* dans la préface anonyme de l'ouvrage paru en 1688 et les premières et dernières pages du livre revêtent en effet l'aspect formel d'une lettre⁸. Or, « le genre épistolaire d'abord para-littéraire, s'est affirmé dans la République des Lettres, au cours du XVII^e siècle, prenant une place de plus en plus importante dans sa seconde moitié, peut-être sous l'influence des femmes »⁹. *La vanité des sciences* s'inscrit donc dans une tendance du second XVII^e siècle. Si la réalité d'une relation épistolaire entre Papin et les filles Popple est tout à fait vraisemblable, la longueur du texte autorise cependant à penser que le livre n'est pas uniquement constitué de la dernière missive du précepteur mais qu'il s'agit en réalité d'un assemblage de certaines des lettres évoquées dans la préface. Toutefois, au-delà de cette première hypothèse, un constat s'impose dès que s'engage la contextualisation de ce livre dans la production du Papin protestant : des lettres ont effectivement servi à composer *La vanité des sciences*, mais elles ne sont pas adressées aux sœurs Popple. La correspondance des années bordelaises – quand le précepteur fréquente donc quotidiennement ses élèves – compte deux lettres consacrées, en partie pour la première, dans sa totalité pour la seconde, à des sujets débattus dans *La vanité des sciences*. La première missive, en date du 4 avril 1684, a pour destinataire Jean Le Clerc et contient un long passage sur « la distinction du tien et du mien »¹⁰. La seconde, envoyée à Auguste Testard le 12 septembre 1684, ne nous est parvenue que sous sa forme de minute mais le titre que lui donne Papin est éloquent : « Réponse à M. T. sur l'inégalité des conditions »¹¹. L'articulation de ces deux thèmes constitue la problématique des

¹ B.M. Nantes, Fonds patrimonial, 60708.

² *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*, Antverpiae, Joan. Grapheus, 1530.

³ A. GIRARD (trad.), *Les IV livres de l'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Veuve Martin Hautteville, 1652, p. 301.

⁴ Armand-Jean DU PLESSIS RICHELIEU, *Traité de la perfection du chrétien*, s. l., Antoine Vittré, 1662, p. 406.

⁵ Voir <http://www.penseesdepascal.fr/Vanite/Vanite11-moderne.php>, consulté le 19.12.2012.

⁶ Geneviève RODIS-LEWIS, *Nicolas Malebranche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 62.

⁷ V.S., préface [p. 1-3].

⁸ Adresse au début ; date et lieu de rédaction, signature à la fin – sous la forme anonyme de « votre humble et obéissant serviteur ».

⁹ Elfrieda DUBOIS, « Quelques aperçus sur l'épître spirituelle au XVII^e », in *Travaux de littérature*, 13 (2000), p. 101.

¹⁰ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 156 (le passage en lien avec *La vanité des sciences* couvrent les pages 155-157).

¹¹ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 522-530.

soixante premières pages de *La vanité...* : la correspondance bordelaise apparaît ainsi encore une fois comme le laboratoire du troisième et ultime livre du Papin protestant publié après la révocation. Mais puisque ces deux lettres ne sont pas adressées aux sœurs Poppel, l'hypothèse la plus vraisemblable est que Papin a entretenu, à Bordeaux même, un double débat sur l'inégalité des conditions : de vive voix d'une part avec Mary et Katherine ; par courrier de l'autre avec certains de ses correspondant(e)s¹. Dès lors, plus qu'un assemblage de lettres, *La vanité des sciences* apparaît comme une synthèse de l'enseignement de Papin durant ses deux années de préceptorat. Il n'est donc pas exagéré de voir en ce livre son testament de précepteur.

Que Papin écrive dès la période bordelaise sur des sujets abordés dans *La vanité des sciences*, dont la rédaction est achevée en septembre 1686² pose question : a-t-il commencé le manuscrit de *La vanité...* dès l'année 1684 ou bien s'est-il servi des minutes qu'il a conservées avec lui et emportées durant son exil outre-Manche ? S'il est impossible de répondre à cette question, elle révèle néanmoins l'élaboration au long cours de cet ouvrage qui expliquerait, d'une part, la longueur du texte et, de l'autre, sa médiocre structuration. En effet, la table des matières révèle un plan pour le moins hasardeux : la quatrième section, intitulée « Où l'on achève de le prouver, en faisant voir combien le bonheur des Sçavans est borné et peu digne d'envie », commence page 145 pour s'achever à la page 258.

Si l'histoire de la rédaction du texte est relativement obscure, celle de son édition l'est un peu moins. Après le 9 septembre 1686, il faut attendre le mois d'août 1687 pour retrouver le texte de Papin, dont le titre figure, sans nom d'auteur, dans le *Catalogue des livres nouveaux du mois d'août 1687 qui se trouvent à Amsterdam, chez Henry Desbordes*³. Puis, dès septembre, Jean Le Clerc recense l'ouvrage de son ami et correspondant dans sa *Bibliothèque universelle et historique*⁴. Ces deux éléments indiquent que malgré le millésime 1688 porté par sa page de titre, *La vanité des sciences* sort des presses de Pierre Savouret entre août et septembre 1687⁵ et ce grâce à Jean Le Clerc lui-même, qui était lié avec l'imprimeur⁶. Si l'ouvrage paraît de manière anonyme, sa paternité ne fait pas de doute et est révélée dès 1723 par la veuve de Papin lui-même⁷, la coïncidence du contenu d'une partie du livre avec deux lettres de la période bordelaise ne venant que définitivement la confirmer.

¹ Notons que si le ton de la réponse à Testard indique que cette question a précédemment été débattue entre Papin et ses correspondants blésois, il n'en fut pas de même avec Le Clerc. L'évocation de ce sujet, qui figure dans la deuxième lettre est un test de la part de Papin pour recueillir l'avis de Le Clerc sur ce thème : ce fut en vain, puisque ce débat ne connaît pas de prolongements dans la suite de la correspondance entre les deux hommes.

² *V.S.*, p. 280.

³ In Daniel DE LARROQUE et Jean LE CLERC (dir.), *Nouvelles de la République des Lettres*, août 1687, Amsterdam, Henry Desbordes, 1687, p. 911.

⁴ Jean LE CLERC, « La Vanité des sciences ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur, À Amsterdam, chez Pierre Savouret, dans le Kalverstraat, 1687, 280 p. », in *Bibliothèque universelle et historique de l'année MDCLXXXVII*, septembre 1687, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688, p. 436-446.

⁵ Comme l'écrit Élisabeth Labrousse, « les livres imprimés dans les derniers mois d'une année portaient très couramment le millésime de l'année suivante » (Élisabeth LABROUSSE, « Paul J. MORMAN, *Aubert de Versé : a study in the concept of toleration*, Lewiston (U.S.A.)/ Queenston (Canada), The Edwin Mellen Press, 1987, 282 p. », in *B.S.H.P.F.*, 135 (1989/1), p. 156. Voir également Élisabeth LABROUSSE, « La tolérance comme argument de controverse : *Les nouvelles Lettres* de Pierre Bayle », in Louise GODARD DE DONVILLE (dir.), *De la mort...*, *op. cit.*, p. 249).

⁶ Voir *infra*, p. 485-486 et Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 432.

⁷ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxv.

b. *Un anti-manuel d'éducation féminine ?*

La lettre à Auguste Testard sur l'inégalité des conditions fait partie de la série de missives où le débat épistolaire se développe à trois voix, avec l'une des sœurs de Papin¹, et nous avons précédemment évoqué le ton particulier de ces discussions qui laisse la parole à une femme. Dans cette perspective, le début de *La vanité des sciences* retient l'attention :

Il faut donc [...] que je vous réponde par écrit Mes Dames, puisque je suis menacé de ne vous revoir plus [...]. La première chose que j'ay dite en moy-même après la lecture de votre lettre c'est enfin, enfin, la voilà donc ébranlée, quand ce seroit une montagne on n'auroit pas plus de peine à l'émouvoir. Et la seconde pensée qui m'est venue, c'est que vous raisonnez fort bien contre moi, ou plutôt, contre ma pratique passée, mais malheureusement vous oubliez une chose sans laquelle tout votre raisonnement tombe à terre, c'est de prouver que je suis infaillible et incapable de pêcher, et qu'ainsi on ne sauroit agir mal en m'intimidant ; qu'il me seroit glorieux que vous eussiez bien prouvé cette thèse !²

Le ton employé rappelle grandement celui du précepteur dans ses lettres adressées à sa sœur et son cousin qui datent précisément de sa période bordelaise. Ces lignes lèvent le voile sur la nature de la relation entretenue entre les Anglaises et Papin : de toute évidence, ce dernier fut un intime de ses étudiantes³. Le professeur manie ici l'humour et l'ironie qui attestent sa relation privilégiée avec les deux sœurs.

Aucune étude sur l'histoire des femmes ne s'est un jour penchée sur *La vanité des sciences*. Pourtant, à l'aune de l'immense étude de Linda Timmermans⁴ et du bilan de Chantal Grell⁵, le livre de Papin semble constituer une exception dans la production sur l'éducation des femmes, même si Danielle Morali rappelle la disparité des pratiques éducatives entre noblesse et haute bourgeoisie d'une part et couches populaires de l'autre⁶. C. Grell souligne que les textes théoriques, tant en Angleterre qu'en France, ne s'attardent pas sur les connaissances intellectuelles à transmettre aux jeunes femmes ; Danielle Morali note quant à elle que « si l'on admet que les filles puissent être formées, c'est essentiellement en vue de leurs rôles de femmes ou de mères, elles-mêmes futures éducatrices »⁷. Nous verrons Papin consacrer presque l'intégralité de son livre à la transmission de connaissances intellectuelles et ne pas envisager un instant ce rôle de future éducatrice de ses deux élèves. Ainsi, *La vanité des sciences* n'a rien de commun avec les traités d'éducation féminine de Claude Fleury, Fénelon ou encore Madame de Maintenon⁸ pour la France, et ceux de George Savile ou de John Locke pour l'Angleterre⁹. L'intérêt du texte de Papin réside précisément en ce qu'il montre le pédagogue

¹ « Ma sœur ajoute une autre raison. Qu'il y a des fonctions basses et serviles qui sont absolument nécessaires, à quoy personne ne voudroit s'employer, si la nécessité n'y obligeoit » (12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard, in Mario SINA, « Metafisica II », p. 523).

² *V.S.*, p. 1-2.

³ Rappelons d'ailleurs qu'en 1723, la veuve de Papin révèle que Popple aurait proposé l'une de ses filles en mariage au précepteur (voir *supra*, p. 148-149).

⁴ Linda TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715)*, Paris, Honoré Champion, 1993, 937 p.

⁵ Chantal GRELL, « France et Angleterre : l'héritage du Grand Siècle », in Chantal GRELL et Arnaud RAMIÈRE DE FORTANIER (dir.), *L'éducation des jeunes filles nobles en Europe XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2004, p. 9-29.

⁶ Danielle MORALI, « Représentations des femmes et éducation des filles au XVII^e siècle », in Marie ROIG MIRANDA (dir.), *La Transmission du...*, *op. cit.*, p. 81-86.

⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁸ Chantal GRELL, « France et Angleterre... », art. cit., p. 21.

⁹ *Ibid.*, p. 23-24.

en action. Sa proximité avec ses deux élèves explique qu'il ait abordé avec des femmes des sujets qui leur étaient d'ordinaire interdits. Un indice révélateur du cas particulier que constitue l'ouvrage réside dans le fait que Papin n'évoque que deux fois le futur statut social de celles à qui il s'adresse. Il écrit d'abord :

Mais permettez moy pourtant de faire encore le directeur de conscience et vous donner là-dessus des avis qui sont nécessaires et que vous devez observer toute votre vie, soit dans le célibat, soit dans le mariage.¹

Pour bien mesurer ce que cette phrase révèle des idées de Papin, citons Scarlett Beauvalet-Boutouyrie : à l'époque moderne, on considère « en effet de façon très différente celle dont la solitude résulte de la mort du mari et celles qui sont seules du fait de l'absence de mariage, tout simplement parce que ce dernier est considéré comme la position normale d'une femme qui a atteint l'âge. [...] Le célibat féminin laïc n'est jamais envisagé. De plus, dans un système de valeur où la vertu et la piété sont considérées comme inhérentes à la femme [...], la direction des affaires privées [...] est le propre de l'homme »². Le second extrait où Papin envisage l'avenir de ses élèves est encore plus novateur :

A votre avis, Mes Dames, n'y a-t-il pas là suffisamment de quoy faire diversion des pensées et des inclinations de l'esprit, et de quoy le partager assez pour l'empêcher de s'attacher trop à une même chose ? Le monde, la musique, les instrumens, les ouvrages de la chambre et ceux de la cuisine, le soin du ménage et du bien, les affaires du négoce, le jardinage, la Religion naturelle et chrétienne, la géographie et l'histoire. Mais que ce dénombrement ne vous fasse point peur ; je ne vous propose pas cela comme l'ouvrage d'un an ni de deux, mais l'ouvrage de dix ans, de quinze ans, de toute une vie. Je demande seulement que ce soit toujours là votre ambition et votre but, de savoir de tout, d'être capable de tout, de vous occuper tantôt à une chose, tantôt à l'autre, afin de n'être jamais déconcertées, et de ne vous trouver jamais, pour ainsi dire, hors de la sphère de votre activité. N'est-il pas vray que si avec un peu de temps et de soin on parvient à avoir cet esprit universel en quelque degré, on aura la satisfaction de pouvoir prendre du plaisir par tout, de plaïre à tout le monde, de se divertir d'une manière ou d'une autre en quelque compagnie que ce soit, et enfin, de se trouver bien, ou du moins, passablement, en toutes sortes d'état, dans le célibat, ou dans le mariage, dans la disette ou dans l'abondance, dans la jeunesse ou dans l'âge avancé : quelque part que l'on tombe et quelque posture que l'on se trouve, l'esprit trouvera toujours à quoy se prendre et à quoy s'occuper, rien ne luy étant étranger ni inconnu.³

Il s'agit du seul passage⁴ du texte où Papin mentionne les activités traditionnellement dévolues aux femmes : « les ouvrages de la chambre et ceux de la cuisine, le soin du ménage et du bien. » Il y associe immédiatement le « négoce », ce qui, pour des jeunes femmes célibataires, est inhabituel. Scarlett Beauvalet-Boutouyrie souligne en effet que les femmes ayant des

¹ *V.S.*, p. 11.

² Scarlett BEAUVALET-BOUTOUYRIE, « La femme seule à l'époque moderne : une histoire qui reste à écrire », *Annales de démographie historique*, 2 (2000), p. 132-133.

³ *V.S.*, p. 54-55.

⁴ En réalité, l'extrait cité figure au terme de six longues pages où le Blésois dresse la liste détaillée des différentes disciplines à explorer pour s'instruire et s'occuper. Les premières évoquées sont celles habituellement réservées aux femmes : « Mes Dames, vous pouvez étudier le monde, vous pouvez étudiez le ménage et le travail, vous pouvez prendre l'air du monde et savoir comment on se gouverne chez les grands, affin d'en pouvoir être considérées, si vous veniez à avoir besoin d'eux » (*ibid.*, p. 50) et « Vous ne devez rien ignorer de toutes les occupations de votre sexe, il n'y en a aucune qui ne soit honnête et qui ne puisse être d'utilité. Vous pouvez vous mêler de cuisine et de tout ce qui se fait pour la bouche, sans en excepter les remèdes et distillation, qui sont une partie de la chymie » (*ibid.*, p. 51). Ainsi, lorsqu'il présente l'apprentissage d'un domaine réservé aux femmes, soit Papin le met en perspective, soit il le contextualise.

responsabilités économiques ne sont alors pas des célibataires mais des veuves qui succèdent à leurs maris. La manière dont Papin considère l'avenir de ses deux anciennes élèves revêt donc un caractère original pour son époque¹.

c. *Paradoxe ou stratégie ? L'érudition dans La vanité des sciences*

Texte d'un précepteur, *La vanité des sciences* en révèle plus sur son auteur que sur ses élèves. Cet ouvrage à part dans la production de Papin offre un panorama de ses connaissances au moment de la révocation. Ainsi qu'il l'écrit lui-même, « c'est le propre d'un esprit borné de se donner tout entier à une seule chose »².

Son livre confirme sa connaissance des systèmes philosophiques de Descartes et de Malebranche. Dans une partie intitulée « Critique des sçavans », il élimine un par un les différents domaines du savoir pour n'en retenir plus qu'un :

Il ne restera du tout que ceux qui méditent, et qui raisonnent, qui ne s'attachent principalement qu'aux choses qui peuvent se démontrer, et qui savent profiter et des lumières naturelles, et de la lecture, et des expériences pour découvrir clairement quelque vérité éternelle, ou du moins quelque vérité naturelle.³

Papin retrouve ainsi Descartes qui, dans les *Principes de philosophie*, illustre sa conception de la philosophie naturelle par l'image de l'arbre dont la métaphysique serait les racines⁴. La suite de la critique confirme cette filiation cartésienne : en présentant ce qu'il appelle les « vérités naturelles », Papin cite les deux premières lois naturelles exposées dans les *Principes de philosophie*⁵. Quelques pages plus loin, poursuivant ses réflexions sur la physique, c'est Malebranche qui l'inspire selon toute vraisemblance lorsqu'il écrit :

On voit bien que les parties du feu sont dans un mouvement très violent, que celles du sel sont piquantes, et par conséquent dures et pointues, que celle de l'eau sont pliantes et unies, que celles du vin ont quelques pointes qui se font sentir ; que celles de l'huile et de tous les corps gras sont molles et branchues ; on a découvert depuis peu que celles de l'air sont aussi branchues, mais que leurs petites branches sont fermes et roides comme autant de ressorts et d'arc, qui s'étendent si tôt qu'on les lache et que ce corps fluide nous paroît si subtil et si léger, a pourtant de la pesanteur.⁶

¹ Notons que Cornelius Agrippa, auteur de la première *Vanité des sciences*, publie en 1509 un traité intitulé *De nobilitate et praecellentia femineae sexus*. Aucune source ne témoigne de la lecture par Papin des textes de celui qu'on surnommait l'Archimage, mais les points communs entre les deux ouvrages permettent d'avancer raisonnablement cette hypothèse.

² *V.S.*, p. 46.

³ *V.S.*, p. 156-157.

⁴ « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences » (René DESCARTES, *Principes de philosophie*, cité in Jean-Luc MARION, *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, p. 193).

⁵ La première loi : « J'appelle véritéz éternelles celles qui sont immuable et qui ne sauroient n'estre pas des véritez. [...] je croy pouvoir mettre en ce rang cette loy de la nature, tout corps qui se meut en rond tend à s'éloigner du centre ; parce que c'est une conséquence nécessaire d'une notion commune, que tout corps simple demeure de luy même dans l'estat où il est. » (*V.S.*, p. 157). Dans les *Principes de philosophie* : « « La première est que chaque chose en particulier continue d'estre en mesme estat autant qu'il se peut, et que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres » (René DESCARTES, *Principes de philosophie*, Paris, Henry le Gras et Edme Pepingué, 1651, p. 95). La seconde loi : « On sait en général que les corps tendent toujours à se mouvoir en ligne droite, et qu'ils ne sauroient perdre leur mouvement qu'à mesure qu'ils le communiquent. » (*V.S.*, p. 160). Dans les *Principes de philosophie* : « « La seconde loy que je remarque en la nature est que chaque partie de la matière en son particulier ne tend jamais à continuer de se mouvoir suivant des lignes courbes mais suivant des lignes droites. » (*ibid.*, p. 97).

⁶ *V.S.*, p. 166.

Papin explique en effet la « nature des corps » avec des qualificatifs identiques à ceux employés par Malebranche dans *De la recherche de la vérité* pour caractériser les éléments¹. Ainsi, il participe pleinement à la diffusion des théories cartésiennes et postcartésiennes. Nous avons déjà vu Papin mobiliser Descartes et ses héritiers dans son œuvre de théologien. Qu'il s'en serve dans *La vanité de sciences* autorise à penser que durant ses cours des années bordelaises, il aborda également ces auteurs et leurs idées avec Mary et Katherine Popple.

Mais dans son livre, l'ancien précepteur s'intéresse à tous les domaines du savoir, dont certains ne constituent pas sa spécialité. Force est de constater qu'il s'y attarde moins que pour les disciplines qu'il maîtrise. Toutefois, il est à la pointe de la recherche scientifique. La médecine constitue à cet égard le meilleur exemple : il n'y consacre que deux courts passages, jamais plus longs qu'une petite dizaine de pages. La seconde fois où il se penche sur le sujet, il évoque une récente découverte :

Je n'ajouteray pas grand-chose à ce que j'ay déjà dit contre le bonheur qu'on pourrait se figurer dans la médecine. Je diray seulement à l'égard de l'anatomie, qui en est une partie, qu'à la vérité les anatomistes connoissent les parties les plus grossières de notre corps, et les canaux les plus visibles, par où coulent différentes humeurs ; mais une épingle trouvée depuis peu auprès de la vessie, et dont il faut chercher le chemin depuis l'estomach jusque-là, met à bout toute l'anatomie et toute la médecine.²

Or, les *Nouvelles de la République des Lettres* de janvier 1686 contiennent un article consacré à une « lettre [...] Touchant une épingle trouvée dans l'Uretère » qui constitue de toute évidence la source de ce passage de *La vanité des sciences*³. Ainsi, comme pour une grande partie des érudits et des curieux en Europe à cette période, le journal de Bayle est pour Papin le moyen privilégié pour se tenir informé de l'actualité scientifique⁴.

Papin connaît donc les derniers systèmes philosophiques et les récentes découvertes scientifiques, tant dans ses domaines de prédilection que dans ceux qu'il décide d'aborder dans son testament de précepteur. Cependant, le but de son ouvrage n'est pas de dresser un état des connaissances à la fin du XVII^e siècle, mais bien de démontrer la vanité des sciences. Précisément, Papin ne présente pas seulement un panorama du savoir : il porte un jugement et développe plusieurs stratégies pour le défendre. Une première stratégie, dont on ne relève qu'une seule occurrence, concerne la médecine. Lorsqu'il aborde ce domaine pour la première fois, Papin commence par ces mots : « Le nom seul de médecine a quelque chose de triste et de mauvais augure »⁵. Il joue ici clairement sur la peur de ses lectrices. Tactique plus sensible

¹ Voir Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité ou l'on traite de la nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences...* Quatrième édition revue et augmentée de plusieurs éclaircissements, Paris, André Pralard, 1678, p. 43, 400-401, 577.

² *V.S.*, p. 207.

³ « Cet homme se plaignoit d'une douleur aiguë au bas ventre dans la région de l'hypogastre avec tumeur, inflammation et pulsation, accompagnée de fièvre, tous accidens qui dénotoient un abcès [...]. [On lui fit] une ouverture de cinq ou six doigts au dessous du nombril, d'où il sortit du pus en très grande quantité et sentant fort mauvais, qui continua de couler plusieurs mois, et qui enfin causa la mort à ce gendarme au commencement de ce mois. [...] Le désir de connaître la cause de cet accident les porta à faire la dissection de ce corps. Ils trouvèrent l'omentum ou la coëffe gangrenée, mais les intestins sains et entiers, aussi bien que le rognon droit, mais l'uretère du même côté, descendant vers la vessie ulcéré et rempli de pus, et ce qui les surprit fut que descendant un peu plus bas ils trouvèrent une épingle attachée audit uretère. » (Pierre BAYLE, « Article V », *Nouvelles de la République des Lettres, seconde édition revue et corrigée par l'auteur*, Amsterdam, Henry Desbordes, janvier 1686, p. 45).

⁴ Sur cette partie de l'œuvre de Bayle, voir Hubert BOST, *Un « Intellectuel » avant...*, *op. cit.*

⁵ *V.S.*, p. 154.

qu'intellectuelle, elle paraît particulièrement adaptée à la discipline pour laquelle Papin l'utilise. La peur est également le ressort d'une autre stratégie, intellectuelle cette fois, qui consiste à lister un nombre impressionnant d'auteurs :

La chose est encore plus claire à l'égard de l'étude de sentiments d'autrui. Quelle corvée n'est-ce pas que de se charger la mémoire de ce qu'ont pensé Aristote, Epicure, Socrate, Platon, Hippocrate, Galien, Origènes, Tertullien, Athanase, Arrius, Saint Augustin, Pélagé, Luther, Calvin, Socin, Arminius, de ce que croient les papistes, les trembleurs, les anabaptistes, de ce que l'on a cru dans chaque siècle de l'Église ; de ce que croient les payens, les mahométans et les juifs.¹

Le but de cette accumulation est de susciter le vertige devant les milliers de pages que représentent les œuvres de ces auteurs. Cette méthode se retrouve sous la plume de Cornélius Agrippa qui rédige également des pages entières de noms d'auteurs dans *De l'incertitude et vanités des sciences*². La seconde stratégie employée par Papin prolonge la première : la submersion du lecteur sous une masse d'informations. Il rédige en effet de longues présentations des différents domaines de la connaissance, critique certains points débattus à l'époque et propose même, dans quelques cas, de nouvelles hypothèses pour les résoudre. C'est précisément ici qu'il se prend à son propre piège – ce qui amène à douter qu'il s'agisse d'une réelle stratégie, même si, *in fine*, c'est ce qu'il prétend. Au milieu de *La vanité...*, il écrit :

Ne voyons-nous pas que ceux qui méditent le plus et qui se sont les plus défaits des préjugés, confessent que leur méditation et leur étude ne sert qu'à leur faire connaître leur ignorance.³

Il paraphrase ici la fameuse citation rapportée par Platon dans son *Apologie de Socrate*, « je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ». Toutefois, la portée ironique de la version socratique est absente chez Papin : étant donné son dessein, il prend cette affirmation au pied de la lettre. Cette reformulation de Platon aurait pu lui permettre de conclure son propos. Mais cette phrase figure à la page 147 du livre, qui en compte 280. Il consacre ainsi près de cent-dix pages à de longs et parfois laborieux développements philosophiques et scientifiques, destinés à ses deux anciennes élèves. Reprenons l'exemple de la physique. Après avoir présenté dans le détail les théories de Descartes, Papin recourt au doute, premier principe recommandé par le philosophe. Voici comment il opère :

Mais veut-on s'en servir pour expliquer les effets de la nature ou pour comprendre la structure et les ressorts de l'univers ou pour connaître l'éloignement et la grandeur des corps célestes on se trouve court, toute la mécanique est à bout, plus de démonstration, rien que des conjectures et des suppositions mais des conjectures et des suppositions sujette à mille difficultés.⁴

Et l'ancien précepteur de se lancer dans l'examen des difficultés : il s'empare de la double question de l'essence et du mouvement de la matière, développe une série de critiques, propose plusieurs hypothèses toutes aussi complexes les unes que les autres. Ce sont ainsi quarante pages exclusivement consacrées aux débats portant sur les théories de Descartes. Essayant de structurer le flot de sa pensée, Papin sous-titre ainsi un passage de son texte : « Réfutation de la pensée des Cartésiens sur la solidité et le ressort ». Il s'en prend alors

¹ *Ibid.*, p. 152.

² Cornélius AGRIPPA, *De l'incertitude et vanité des sciences*, Genève, Pierre Chouet, 1630 : voir par exemple la liste des auteurs antiques (p. 27 de cette édition).

³ *V.S.*, p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 161.

à Rohaut¹, auteur d'une *Physique* qui vulgarise les théories de l'auteur du *Discours de la méthode*². Au terme de ce développement, assez hermétique, Papin conclut :

Mais tout cela ne m'éclaircit point la première impression du mouvement et la première division de la matière. [...] Or qui concevra jamais qu'un être qui n'a rien de commun avec la matière, point d'étendue, point de parties, puisse toucher la matière et la mouvoir, ou la mouvoir sans la toucher ? J'avoue que cela me passe. Nous ne sortirons assurément jamais de cette difficulté, tandis que nous serons sur la terre. [...] Toutes les autres connoissances que je puis avoir ne me consolent pas de cette ignorance, parce que c'est justement l'ignorance du premier principe et de la première origine de toutes choses, sans quoy on ne peut presque s'assurer de bâtir rien de solide, je ne m'en consoleroi pas si je n'espérois qu'elle se dissipera dans une autre vie.³

Sa conclusion est toute relative, puisqu'il reste encore 60 pages : la reconnaissance de la limite de la raison humaine n'arrête pas Papin, qui aborde ensuite la médecine⁴, la métaphysique et la théologie. C'est seulement parvenu au seuil de sa conclusion qu'il prend conscience de la situation : de toute évidence, il aime réfléchir et débattre de questions philosophiques et scientifiques. D'ailleurs, les Papiers de jeunesse et ses deux traités théologiques parus en 1687 en témoignent : c'est un habile métaphysicien et la controverse ne l'effraie pas. Apprendre, élaborer et combattre des idées lui procure un bonheur véritable et en lisant *La vanité des sciences*, le lecteur le perçoit aisément. Ainsi, ce déploiement d'érudition place Papin dans une position contradictoire. Arrivé au terme de son ouvrage, il en prend – soudainement ? – conscience et tente alors de désamorcer la situation :

Il est si vray que tout le monde ne juge pas comme moy du plaisir d'étudier, que la plus part des gens n'y trouvent point de goût, d'autres y ont même de la répugnance [...] il est plus bien sûr selon eux de demeurer dans une humble et docile ignorance [...]. Ils regardent mes lumières prétendues comme un grand malheur pour moy, ils seroient fort fâchez de se repaistre agréablement de pensées pareilles aux miennes.⁵

Il reconnaît donc le paradoxe que constitue son livre et essaie, tant bien que mal, de le résoudre :

Mais [...], j'espère qu'on me le pardonnera quand on verra que je me sers de cette passion pour la combattre elle-même, en concluant, que, puisque je ne serois pas fâché que mes proches s'élevassent aux dépens de leur loisir et de leurs études, je ne dois pas estre plus affligé si je les vois descendre aux dépens de ce même loisir, et de ces mêmes études.⁶

Ainsi, si l'établissement de listes ou le recours à la peur relèvent de stratégies ponctuelles déployées consciemment par Papin, le sentiment de noyade intellectuelle qui prend le lecteur au fur et à mesure qu'il avance dans l'ouvrage ne résulte pas nécessairement d'une intention maîtrisée : ce déploiement d'érudition tend à démontrer l'inverse du dessein initial de *La vanité des sciences*. La référence à Agrippa, associée à la fonction revendiquée de directeur de conscience, aurait pu révéler chez Papin une posture de « sceptique fidéiste »⁷. Mais son lecteur ne peut que constater le paradoxe d'un auteur qui prétend démontrer l'*hybris* de la

¹ *Ibid.*, p. 191.

² Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes*, Paris, C.N.R.S., 2010, p. 306.

³ *Ibid.*, p. 201.

⁴ Où il évoque la découverte signalée dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (voir *supra*, p. 303).

⁵ *V.S.*, p. 240.

⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁷ Voir Claus UHLIG, « La mise en question des valeurs anciennes », in Tibor KLANICZAY, Eva KUSHNER, Paul CHAVY (dir.), *L'époque de la Renaissance. Crises et essors nouveaux (1560-1610)*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2000, p. 112.

raison humaine tout en prenant plaisir à réfléchir sur tel ou tel domaine du savoir. Ainsi, la pirouette finale – combattre le mal par le mal – apparaît comme une tentative *in extremis* de reprise de la maîtrise de son texte par Papin, qui, s'il est sincère en l'affirmant, ne parvient cependant pas à convaincre.

d. Une défense de « l'utilité sociale de l'égoïsme »¹ : entre Paul et Augustin via Calvin

Si *La vanité des sciences* transmet à ses deux anciennes élèves un certain nombre de connaissances sur les nouveautés scientifiques et philosophiques, la partie la plus intéressante de l'ouvrage est sans conteste celle consacrée à la justification des inégalités sociales et de la dépense de l'argent. Ce double thème paraît secondaire à la lecture du titre du livre dont il occupe pourtant les soixante premières pages. Il figure à cette place tout simplement parce que Papin répond à une lettre de ses correspondantes sur ce sujet² : cette interrogation précise lui sert de point de départ à un développement plus général sur la question du « véritable bonheur ».

Dès le début de sa démonstration, Papin affirme la nécessité de la dépense de l'argent par ceux qui en sont pourvus :

Vous concevez qu'il est permis de dépenser son revenu, et qu'on n'est pas obligé de l'employer en pures libéralitez. Mais non seulement je conçois, comme vous, que cela est permis, mais je tiens qu'on y est obligé, que l'on doit dépenser tout son revenu de la manière la plus honnête et la plus avantageuse, et n'en employer en charitez que ce qu'il faut pour subvenir aux nécessitez de ceux qui sont hors d'état de nous rendre aucun service et de gagner leur vie. Et la raison de cela, c'est que *la société ne pourroit subsister autrement*.³

Après avoir formulé ce postulat, il élabore l'hypothèse d'une société idéale :

Je vous avoue que s'il étoit possible que le monde prît un autre tour, que les hommes peussent se dépouiller de toute injustice et de toute violence, et qu'ils voulussent vivre en frères, dans une parfaite égalité, comme s'ils ne composoient qu'une seule famille, alors je donnerois de tout mon cœur au retranchement d'une infinité d'arts que la seule nécessité a inventez et qui ne servent du tout qu'à faire perdre du tems, et à multiplier la pene et le travail du genre humain. Si tout le monde unanimement consentoit à vivre en commun, à décharger cette communauté de tous les travaux qui ne sont point nécessaires, et à partager également ceux qui sont indispensables et qui se réduiroient à cultiver la terre, à s'habiller de la manière la plus simple, et s'apprêter les aliments les plus naturels, si, di-je, tout le monde consentoit à cela ; la vie seroit incomparablement plus douce et plus agréable qu'elle n'est, tout le monde seroit content, personne n'auroit plus de travail à faire qu'il n'en faut pour le recréer, et tout le monde auroit le tems et le moyen de cultiver son esprit et d'étudier, tous les enfans seroient bien élevez. Quel plaisir ne seroit-ce pas que de vivre dans une pareille société, où tout le monde fut sçavant, et *parfaitement raisonnable* !⁴

Cette idée d'un communisme mondial constitue en réalité le contraire de la conception de l'organisation sociale dans le milieu intellectuel dont provient Papin, l'aristotélisme adapté par la scolastique réformée (en quelque sorte résumé dans les premières lignes du texte

¹ Michel TERESTCHENKO, « Une providentielle harmonie des vices ? », in Sylvain MATTON (dir.), *La pureté*, Paris, Autrement, 1993, p. 49.

² La préface de l'ouvrage précisant que cette réponse résulte elle-même d'une question posée par Papin aux sœurs Popple concernant leur opinion sur cette question de la dépense de l'argent (*V.S.*, préface non paginée).

³ *Ibid.*, p. 4, souligné par Papin.

⁴ *V.S.*, p. 7-8.

précédemment citées). En effet, François Laplanche souligne que la formation aristotélicienne des apologistes huguenots « les convainc qu'il n'est point d'ordre social sans une exacte distribution des rôles : un communisme de type platonicien ne produirait qu'une « horrible confusion », et nous ne voyons pas de société humaine fonctionner sans de très nombreuses régularités »¹. La suite des lignes de Papin confirme cette analyse de Laplanche : le précepteur se sert de cette hypothèse platonicienne comme preuve *ab absurdo* de son argumentation. Il opère une démonstration qui entend décrire le monde tel qu'il est. Ainsi, il explicite l'affirmation de l'obligation de la dépense de son revenu en observant que les relations humaines sont fondées sur la propriété :

Mais sans cette dernière qualité [la raison] il est impossible de former une telle république, et par malheur il n'est rien de plus rare que cette qualité, presque tous les hommes sont emportés de quelque passion, ils sont ou violents, ou injustes, ou paresseux ou voluptueux, ils n'aiment qu'eux-mêmes [...] Si bien que pour remédier à ces désordres, et pour se préserver de l'injustice les uns des autres, les hommes ont été obligés de former leur société de la manière qu'elle est, en distinguant entre *le mien* et *le tien*.²

C'est ce thème – classique³ – que Papin développait déjà dans sa seconde lettre à Le Clerc⁴. De la propriété découlent les inégalités sociales, mais la dynamique de cette organisation n'est pas indépendante : l'équilibre de la structure se fonde sur le déséquilibre entre ses différents composants et les transferts qui s'opèrent entre eux selon la providence divine. Papin rappelle l'argument providentialiste au terme de la partie de l'ouvrage consacrée à cette question :

Il n'est pas moins certains que dans la Providence qui préside sur les sociétés, il y a des raisons indispensables qui sont causes de ce que celui-ci est appelé à cultiver la terre ; et celui-là à cultiver les sciences. C'est l'arbitre de l'univers qui distribue à chacun sa tâche, et qui donne à l'un le soin d'une chose, et à l'autre le soin d'une autre chose.⁵

Ces lignes paraphrasent un passage du chapitre 7 de la première épître de Paul aux Corinthiens, auquel Papin renvoie d'ailleurs explicitement lorsqu'il écrit : « Que chacun demeure dans la condition dans laquelle il a été appelé », ajoutant « au christianisme » à cette phrase de l'apôtre des Gentils⁶. En citant cette référence à l'appui de sa démonstration, il s'inscrit de fait dans la tradition calvinienne quant à la justification de l'inégalité sociale

¹ François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 435.

² *V.S.*, p. 8.

³ Voir notamment l'article de Béatrice PÉRIGOT, « Mien et tien : l'adage de la communauté des biens de Platon à Rousseau » (in Christian DELMAS et Françoise GEVREY (dir.), *Nature et culture à l'âge classique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 29-45, qui n'évoque cependant que Bossuet pour la période qui nous concerne).

⁴ « Quand on considère d'une vue générale, desintéressée et défaite de préjugés, l'état des chrétiens, on ne sauroit, ce me semble, s'empêcher de trouver que c'est quelque chose de déplorable que la manière dont ils passent la vie. Je ne voy point de différence entre cette manière, et celle dont on la passoit à Rome ou à Athènes sous le paganisme ; on est aussi occupé du monde ; on est aussi entêté et aussi infatigable de la fausse gloire et du faux brillant du monde. On ne pense qu'à soy, on ne pense point aux autres. On ne pense qu'à son corps, on ne pense point à son âme. La distinction du *tien* et du *mien* est cause de ce désordre, c'est elle qui a jeté les hommes dans cette grande inégalité où on les voit ; qui fait que les uns sont accablés de misère et de pauvreté, et que l'abondance et la superfluité accable les autres » (4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 156).

⁵ *V.S.*, p. 80.

⁶ Il paraphrase 1 Cor., 7, 20-24, cité in *ibid.*, p. 82. Dans la Bible de Genève de 1669 : « Que chacun se tienne en la vocation en laquelle il est appelé. / Es-tu appelé étant serf ? Ne t'en soucie point : mais si tu peux aussi être mis en liberté, uses-en plutôt. / Car le serf qui est appelé en nostre Seigneur, est l'affranchi de nostre Seigneur : semblablement aussi celui qui est appelé étant franc, est serf de Christ. / Vous estes achetés par prix, ne devenez point serfs des hommes. / Frères, que chacun se tienne envers Dieu en ce en quoi il est appelé ».

exprimée dans plusieurs sermons sur le Deutéronome. Dans le 155^e, Calvin écrit : « Dieu pourroit bien envoyer pasture sans qu'il nous coustast rien, mais il luy plait de nous exercer, que nous ayons sollicitude, que nous travaillions, *qu'un chacun selon son estat auquel il est appelé* »¹ ; dans le 95^e, il affirme de même : « N'attribuons point à fortune quand nous voyons que l'un sera riche et l'autre povre : mais cognoissons que Dieu le dispose ainsi et que ce n'est point sans raison ? Il est vray que tousjours nous ne verrons point à l'œil pourquoy Dieu aura enrichi l'un et qu'il aura laissé l'autre en sa povreté. [...] Ainsi donc notons que quand il ya des povres et des riches en ce monde, que Dieu l'ordonne ainsi, et que cela vient de sa providence »². Ainsi, chez Calvin, « les inégalités sociales ne sont pas le fruit du hasard [mais] l'œuvre, incompréhensible à l'homme, de la providence spéciale »³. Papin reconnaît donc le principe de réalité imposé par la Providence :

[Il faut] savoir vivre en toutes sortes de conditions et [...] nous accomoder à toutes sortes de circonstances ; rien ne pourra troubler nôtre repos, il nous sera indifférent dans quelles circonstances nous nous [trouvons], et par quelles différentes conditions la Providence nous [fait] passer.⁴

De même, la redistribution des richesses relève également du gouvernement divin :

Les uns ne s'obligeant à travailler qu'à proportion de la récompense qu'on leur feroit, et les autres ne s'obligeant à faire part de ce dont ils étoient en possession, qu'à proportion des services qu'on leur rendroit. De sorte que la nature de cette société demande nécessairement que ceux qui sont en possession du bien, fassent le plus de dépenses qu'il leur est possible, c'est à dire qu'ils se servent du travail et de l'industrie des autres autant qu'ils sont en pouvoir de le récompenser, afin que ces autres puissent avoir part au bien que la Providence a fait tomber entre leurs mains.⁵

Ici encore, Papin s'inscrit dans la droite ligne de la tradition calvinienne, fondée sur la seconde épître de Paul aux Corinthiens, que résume ainsi André Biéler : « la fin assignée aux richesses, par la volonté de Dieu, est donc de subvenir à la nécessité des frères. [...] En conséquence de cette fonction que Dieu assigne aux richesses, destinées à pourvoir à l'existence matérielle de tous et à être, auprès de tous, le signe de la grâce de Dieu, il y a pour chacun, dans le mécanisme économique de la société, des responsabilités différentes. Les riches, ceux à qui Dieu confie en dépôt des biens collectifs en surcroît, sont chargés d'être les dispensateurs de Dieu auprès de ceux qui en ont moins. Les pauvres, ceux auxquels Dieu ne donne pas immédiatement les biens de la vie en suffisance, doivent en recevoir leur part précisément par l'intermédiaire des riches, ceux-ci étant, par la volonté de Dieu, les obligés des pauvres »⁶. Au sein de l'École de Saumur, Amyraut défend une position similaire⁷.

¹ Jean CALVIN, 155^e sermon sur le Deutéronome, cité in Richard STAUFFER, *Dieu, la Création...*, op. cit., p. 269. Nous soulignons.

² Jean CALVIN, 95^e sermon sur le Deutéronome, cité in *ibid.*, p. 274.

³ *Ibid.*, p. 274.

⁴ *V.S.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 9. Voir également : « La Providence ne nous doit rien en matière de conditions, Il luy est libre de nous placer comme il lui plaît : nous ne devons donc rien souhaiter au de-là de ce que qui se peut trouver dans la place où elle nous a mis, à moins que dans la suite, elle nous permette elle-même d'espérer autre chose » (*ibid.*, p. 90).

⁶ André BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Georg Editeur, 2008 [1959], p. 322-323.

⁷ « En matière économique, c'est aussi l'honneur, ou la préoccupation des pauvres qui dicteront une certaine délicatesse de la conscience. La loi en effet ne régit que le domaine des actes extérieurs, de soi public, tandis que la morale chrétienne s'adresse aux individus, et vise même les intentions » (François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 495).

Cependant, Papin approfondit cette réflexion économique-sociale et ne se limite pas à cette adoption de la version calvinienne de la lecture paulinienne de l'inégalité sociale et de la redistribution des richesses. La suite de sa démonstration convoque l'un de ses contemporains pour intégrer une notion supplémentaire à l'explication du monde tel qu'il est :

Monsieur Jurieu dans son livre de l'accomplissement des prophéties, nous fait espérer sur la Terre un règne de mille ans [qu'il appelle] le règne de la charité ; ce titre luy convient fort bien, entendant par la charité non pas, *le soin des pauvres* [...] mais *l'amour réciproque* [...]. Et la société telle qu'elle est à présent, il l'appelle le règne de la vanité : parce qu'en effet on peut dire que c'est la vanité qui en est l'ame et qui la fait subsister.¹

Comme l'observe Papin, la notion de « règne de la charité » doit s'entendre ici dans un sens bien particulier, ni celui primaire qu'il évoque, ni même celui qui, chez Paul, s'oppose au règne de la Loi et désigne, après le judaïsme, le christianisme² : il s'agit d'une période de l'humanité dont l'avènement n'a pas encore en lieu et dont Jurieu donne une définition précise en dressant une liste de huit « caractères » :

- « grand effusion de l'esprit de Dieu sur les hommes »³
- « grande sanctification »⁴
- « pureté du culte et du dogme »⁵
- « souveraine paix »⁶
- « règne de l'humilité »⁷
- « abolition de tous les arts illicites et vains »⁸
- « le retour du règne de la charité »⁹
- « l'uniformité des cultes dans la religion »¹⁰

En dehors du sixième caractère, tous sont positifs. C'est précisément ce caractère négatif que Papin retient et commente. Citons pour commencer ce que Jurieu lui-même développe au sujet de ce sixième caractère :

Tous ces arts qui servent aujourd'hui à la vanité des hommes seront certainement abolis. C'est une profonde providence de Dieu : il a permis que le règne de la vanité soit venu pour suppléer celui de la charité, qui s'en est allé. Ce règne de la vanité nourrit une infinité de gens. Car comment vivroient les pauvres, sans la vanité des riches ; qui veulent avoir des maisons magnifiques, des meubles superbes, des habits pompeux, d'or, de soye, des points, des dentelles, des tables délicates et chargées de mets, des maisons pleines de domestiques ? Et tous cela nourrit ce grand corps d'artisans, tapissiers, orfèvres, peintres, ouvriers en étoffes de laine, d'or et de soye, de cuisiniers, de patisseries, d'architectes, de faiseurs de points, de dentelles, d'habits, etc. Ce soit les trois quarts et demi du monde. Et tous ces gens mourroyent de faim, si les diverses branches de la vanité humaine n'étoient

¹ *V.S.*, p. 9.

² Olivier BOULNOIS, « Dire ou tuer ? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 99 (2001/3), p. 371.

³ Pierre JURIEU, *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686, t. 2, p. 296-298.

⁴ *Ibid.*, p. 298.

⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁶ *Ibid.*, p. 300.

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰ *Ibid.*, p. 302.

comme autant de canaux souterrains et secrets par lesquels la providence dispense et fait couler la nourriture dans le sein des hommes. Ceux donc qui veulent retrancher toute vanité, aujourd'hui que la charité n'est pas revenue, confondent les temps et les caractères des différens périodes de l'Église. Ce sont là les vanitez du monde : pendant que le monde règne, il faut qu'elles ayent leur cours. Mais il est certain aussi qu'elles périront aussi-tôt que le règne de la charité sera revenu.¹

Comme le souligne Michel Terestchenko, Jurieu affirme ni plus ni moins que l'« utilité sociale de l'égoïsme »². Si ce dernier terme n'est employé ni par Jurieu ni par Papin, l'équivalent réside sous leurs plumes soit dans le mot « vanité », soit dans l'expression « amour-propre »³ (exact opposé de la charité précédemment définie comme « amour réciproque »). Après avoir longuement cité *L'accomplissement des prophéties*, Papin fait l'éloge de la démonstration de Jurieu :

Monsieur Jurieu a eu assez de pénétration pour reconnaître que ce que l'on condamne d'ordinaire si hautement en chaire est pourtant, dans le fond, une chose nécessaire pour le bien public sans cela une grande partie du monde ne pourrait subsister.⁴

Avant de poursuivre l'explication de la thèse commune à Jurieu et Papin, soulignons la remarque de ce dernier : « reconnaître ce que l'on condamne ordinairement si hautement en chaire ». Comme avec la question de la prédestination, il observe que la position habituelle des pasteurs sur ce thème dans leurs prédications travestit la réalité. Que Jurieu et Papin s'accordent finalement sur deux questions si fondamentales – la grâce et la providence – confirme le diagnostic de la crise de la pastorale réformée précédemment formulé⁵. Cependant, puisque le règne de la charité n'est pas encore advenu, quelle est la situation actuelle du monde, celle du « règne de la vanité » ainsi que l'appelle Jurieu ? Comme le salut dépend de la grâce et sépare les hommes entre élus et les réprouvés, le règne de la vanité fonctionne selon la même dualité : la dépense de la richesse résulte de la providence et son effectuation dépend de deux « principes » antagonistes :

Il y a deux espèces de gens qui font les mêmes dépenses, mais les uns par principe ; et les autres par un tout autre opposé : les uns par un principe de vanité et d'orgueil, les autres par un principe d'obligation et de devoir, en regardant cela non pas comme un plaisir, mais comme une tâche et comme une nécessité qui leur est imposée.⁶

« Comme une nécessité qui leur est imposée », autrement dit, par la providence. Papin continue ainsi :

Pour être convaincues que ces personnes là ont raison, vous n'avez qu'à faire réflexion sur la véritable et l'unique cause qui autorise toutes les superfluités. Je vous ai fait voir que cette cause n'est autre que l'interest public. Il est de l'interest public qu'un prince vive en prince, un gentil-homme, en gentil-homme ; un marchand, en marchand, et qu'ainsi généralement tout le monde fasse de la dépense à proportion de son propre revenu ou de son trafic. Je dis que cela est de l'interest public, et par conséquent ces dépenses ne sont point superflues à l'égard du public.⁷

¹ *Ibid.*, p. 301.

² Michel TERESTCHENKO, « Une providentielle harmonie... », art. cit., p. 52.

³ Que Papin n'emploie cependant pas comme une notion dans sa démonstration : il s'en sert deux fois seulement, p. 27 et 87.

⁴ *V.S.*, p. 11.

⁵ Voir *supra*, p. 238.

⁶ *V.S.*, p. 13.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

Progressant dans son commentaire parallèle de Jurieu et Papin, Michel Terestchenko synthétise cette pensée en écrivant que « le vice de la vanité conduit providentiellement au bien commun »¹. Finalement, cette explication repose en partie sur la même logique que celle qui fonde la théodicée théosophique de Papin : ce qui apparaît aux créatures comme des maux n'en sont en réalité pas du point de vue du créateur mais constitue le moyen de la dispense de Sa grâce.

Si nous reprenons les formules avec lesquelles M. Terestchenko qualifie les idées défendues par Papin et Jurieu, nous pensons qu'il faut revoir son diagnostic quant à la généalogie de cette thèse. En effet, il aborde à deux reprises² le cas du premier pour l'inscrire dans l'horizon de la « philosophie utilitariste classique » dont l'un des fondements réside dans « la négation de l'anthropologie chrétienne, c'est-à-dire des dogmes de la chute et du salut »³, négation formulée par Machiavel et Hobbes. Cependant, si l'inscription de Papin dans la longue modernité qu'entend appréhender M. Terestchenko est justifiée, son identité théologique ne peut concorder avec cette négation de l'anthropologie chrétienne. Or, dans ses deux études, il passe sous silence la problématique des disparités sociales dans la pensée économique et sociale de Calvin. Pourtant, le soubassement calvinien de l'affirmation du rôle de la providence dans l'agencement du monde tel qu'il est – inégalitaire – est sans nul doute celui sur lequel Papin prend appui. D'ailleurs, au sein même de l'École de Saumur, ce substrat calvinien est intégré bien avant sa génération. Dans *Le Pivot de la foy*, Louis Cappel écrit en effet : « Il faut ainsi de nécessité reconnaître une providence et sagesse infinie, qui a donné à l'homme cette raison et fondement de cette distinction du mien et du tien »⁴. M. Terestchenko ignore totalement cette généalogie calvinienne puis calviniste des idées de Papin mais aussi de Jurieu. Dans ses travaux, après avoir évoqué Machiavel et Hobbes, il passe par Mandeville pour revenir ensuite à Pierre Nicole et Nicolas Malebranche⁵, puis Jurieu et Papin⁶. Les deux théologiens catholiques défendent en effet avant les deux réformés des thèses similaires : le second d'une manière assez générale dans *La recherche de la vérité*, le premier de façon nettement plus théorisée dans plusieurs textes, notamment dans son *De la charité et de l'amour-propre*. Mais si une certaine historiographie – économique et anglo-saxonne dans sa majorité⁷ – a vu dans Nicole un précurseur d'Adam Smith et de sa main invisible, certaines études moins téléologiques ont montré que les réflexions des théologiens de l'âge classique⁸ s'inscrivaient bien dans une perspective de morale chrétienne de l'intention : Bernard Tocanne a observé « qu'une sorte de sociologie naturaliste [...] prend forme au sein de la tradition augustinienne

¹ Michel TERESTCHENKO, « Une providentielle harmonie... », art. cit., p. 52.

² D'abord dans le chapitre « La réévaluation de l'intérêt égoïste dans la philosophie utilitariste classique » de son livre *Enjeux de philosophie politique moderne. Les violences de l'abstraction* (Paris, Presses Universitaires de France, 1992) puis dans son article « Une providentielle harmonie des vices ? » (art. cit.).

³ Michel TERESTCHENKO, « Une providentielle harmonie... », art. cit., p. 50.

⁴ Louis CAPPEL, *Le pivot de la foy*, cité in François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, op. cit., p. 207.

⁵ Qu'il évoque seulement dans le chapitre « La réévaluation de... », op. cit., p. 106-107.

⁶ Michel Terestchenko ne semble connaître l'œuvre de l'ancien professeur sedanais que par ce que Papin en cite dans *La vanité des sciences*. Il ignore en outre l'antagonisme fondamental entre les deux hommes, depuis l'origine du conflit jusqu'à la controverse qui les oppose quelques mois seulement après la parution de *La vanité des sciences*.

⁷ Présentée dans les premières pages des deux articles suivants : Béatrice GUION, « L'amour-propre bien ménagé : des ruses de la Providence à la morale de l'intérêt », in Jean DAGEN et Philippe ROGER (dir.), *Un Siècle de deux cents ans ? Les XVII^e-XVIII^e siècles : continuités et discontinuités*, Paris, Desjonquères, 2004, p. 56-87 ; Dominique WEBER « Le « commerce d'amour-propre » selon Pierre Nicole », *Asterion*, 5 (2007), en ligne : <http://asterion.revues.org/848>.

⁸ Pascal et Domat lui étant notamment souvent associés.

classique »¹ ; Béatrice Guion a montré que Nicole et d'autres jansénistes, s'opposent fondamentalement aux philosophes des Lumières en ce qu'ils distinguent le « entre bien moral et utilité publique [et fondent] la morale sur un principe transcendant »² ; Dominique Weber a souligné que dans *De la charité et de l'amour-propre*, la thèse de Nicole – qui a lu Hobbes « mais ne retient cependant à peu près rien du dispositif systématique du philosophe anglais » – coïncide exactement avec celle d'Augustin dans le *Tractatus in Epistulam Joannis ad Parthos* et qu'en aucun cas Nicole ne développe une morale utilitariste³. Ainsi, c'est bien l'anthropologie chrétienne partagé par Malebranche, Nicole, Jurieu et Papin qui fonde cette évolution de la pensée économique et sociale de certains théologiens catholiques et réformés du Grand Siècle. D'ailleurs, il est tout à fait probable que dans *La vanité des sciences*, renvoyant à Jurieu, Papin ait également en tête Malebranche – qu'il cite sans le nommer quand il aborde la physique – mais peut-être aussi Nicole. En effet, même si en 1680, Papin se révèle lecteur des Messieurs de Port-Royal sans plus de précision, il est vraisemblable que l'œuvre de Nicole ait été particulièrement bien maîtrisée parmi les pajonistes puisque le pasteur d'Orléans a écrit une réplique aux *Préjugés légitimes contre les calvinistes*⁴. Cependant, faute d'indices probants, il est difficile d'affirmer que Papin a effectivement subi l'influence du janséniste à moins que ce dernier ait directement inspiré Jurieu : un indice qui porterait à infirmer cette influence est l'absence d'utilisation systématique de l'expression « amour-propre », centrale dans la démonstration du janséniste⁵. La contemporanéité d'idées proches chez des théologiens catholiques et calvinistes peut certes s'expliquer par l'antériorité de l'ouvrage de Nicole mais sans doute également par le fond augustinien commun aux deux courants.

e. Directeur de conscience et philosophe chrétien certes, mais Saumurois radical

Malgré l'apparent éclectisme de *La vanité des sciences* et la maladresse ponctuelle de la méthode déployée, Papin vise un objectif avec cet ouvrage, explicite dès le sous-titre : *ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur*. Dans un propos associant, une fois encore, foi et raison Papin entend développer un discours moral, voire moralisateur, puisqu'il parle du « véritable bonheur ». Cette ambition se confirme rapidement lorsque, dans la première partie du livre, il endosse le costume de directeur de conscience : « Mais permettez moy pourtant de faire encore le directeur de conscience »⁶. Or, derrière cette visée normative, les convictions personnelles de l'auteur se décèlent aisément.

Pour localiser, au fil de *La vanité des sciences*, la situation de Papin dans la cartographie du calvinisme, il faut d'abord s'intéresser à la longue partie de l'ouvrage qui aborde les différents domaines du savoir. La section consacrée à la théologie contient une parfaite synthèse de son identité religieuse :

¹ Bernard TOCANNE, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 180.

² Béatrice GUION, « L'amour-propre bien... », art. cit., p. 61, également : « Des déplacements majeurs interviennent donc dans le traitement du thème de l'amour-propre entre Port-Royal et les Lumières : celles-ci refusent de stigmatiser l'amour-propre, de dissocier morale privée et morale publique, et de définir la moralité d'un acte par son intention. La thèse d'une filiation apparaît donc ébranlée, et ce d'autant que d'autres traditions de pensée interviennent dans la genèse de l'utilitarisme » (*ibid.*, p. 72).

³ Dominique WEBER « Le « commerce d'amour... », art. cit.

⁴ Voir *supra*, p. 79.

⁵ Voir Dominique WEBER « Le « commerce d'amour-propre... », art. cit.

⁶ *V.S.*, p. 11.

Les autres, pour tâcher de ne se contredire pas si manifestement, aiment mieux dire que l'homme n'est pas une dépendance absolue de son Créateur, qu'il l'a mis en estat d'être luy seul la première cause de plusieurs actions, et bonnes et mauvaises, qu'il luy a donné une volonté souveraine sur ses autres facultez, et qu'elle peut leur commander ce qu'il luy plaist sans y être déterminée par quoy que ce soit que par elle-même. Et cependant, interrogez leur conscience, ils vous confessent que malgré qu'ils en ayent, qu'ils ne se déterminent jamais que par quelque raison vraye ou apparente, que par quelque motif bon ou mauvais, honneste ou agréable ; que par quelques lumières, ou par quelque passion, ou enfin, que par quelque circonstance dans les quelles ils se trouvent indépendamment de leur volonté, et qui ont plus de force sur leur esprit que toutes les autres choses qui se présentent à luy en même temps.¹

Figurent condensés dans ces lignes les fondamentaux du calvinisme historique, de l'École de Saumur et du pajonisme déjà bien identifiés ailleurs sous la plume de Papin : négation de la liberté de l'homme, intellectualisme, rôle des circonstances dans la distribution de la grâce². Quant aux propres réflexions théologiques de l'ancien précepteur, elles apparaissent à trois reprises dans la partie relative à la justification de la dépense de l'argent et des inégalités sociales. Page 53, abordant l'étude de la religion, Papin écrit :

Ainsi, une des choses qui vous importe le plus d'étudier, c'est la vérité de la Religion Chrétienne. Et l'examen de cette vérité demande que vous étudiez. 1° *Les lumières naturelles*, dont la conformité avec l'essentiel de la Religion Chrétienne, vous fera sentir la vérité de cette dernière ; 2° *l'Histoire* : qui vous attestera des faits dont la certitude est si importante à nôtre consolation et à nôtre repos.³

C'est toute la démarche apologétique développée dans la correspondance avec Le Clerc qui se trouve ici résumée le plus succinctement possible⁴. Quant aux deux autres éléments, il s'agit de la question de l'infaillibilité et de la tolérance. Dès la deuxième page de *La vanité...*, il écrit :

Je pourrois donc me contenter aujourd'hui de vous donner cette tâche à faire, de prouver mon infaillibilité, en quoy je crains que vous ne fussiez pas plus heureuse, qu'on l'est à prouver l'infaillibilité de l'Église.⁵

Puis c'est à la page 49 qu'il affirme :

Quand on examine les raisons de plusieurs sectes de chrétiens, l'esprit se porte à la tolérance et à la charité, on n'en trouve plus dont on ose prononcer hardiment que dans cette société, il n'y a point de salut.⁶

L'articulation et le développement de ces deux idées constituent la thèse centrale de *La foy réduite...* dont la rédaction remonte à la période bordelaise⁷. Or, elle trouve en partie son origine dans *La réunion du christianisme* d'Isaac d'Huisseau⁸ : elle participe ainsi pleinement de l'identité de Saumurois radical de Papin qui se devine donc derrière ces lignes de *La vanité...* figurant dans la partie où son rôle de directeur de conscience est le plus présent.

¹ *Ibid.*, p. 222.

² Selon nous, la précision « indépendante de leur volonté » signe le fait que Papin emploie précisément ici le mot de « circonstance » dans son sens pajoniste.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ L'évocation de l'Histoire n'est que très rapide (*V.S.*, p. 53-54) et ne contient rien d'original : il faut la comprendre comme l'avant de l'affirmation de la réalité des miracles contenus dans la Bible, dont la critique de Spinoza dans la lettre à Le Clerc constitue le revers.

⁵ *V.S.*, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁷ Indice supplémentaire pour soutenir l'hypothèse de l'écriture de certains passages de *La vanité des sciences* sur les bords de la Garonne.

⁸ Voir *infra*, p. 352 et *sq.*

Mais ce directeur de conscience s'annonce, dès le titre de l'ouvrage, comme « philosophe chrétien », formule déjà employée par Papin dans une lettre de 1684 à Jean Le Clerc¹, qui réfléchit au « véritable bonheur ». Or, comme avec Le Clerc, c'est finalement le terme « chrétien » qui, dans la perspective de trouver le « véritable bonheur », domine la formule. D'abord, parce qu'il s'agit de s'en remettre au créateur :

Mais si nous faisons consister nôtre bonheur uniquement dans la pratique de nôtre devoir, et que nous fassions toute nôtre gloire de savoir vivre en toutes sortes de conditions et de nous accommoder à toutes sortes de circonstances ; rien ne pourra troubler nôtre repos, il nous sera indifférent dans quelles circonstances nous nous trouvions, et par quelles différentes conditions la Providence nous fasse passer.²

Papin s'occupe ici répondre à la question initiale de ses correspondantes sur la dépense de l'argent qui, selon lui, participe précisément à cette recherche du bonheur, comme il le résume au terme de la première partie de l'ouvrage :

Le Bonheur consiste à faire son devoir et le devoir consiste à dépenser ; ouy quand on a de quoy, mais non quand on n'a pas de quoy. Ainsi la dépense n'est nécessaire qu'au bonheur de ceux qui en peuvent faire ; Elle n'est point nécessaire au bonheur des autres.³

La richesse résultant de la providence, la dépense de l'argent participe du véritable bonheur des riches. Mais cette voie d'accès au bonheur n'est pas possible pour tous. Ainsi, ce que Papin appelle le véritable bonheur n'est autre que le respect de la religion – chrétienne, cela va sans dire :

Enfin, il y a l'étude, qui vous présente une grande variété d'objets, tous utiles et agréables. Le principal est la religion qui vous ouvre un grand champ, si vous voulez un peu vous informer des différentes pensées que les hommes en ont : mais ce qui y mérite le plus votre attention, ce sont ses préceptes, et ses promesses. C'est dans l'observation de ses préceptes que vous devez faire consister votre véritable bonheur, votre bonheur constant et assuré, en cette vie.⁴

Étonnamment, Papin ne précise pas le contenu de ces préceptes, auxquels il accorde pourtant un rôle crucial pour atteindre le « véritable bonheur ». Cette absence s'explique par le fait qu'il les expose dans *La foy réduite...* : or, puisque celle-ci date du séjour bordelais, il en a sans doute déjà longuement discuté de vive voix avec ses élèves.

La vanité des sciences est donc un ouvrage protéiforme et désorganisé. Les conseils qu'entend transmettre l'ancien précepteur à ses correspondantes sont pour certains paradoxaux et pour d'autres peu facilement discernables à la lecture du livre étant donné l'éclatement de leur évocation au fil des pages. Cependant, la lecture transversale nous a permis de montrer comment cet ouvrage s'inscrit en parfaite cohérence avec le reste de l'œuvre de Papin, tant au plan théologique – c'est le texte d'un Saumurois radical – que philosophique – puisqu'il s'y révèle fidèle à ses lectures post-cartésiennes. Cependant, la question particulière de la justification de la dépense de l'argent et des inégalités sociales a révélé un rapprochement *a priori* inattendu avec Pierre Jurieu, mais qui s'explique essentiellement par l'ancrage calvinien de cette question chez les deux théologiens.

¹ Ultime indice, s'il en fallait un, des origines bordelaises de *La vanité des sciences*.

² *V.S.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

f. *La réception de La vanité des sciences*

Reste à envisager la réception de *La vanité des sciences* qui, contrairement aux deux autres livres du Papin calviniste, ne déclencha pas de controverse au sein du Refuge. L'ouvrage anonyme connaît deux recensions au moment de sa parution : la première, par Jean Le Clerc, paraît dans la *Bibliothèque universelle* dès septembre 1687¹ ; la seconde, de Christian Thomasius, dans la *Monatgesprache* en mars 1688².

Recenser l'ouvrage d'un ami n'est pas interdit dans la République des Lettres. Par exemple, en mars 1684, dans les *Nouvelles de la Républiques des Lettres*³, Bayle publie un compte-rendu favorable – quoique succinct – des *Considérations générales...* de Lenfant, livre dont il a permis l'édition et dont l'auteur est son correspondant⁴. La situation est identique pour *La vanité des sciences* : correspondant de l'auteur, Le Clerc a très vraisemblablement œuvré pour la parution du volume. Dès ses premières lignes, son compte-rendu retient l'attention :

Après avoir tenu si long-temps le lecteur sur une matière si métaphysique et si difficile, il est juste de le délasser, en lui donnant quelque chose qui demande moins d'attention et qui soit plus divertissant. Ce livre est tout propre à cela, puis-qu'on y montre l'inutilité de tant de connoissance dont les hommes se chargent la tête.⁵

Avec cette accroche, il illustre le fait que l'ouvrage de Papin n'entre dans aucune catégorie littéraire définie. Malgré cela, Le Clerc annonce aux curieux la méthode de l'auteur – qui n'est donc pas anonyme pour lui – méthode qu'il connaît fort bien depuis la correspondance échangée entre les deux hommes :

On ne trouvera pas ici le lieu commun de la vanité du monde traité en prédicateur, mais en philosophe ; car on y donne des démonstrations de la plupart des paradoxes que l'on avance.⁶

Cette recension compte onze pages, dont la répartition indique ce qui a retenu l'attention de Le Clerc. La longue quatrième section est évacuée par ce dernier dans les trois pages et demi concluant son compte-rendu⁷. Les huit premières sont donc consacrées à la partie inaugurale de *La vanité des sciences*, celle relative à la dépense de l'argent et à l'inégalité sociale. Cependant, hormis ce déséquilibre entre le traitement des deux principales parties du livre, le compte-rendu de Le Clerc est neutre : il se contente de résumer les positions de Papin, sans les commenter ni les critiquer, pas plus qu'il ne révèle l'identité de l'auteur.

Christian Thomasius consacre dix-sept pages au livre anonyme. Comparé au compte-rendu de Le Clerc, les pages supplémentaires lui servent à approfondir le résumé de la quatrième section et il observe que Papin « discute même subtilement les hypothèses

¹ Jean LE CLERC, « La Vanité des sciences ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur, À Amsterdam, chez Pierre Savouret, dans le Kalverstraat, 1687, 280 p. », in *Bibliothèque universelle et historique de l'année MDCLXXXVII*, septembre 1687, t. 7, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688, p. 436-446.

² Christian THOMASIUS, *Scherz und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken über allerhand lustige und nützliche Bücher und Fragen [...] oder Monatsgespräche über allerhand neue Bücher*, Halle, Salfelden, 1688, p. 370-387 (la recension ne se présente pas sous forme d'articles comme dans les *Nouvelles de la République des Lettres* ou la *Bibliothèque Universelle*, mais sous forme de discussion continue).

³ *Nouvelles de la Républiques des Lettres* t. I, Amsterdam, Henry Desbodes, mars 1684, p. 100-102.

⁴ Voir *supra*, p. 170.

⁵ Jean LE CLERC, « La Vanité des... », art. cit., 436.

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, 443-446.

cartésiennes »¹. Mais comme chez Le Clerc, la première partie de l'ouvrage est celle qui retient son attention. Thomasius salue l'analyse de Papin sur la dépense de l'argent et les inégalités en la résumant durant près de dix pages² dans lesquelles il souscrit à toute la démonstration, notamment lorsqu'il note :

Il répond à cette objection de façon très étendue et même merveilleusement en reconnaissant que tous les hommes ont une exigence naturelle à être heureux.³

Il termine son compte-rendu par ces mots :

Je me suis arrêté de façon étendue sur la lecture de ce petit livre car il m'a tant plu que je l'ai parcouru avec une ardeur zélée. Je me range certes à son opinion qu'il a de l'intérêt et du dessein des saintes Écritures, pas totalement toutefois, mais dans ce qu'il réfléchit sur elles à partir de la raison, il m'a paru si sage, clair et raisonneur que jamais je n'ai lu avec une plus grande envie sur la question du souverain Bien. Son style est sympathique et limpide, l'organisation précise et légère ; sa forme fait que non seulement un érudit [...] peut parfaitement comprendre son avis sans effort, mais aussi un salon de dames qui n'a pas étudié et qui comprend seulement la langue française, peut lire cet écrit à bon escient. Ainsi, il n'a besoin dans son livre d'aucune leçon de l'École : soit il se sert de manières de parler communes soit, lorsqu'il emploie un mot dans un usage particulier, il en donne une description claire.⁴

Conclusion élogieuse s'il en est, qui témoigne que *La vanité des sciences* s'adresse à un large public puisqu'un lecteur instruit perçoit la volonté de l'auteur de rendre accessibles ses idées au plus grand nombre. Mais dans le même temps, lorsque Papin exprime ses convictions théologiques, ce même lecteur peut identifier leur radicalité : avec l'incise « pas totalement toutefois », Thomasius témoigne probablement de sa réticence vis-à-vis de la position spinoziste de Papin concernant la seule fonction de dispensation d'enseignement moral de la Bible.

Un troisième compte-rendu de lecture est resté inédit du vivant de Papin : il est dû à Leibniz. Gaston Grua pense que cette longue note sur *La vanité des sciences* est ultérieure à 1690. L'auteur des *Essais de théodicée* y résume certains chapitres de l'ouvrage et consigne ses impressions de lecture. Si le résumé ne revêt qu'un intérêt limité, les impressions de Leibniz méritent d'être citées :

Je trouve ce livre extrêmement raisonnable, et l'auteur doit être un très habile homme. Je ne trouve presque à redire qu'au titre du livre, car il ne traite nullement de la vanité des sciences, mais de leur véritable prix et usages. [...] Le petit livre de la *Vanité des sciences* doit avoir été fait par un homme de mérite et je le trouve fort raisonnable, au titre près, je croirois presque que le titre est plutôt du libraire, qui le jugeoit plus propre au débit, que de l'auteur, dont le dessein a été de faire connaître le véritable prix des sciences. [...] Il entre dans un détail qui fait connoître que l'auteur entend la philosophie nouvelle, qu'il a médité Descartes et qu'il n'en est point prévenu, comme tant d'autres. Enfin, il dit des choses qui méritent réflexion.⁵

¹ Christian THOMASIVS, *Scherz und ernsthafte...*, *op. cit.*, p. 382.

² *Ibid.*, p. 371-379. Voir également Francesco TOMASONI, *Christian Thomasius : Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*, Münster, Waxmann Verlag, 2009, p. 61.

³ *Ibid.*, p. 377.

⁴ *Ibid.*, p. 385.

⁵ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, éd. par Gaston GRUA, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1948], t. 2, p. 577-579.

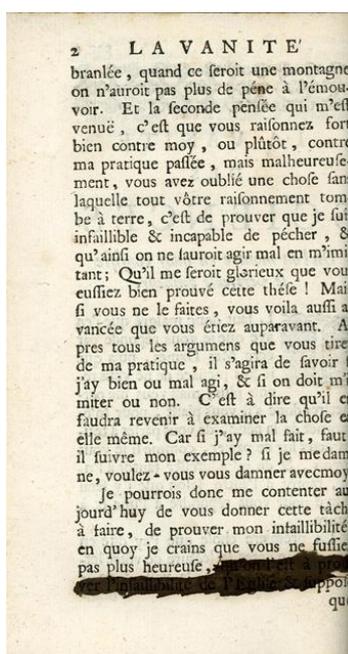
Difficile d'être plus élogieux envers l'auteur anonyme de *La vanité des sciences*. Si Leibniz remarque que celui-ci n'est pas un simple suiveur de Descartes, il a probablement repéré les échos nettement malebranchistes de certains passages de Papin.

En 1699, Thomas Baker publie ses *Reflections Upon Learning*¹. Dans sa préface, l'auteur indique avoir lu l'ouvrage de Papin :

Nous avons eu depuis peu un livre François sous le même titre. Quoique bien écrit, et rempli de sentimens de piété, il ne répond nullement à ce que j'en attendois, et il doit être plutôt regardé comme un sermon de morale, que comme un traité de critique.²

Baker confirme l'incertitude du genre littéraire de *La vanité des sciences*, déjà souligné par Le Clerc et Leibniz. Toutefois, sa remarque sur le véritable sens du texte indique, comparée aux réactions de Thomasius ou de Leibniz, que certains auteurs ont été attentifs au but premier de l'ouvrage tout autant qu'à ses développements sur la physique et la métaphysique.

Enfin, toujours en 1699, un exemplaire de *La vanité des sciences* intègre la bibliothèque de l'abbaye Saint Nicaise de Reims. Il est impossible de dater avec certitude la trace de lecture – en l'occurrence de censure – de cet ouvrage, bien que celle-ci figure sur la deuxième page de l'exemplaire : la phrase qui affirme l'impossibilité de démontrer l'infaillibilité de l'Église, a été copieusement recouverte d'encre.



*Phrase sur l'infaillibilité de l'Église censurée dans un exemplaire de La vanité des sciences*³

Malgré les deux recensions de Le Clerc et Thomasius – élogieuse pour celle du second – et les échos plus ou moins positifs chez Leibniz et Baker, la question de la diffusion de *La*

¹ Thomas BAKER, *Reflections Upon Learning: Wherein is Shewn the Insufficiency Thereof, in Its Several Particulars: in Order to Evince the Usefulness of Necessity of Revelation*, London, Bosvile, 1708 [1699], 295 p.

² *Ibid.*, [p. 14], nous citons la traduction française suivante : *Traité de l'incertitude des sciences*, Paris, Pierre Miquelin & J. Piget, 1714, 350 p.

³ B.M. Nantes, Fonds patrimonial, 60708.

vanité des sciences est difficile à évaluer. Avec son titre énigmatique – trompeur même, selon Leibniz et Baker – le livre ne dit pas clairement à quelle catégorie il appartient : traité de morale, manuel d'éducation, essai philosophique ? *La vanité des sciences* a eu des lecteurs : outre les différents éléments déjà cités, elle apparaît en 1693 dans le catalogue de la bibliothèque de Charles-Maurice Le Tellier¹. Mais un indice plaide toutefois en faveur d'une diffusion limitée : en 1735, le livre est encore en vente dans le *Catalogue des livres françois et latin qui se trouvent à Amsterdam et à Francfort en foire, chez Zacharie Chatelain*².

2. Papin au cœur de l'*Enlightenment* ? L'opportunité de collaboration avec John Locke

Au tournant des années 1686-1687, la correspondance d'une figure anglaise de la République des Lettres révèle un épisode non relevé par les biographes de Papin jusqu'aux travaux de Roger Zuber³ : sa collaboration finalement avortée avec John Locke dans le domaine de l'éducation. Dès le milieu de l'année 1685, devant le sombre horizon qui se profile pour les protestants du royaume de France, Papin envisage de persévérer dans la voie du préceptorat. Le 6 juin 1685, il demande à Jacques Cappel :

Si la providence de Dieu se sert de la bienveillance que vous avez pour moi, et de l'estime que vous faites de mes petites productions, pour me faire connoître dans le lieu où vous allez, et me faire trouver quelque moyen d'y vivre, en faisant ma principale occupation de méditer, d'écrire et d'enseigner sur les choses qui regardent la Religion, la vie me sera incomparablement plus douce qu'elle ne me sera jamais d'une autre manière.⁴

Puis le 2 octobre 1685, c'est à Jean Le Clerc qu'il fait part de son projet :

Je finis en vous conjurant de penser à moy, et de me dire si vous ne croiriez point que je pusse trouver quelque retraite dans votre ville, sous la simple qualité de précepteur,

¹ *Bibliotheca Telleriana, sive catalogus librorum bibliothecae illustrisissimi ac reverendissimi D. D. Caroli Mauriti Le Tellier*, Paris, E Typographia Regia, 1693, p. 361.

² *Catalogue des livres françois et latin qui se trouvent à Amsterdam et à Francfort en foire, chez Zacharie Chatelain*, in Antoine-Augustin BRUNZEN LA MARTINIÈRE, *L'histoire de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique. Pour servir de suite à l'Introduction à l'Histoire du Baron de Pufendorff*, Amsterdam, 1735, Zacharie Chatelain, t. 2, p. 556.

³ Voir Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 226. Depuis, John Marshall a rapidement évoqué cet épisode de la vie de Papin (John MARSHALL, « Huguenot thought after the revocation of the Edict of Nantes : toleration, « Socinianism » integration and Locke », in Randolph VIGNE et Charles LITTELTON (dir.), *From Strangers to Citizens. The integration of Immigrant communities in Britain, Ireland and Colonial AmÉrica*, London, The Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 2001, p. 390-391 et *John Locke, toleration...*, op. cit., p. 188 et 492). Notons une fois encore les légèretés prises par J. Marshall avec la chronologie : outre qu'il semble ignorer les deux années de Papin dans le Refuge continental (« Huguenot thought after... », art. cit. p. 392), que Locke ait possédé un exemplaire de *La foy réduite...* n'apporte rien sur cet épisode du tournant 1686-1687 puisque le livre a paru en mai 1687 (*ibid.*, p. 390, sur la date de parution, voir *infra*, p. 455). Sean O'Catasaigh s'est intéressé à la proximité des idées de Bayle, Papin et Locke et a évoqué cet épisode (voir « Bayle and Locke on toleration », in Michelle MAGDELAINE, Antony MCKENNA, Maria-Cristina PITASSI, Ruth WHELAN (dir.), *De l'Humanisme aux...*, op. cit., p. 679-692). Sami Savonius a enfin consacré deux articles sur la place des huguenots dans le projet pédagogique de Locke et évoqué en détail le cas Papin, quoiqu'avec quelques erreurs sur lesquelles nous reviendrons (« The role of Huguenot tutors in John Locke's programme of social reform », in Anne DUNAN-PAGE (dir.), *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Farnham, Ashgate, 2006, p. 137-162 et « The educational revolution of John Locke and his huguenots alliés », in Geraldine SHERIDAN et Viviane PREST (dir.), *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 155-185). Quant à Jean Boutier, il évoque vaguement (sans identifier ce « Papin » dont il prévient qu'il ne faut pas le confondre avec Denis) cet épisode dans son article « Compétence internationale, émergence d'une « profession » et circulation des savoirs : le tuteur aristocratique dans l'Angleterre du XVII^e siècle », in Maria Pia PAOLI (dir.), *Saperi in movimento*, Pise, Edizioni della Normale, 2009, p. 149-177).

⁴ 6 juin 1685, Isaac Papin à Jacques Cappel, in *Recueil* II, p. 358.

soit pour les langues, soit pour la philosophie. Je suis présentement plus que je n'ay jamais été, incertus quo fata ferant.¹

Depuis Amsterdam, Le Clerc répond finalement à cette sollicitation un an plus tard.

a. *Un candidat idéal ?*

À la fin de l'année 1686, Edward Clarke, membre de la gentry résidant à Chipley dans le Somerset, avocat de formation et devenu intendant du domaine du comte de Shaftesbury, est à la recherche d'un tuteur pour son fils. L'épouse de Clarke a pour lointain parent John Locke² : ce dernier propose à Clarke de faire suivre à son fils un nouveau mode d'éducation qu'il a théorisé. La dernière lettre de l'année 1686 adressée à Clarke par Locke est principalement consacrée à l'embauche du précepteur qui doit mettre en pratique ses idées : il s'avère que Papin est le premier candidat pour le poste. Alors en exil aux Provinces-Unies, Locke révèle dans sa lettre comment il en est venu à proposer Papin à ce poste :

Cher Ami, si la personne répond au caractère que vous avez reçu de lui, vous allez dans cette présente trouver des nouvelles du tuteur de votre fils. Ce qui me donne de grands espoirs quant au fait qu'il soit tel que ce que vous recherchez, c'est la très bonne opinion que j'ai de la sincérité et du jugement de Monsieur Le Clerc, qui me l'a recommandé et a écrit la lettre ci-jointe à son intention.³

Le Clerc – dont la lettre jointe signalée est perdue – a donc recommandé Papin auprès de John Locke⁴ qui, installé à Amsterdam, fréquente les Remonstrants, chez qui le premier officie depuis son arrivée aux Provinces-Unies. D'ailleurs, les deux exilés deviennent rapidement très proches⁵. Cette recommandation de Le Clerc indique que selon toute vraisemblance, sa correspondance avec Papin a perduré après la révocation. Ce dernier dispose d'un double atout que Le Clerc a pu mettre en avant : une expérience de précepteur auprès d'un public anglophone. Cette compétence a probablement retenu l'attention de John Locke qui cherche à développer un nouveau modèle éducatif, comme nous allons le voir. Disposer d'un homme rompu à l'exercice constitue pour le philosophe un préalable nécessaire afin de mettre en pratique ses idées novatrices. Sami Savonius qui a étudié cette mise en pratique de la théorie lockienne de l'éducation observe en outre que le profil spirituel de Papin n'est pas étranger à sa sélection. Il souligne en effet que Locke retient comme candidats des hétérodoxes notoires⁶ et que ce choix révèle l'espoir de trouver en eux des esprits ouverts à une nouvelle méthode éducative, des précepteurs « capables de partager son idéal de *parrhesia* [l'amour de la vérité] »⁷. Le fait est que cette attente de Locke a pu être satisfaite dès l'intervention de Le Clerc qui pouvait fournir à son ami les lettres de Papin, dont celle où ce dernier dresse son autoportrait et affirme notamment : « je ne suis possédé [...] d'aucune autre passion violente, si ce n'est de

¹ 2 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 398.

² Sur ces éléments biographiques, voir Sami J. SAVONIUS, « The role of... » et Jean BOUTIER « Compétence internationale, émergence... » cités précédemment.

³ « Dear Sir, if the person answer the character you have received of him you will in the enclosed find news of a tutor of your son. That which gives me great hopes he is such as one as you seek is the great opinion I have of the ingenuity and judgment of Monsieur le Clerc, who recommended him to me and has writ the enclosed to him » (31 décembre 1686 et 10 janvier 1687, John Locke à Edward Clarke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, *op. cit.*, t. 1, p. 93-94).

⁴ L'importance du rôle d'intermédiaire dans la République des Lettres se trouve encore confirmé par cet épisode.

⁵ Voir notamment María-Cristina PITASSI, *Entre croire et...*, *op. cit.*, p. 34 et 107.

⁶ Sami J. SAVONIUS, « The educational revolution... », art. cit., p. 184. Si nous ne suivons pas Savonius quant à la qualification de l'hétérodoxie de Papin, nous approuvons son diagnostic quant à la sélection opérée par Locke.

⁷ *Id.*

celle de raisonner, et de suivre les Lumières claires de la nature aussi loin qu'elles peuvent me mener. [...] Mais un respect extrême que j'ay pour la vérité m'attache inviolablement à la société la plus pure qui soit dans le Royaume »¹. Comme de nombreux autres, cet extrait mais aussi le témoignage de Le Clerc sur Papin (notamment le récit qu'il a pu faire de l'épisode saumurois), ont sans doute convaincu Locke que ce huguenot recommandé par son ami était le candidat idéal².

b. « Mister Pepin » : curriculum vitae et exigence d'un théoricien de l'éducation

La lettre des 31 décembre et 10 janvier montre également comment Locke dirige l'embauche du précepteur pour Clarke. À partir de ce que lui a rapporté Le Clerc, le philosophe dresse le portrait moral du jeune homme que son ami envisage de faire entrer à son service :

Ses études et son dessein étaient la théologie, mais avant qu'il soit appelé au ministère, la nouvelle conversion en France l'a amené de là jusqu'ici, et cela lui a fait quitter la pensée de devenir ministre, ce qui dans sa situation actuelle le force à [chercher] d'autres moyen de subsistance. Il m'a dit qu'il est sobre, discret, et sage, et bien compétent en ce qui concerne l'enseignement, sans être infecté par le pédantisme du savoir, et qu'il sera prêt à suivre quelque méthode d'éducation qui lui sera proposée.³

La suite de cet épisode va montrer que Le Clerc, dont Locke rapporte les propos, a interprété de manière trop définitive les appels de Papin pour trouver un poste de précepteur dans les semaines qui précèdent la révocation. Le fait est qu'à cette période, il paraît cependant probable que Papin place plus d'espoir dans la voie de l'enseignement que dans celle du pastorat : la rédaction de ce qui devint *La vanité des sciences* apparaît comme un réel investissement dans ce domaine, même si nous ignorons si ce texte a eu un rôle lors du recrutement de Papin. Locke explique ensuite à Clarke la manière dont ces entretiens doivent se dérouler afin d'évaluer la conformité du profil de Papin avec leurs attentes :

Quand vous lui parlerez, je pense qu'il conviendra d'avoir à vos côtés un ami qui sache parler français, et qui sera bien au fait du plan général de votre dessein d'éducation de votre fils. Ou au moins que, par l'interprète que vous aurez avec vous, M. Pepin soit informé que votre but principal est d'avoir l'esprit de votre fils formé à la vertu et la courtoisie par tous les moyens d'avantages, de persuasion et d'exemple, et que les langues et les lettres ne sont estimées par vous pas autrement qu'elles ne doivent être utiles à faire de votre fils le meilleur, et le plus sage, et le plus apte aux conversations publiques, et à l'emploi d'un gentleman, et que l'âge auquel il est maintenant est la période adéquate pour

¹ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 293.

² Néanmoins, Sami Savonius prend des libertés avec la chronologie en écrivant : « Mais il semble qu'il ait été encore plus significatif [pour Locke] qu'ils [Papin et Souverain] aient eu le courage de défier l'establishment calviniste du Refuge » (Sami J. SAVONIUS, « The educational revolution... », art. cit., p. 184). Au moment où Papin postule auprès d'Edward Clarke, ses *Essais de théologie sur la providence et la grâce* n'ont pas paru : il n'est alors qu'un théologien hétérodoxe parmi d'autres exilés outre-Manche et dont Jurieu, incarnation de cet *establishment*, n'a peut-être jamais entendu parler.

³ « His study and design was divinity ; but before he was called to the ministry the new conversion in France drove him from thence, and therewith made him leave the thoughts of being a divine, which in his present state must be forced to some other way of subsistence. He tells me he is sober, discrete and well natured, and well skilled in the politer part of learning, without being infected with the pedantry of scholarship, and that he will be ready to follow any method of education shall be present to him. » (31 décembre 1686 et 10 janvier 1687, John Locke à Edward Clarke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, *op. cit.*, l. 890, p. 94).

lui enseigner la maîtrise de ses passions, dans laquelle réside le plus grand secret de la sagesse et de la joie en cette vie.¹

Il précise en outre un élément important du déroulement des cours tels qu'il les envisage :

À propos de la proposition faite à M. Papin et du projet pour votre fils, je voudrais à présent qu'il lui apprenne à parler en Français, et qu'il ne fasse que le parler jusqu'à ce qu'il puisse lire l'Anglais parfaitement. Quand il saura bien lire l'Anglais, ensuite il commencera à lire en Français²

Locke souhaite donc que Papin donne ses leçons dans la seule langue vivante qu'il maîtrise parfaitement, sa langue maternelle.

Alors que tout semble se dérouler au mieux du point de vue de Locke, la suite de l'épisode infirme cette impression.

c. Les exigences d'un candidat désabusé

La réponse de Clarke en date des 21-25 janvier est précieuse. Plus qu'une simple pièce du dossier Locke-Papin, cette lettre révèle les états d'âme de l'exilé pour une période, rappelons-le, extrêmement pauvre en documents :

Et maintenant je vous remercie de la faveur de votre lettre des 10 et 17 courant me recommandant un tuteur pour mon fils, et vous apprend que j'ai présenté la lettre qui venait de Monsieur Le Clercke à la personne recommandée. Je l'ai rencontré deux ou trois fois et lui ai parlé du projet dans son ensemble. Mais il n'est pas encore complètement certain du cours qu'il veut faire prendre à sa vie, ni de quelle manière s'installer ici. Je n'ai toujours pas de réponse de sa part à mes propositions, mais j'espère dans un futur proche avoir sa décision.³

Papin est donc dans l'expectative. Si nous ignorons à peu près tout de sa vie au cours de l'année 1686, ces lignes prouvent qu'il n'a pu trouver une situation outre-Manche et que, malgré l'opportunité qui s'offre enfin à lui, il hésite à se lancer dans la carrière de précepteur : celle-ci implique potentiellement un engagement de longue durée qu'il redoute, comme nous allons le voir⁴.

¹ « When you go to speak with him, I think it convenient should have with you a friend who can speak French, and is well instructed in the general plan of your design in the breeding of your son. Or at least by the interpreter you take with you Mr. Pepin may be informed, that your chief aim is to have the mind of your son formed to virtue and civility by all the sweet ways of allurements, persuasion and example ; and that languages and letters are valued by you no otherwise than as they may be subservient to make your son the better, and the wiser, and fitter for civil conversation, and the employments of o gentleman ; and that the age he now is in is the true time to teach him the mastery of his passions, wherein lies the great secret of wisdom and happiness in this life. » (31 décembre 1686 et 10 janvier 1687, John Locke à Edward Clarke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, *op. cit.*, l. 890, p. 94).

² « Of Mr. Papin's proposition and design for your son, I would have him at present teach him [to speak] in French, and that only by talking till he can read English very perfectly. When he can read English well, then begin to read French. » (11 et 18/28 janvier 1687, John Locke à Edward Clarke in *ibid.*, l. 897, p. 107-108).

³ « And now I begg leave to acknowldige the favour of yours of the 10th. and the 17th. instant recommending a tutor for my son, and to lett you know that I have delivered the letter that came inclos'd from Monsieur Le Clercke to the person recommanded, and have mett him two or three times and discours'd him at large on that subject, but hee being as yett any altogether undeterminated what course of life to betake himselfe to, or in what manner to dispose himselfe here, I have not as yett any certain answer from him to my proposealls, but hope in a short time to have his resolution therein. » (21 et 25 janvier 1687, Edward Clarke à John Locke, in *ibid.*, l. 900, p. 116-117).

⁴ Henri DURANTON, « Un métier de chien. Précepteurs, demoiselles de compagnie et bohème littéraire dans le refuge allemande », *Dix-huitième siècle*, 17 (1985), p. 300.

A la suite d'un contretemps dans l'expédition de son courrier, Clarke peut évoquer dans la même missive la seconde rencontre du 24 janvier au cours de laquelle les deux parties jouent cartes sur table. Clarke présente en effet les termes du contrat proposé :

Hier, j'ai encore rencontré M. Papin, et avec M. W. Yonge (qui lors de toutes nos rencontres a été notre interprète quand cela était nécessaire), j'ai eu une longue discussion avec lui sur notre projet pour l'éducation de mon fils, et des propositions que je lui ai faites à cette fin, qui furent précisément comme suit. Qu'il devrait vivre avec moi non pas comme un domestique mais comme mon ami, auprès duquel mon fils apprendra plus grandes valeurs et estime imaginables. Et qu'il aurait la liberté de vivre chez moi et de disposer de mes domestiques, dans le respect dû à ma personne, avec un salaire annuel de 20 pounds.¹

Sachant qu'il est nourri et logé, l'offre est plus que correcte : à titre de comparaison, par an, un ouvrier anglais gagne en moyenne 8 livres² ; Denis, le cousin d'Isaac, en gagne 30 comme curateur de la Royal Society³ ; un ministre anglican gagne en moyenne 45 livres⁴. En outre, ce passage illustre parfaitement le diagnostic posé par Daniel Roche sur la place du précepteur dans une famille : un statut intermédiaire, « ni tout à fait domestique, ni tout à fait à part des domesticités [puisqu'il] est attaché à un maître par des gages »⁵. Mais cette proposition sérieuse ne convient pas à Papin, dont Clarke rapporte la réaction :

Il ne fit pas d'objections à ces termes et ne remit pas en doute la confiance qui les accompagnait, mais aussi bien que dans le reste de toutes ces affirmations, il donna l'impression de penser que la nature de cette tâche d'éduquer un enfant, est à la fois déplaisante (il a qualifié cela d'esclavage) et indigne de son engagement.⁶

S'il ne remet pas en cause les termes du contrat, c'est l'activité même à laquelle il se destine que Papin rejette clairement. Cette considération de la condition de précepteur semble avoir été grandement partagée au cours de la seconde modernité. Quelques années auparavant, Bayle écrivait à son frère : « je fais conscience de proposer à un jeune homme le métier de Précepteur, tant je le trouve bas et pénible, je ne vous conseille ce parti que comme un pis-aller »⁷ ; « l'état de précepteur *par où je crains bien* qu'il vous faudra passer »⁸. Près d'un demi-siècle plus tard, des descendants d'huguenots exilés dans le Saint-Empire s'accordent avec leurs lointains coreligionnaires : Henri Duranton cite en effet deux correspondants de Samuel

¹ « Yesterday I againe mett Monsieur Papin, and with Sir W. Y. (who in all our meeteings hath been our interpreter when it was necessary) had a full discourse with him upon our designe for the education of my son, and the proposealls I had made him for that end, which were to this effect viz : that hee should live with mee by noe meanes in the degree of a servant, but as my freind, for whome I would have my son and all belonging to mee to have the greatest value and esteem imaginable, and that hee should have the liberty of my house and servants in all respects equally with my selfe, and twenty pounds a yeare sallary » (21 et 25 janvier 1687, Edward Clarke à John Locke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, op. cit., l. 900, p. 116-117).

² Paul SEVER, *Wallington's World. A Puritan Artisan in Seventeenth Century London*, Stanford University Press, 1985, p. 121.

³ Thomas BIRCH, *The History of...*, op. cit., vol. 4, p. 277.

⁴ Bernard COTTRET, *Terre d'exil. L'Angleterre...*, op. cit., p. 252.

⁵ Daniel ROCHE, « Le précepteur, éducateur privilégié et intermédiaire culturel », in *Les Républicains des Lettres : gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, p. 333.

⁶ « The termes hee made noe objection to, and of the faithfull performance of them was in noe manner of doubt, but in this, as well as all his former discourses, hee seem'd to thinke the nature of the imployment, the instructing of a childe, to bee altogether unpleasant, (hee call'd it a slavery) and beneath his undertakeing, and at last told us plainly that his resolution were no fix'd to persue his former designe in the study of Divinity, and to rely wholly upon that for his future livelyhood » (21 et 25 janvier 1687, Edward Clarke à John Locke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, op. cit., l. 900, p. 116-117).

⁷ 26 juin 1675, Pierre Bayle à Joseph Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 98.

⁸ 25 août 1676, Pierre Bayle à Joseph Bayle, in *ibid.*, l. 126. Nous soulignons.

Formey qui, parlant du préceptorat, affirme l'un qu'il s'agit d' « un métier de chien », l'autre observant que son destin le contraint aux « galères, c'est-à-dire à l'éducation »¹. « Ces responsabilités pédagogiques [constituaient pour] nombre d'étudiants et de jeunes gens désargentés [...] un moyen de subsistance »². Lors de son arrivée en Angleterre une décennie avant son cadet, Denis Papin envisage un temps de s'engager dans cette voie alors qu'il se trouve sans ressource³. Si Bayle met tant en garde son jeune frère, c'est parce qu'il a lui-même longtemps subi « le bourbier du préceptorat »⁴. Papin exprime les mêmes réticences et malgré le sérieux de l'offre qui lui est faite, exige des clauses supplémentaires au contrat :

Et finalement de nous dire clairement que sa résolution n'était pas encore prise de poursuivre son dessein premier d'étudier la théologie et d'en dépendre totalement pour sa vie future. Par conséquent qu'il ne pourrait pas être satisfait de consacrer autant de son temps à ce que l'éducation d'un enfant nécessite. Mais au cas où je n'attendrais pas qu'il doive passer plus de 3 ou 4 heures par jour avec l'enfant, et que je le laisse totalement libre du reste de son temps et que je m'engage à ce qu'après 6 ou 7 ans, ou autant qu'il aura été nécessaire de suivre ainsi l'éducation de mon fils, je le promeuve à un bénéfice qui lui fournirait une confortable subsistance jusqu'à la fin de sa vie, alors il accepterait l'emploi.⁵

En plus de confirmer l'indécision de Papin devant l'orientation à donner à sa vie, ce récit atteste son rejet – faut-il le qualifier de viscéral ? – de l'activité à laquelle il hésite tant à se destiner. Rappelons que Katherine et Mary Popple étaient jeunes femmes lorsque Papin fut leur précepteur : la perspective de devoir s'occuper d'un jeune enfant répugne de toute évidence au candidat français. Mais surtout, il espère obtenir par ce contrat rien moins que l'assurance d'un revenu à vie. Cette exigence n'est pas originale : même s'il parle de l'espace germanique du XVIII^e siècle, Henri Durantou souligne que « dans les contrats à très long terme, la question est souvent débattue d'une possibilité de rente viagère après services rendus, exigence qui émane, de manière significative, plutôt d'individus d'un certain âge et aux ressources médiocres qui voient déjà se profiler la sinistre promesse d'une vieillesse nécessiteuse »⁶. Papin, alors proche de ses trente ans, craint peut-être déjà une telle extrémité, ce qui expliquerait cette exigence.

La conclusion de l'entretien n'étonne donc pas le biographe :

Mais vous déduirez facilement qu'il n'était pas convenable de conclure le contrat avec lui dans ces conditions, surtout quand il a dit que la nature de cet emploi est si désagréable et difficile, et qu'il pourrait seulement réserver une si petite partie de son temps pour mon but, et après les civilités ordinaires nous nous sommes séparés. Et maintenant il ne me reste plus qu'à vous remercier, ainsi que Monsieur Le Clerck de m'avoir recommandé si

¹ Henri DURANTON, « Un métier de... », art. cit., p. 305 et 312.

² Hubert BOST, « Des Préjugés de... », art. cit., p. 135.

³ « Mais je croy que je pourroy avoir bientost d'autres occupations auprès d'un jeune gentilhomme dont M. Oldembourg m'a parlé, à qui il faut un précepteur et dont le père a de l'inclination pour les expériences. » (10 août 1675, Denis Papin à Christian Huygens, in Ernst GERLAND, *Leibnizens und Huygens'...*, op. cit., p. 147).

⁴ Hubert BOST, *Pierre Bayle*, op. cit., p. 83-84.

⁵ « And therefore could not bee content to sett apart soe much of his time as would bee necessary for the instruction of a child. But in case I would not expect hee should spend above 3 or 4 howers in a day with the child, and permitt him the residue of his time intirely to himselfe, and allsoe ingage, that after 6 or 7 yeares time, or soe much as should bee thought necessary, spent in that manner with my son, I would allsoe advance him into such a benefice as might furnish him with a comfortable subsistance for the remainder of his life, Hee would then undertake the imployment » (21 et 25 janvier 1685, Edward Clarke à John Locke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, op. cit., t. 1, p. 900, p. 116-117).

⁶ Henri DURANTON, « Un métier de... », art. cit., p. 300.

ingénieusement un gentleman, bien qu'il ne sera pas de ma bonne fortune d'avoir le plaisir et l'avantage de sa société dans ma famille.¹

Sa désillusion est flagrante : les exigences formulées par Papin ne correspondent pas aux qualités indiquées par Locke (sobriété et sagesse) dans le portrait qu'il dresse à partir du témoignage de Le Clerc. Malgré la conclusion de sa lettre du 25 janvier, Clarke révèle trois jours plus tard que l'embauche de Papin n'est alors pas définitivement exclue. Il écrit en effet à Locke :

Ma dernière lettre vous donnait un compte rendu particulier de mes transactions avec Mr. Papin, et leur résultat. Et je ne me répéterai donc pas ici mais je vous suis entièrement reconnaissant pour ce que vous écrivez avec tant d'attention dans votre dernière [lettre] concernant la méthode à utiliser pour le début des cours de mon fils, que j'approuve tellement, que j'utiliserai tout ma plus grande persévérance pour qu'elle soit strictement observée par le tuteur que je choisirai. J'ai eu jusqu'à présent de nombreuses propositions de la part des protestants français, mais je trouve difficile d'avoir une véritable perception de leur qualification et de leur tempérament, et par conséquent j'aurais été très satisfait de Monsieur Papin, si la nature de l'emploi avait été agréable à ses inclinations.²

Le même jour, une lettre de Walter Yonge – qui tient le rôle d'interprète durant les entretiens – à Locke révèle la véritable ambition du Français :

M. Clarke est quotidiennement à la recherche d'un tuteur pour son fils, mais il ne peut pas se décider sur l'un d'entre eux, Monsieur Papin que votre ami a recommandé cherche surtout à obtenir un poste de pasteur, idée avec quel espoir je l'ignore, de sorte que votre ami est forcé de chercher plus loin, et à l'espoir d'en trouver un pour son projet avant le printemps.³

À cause d'une lettre de la femme d'Edward Clarke en date du 8 février, John Locke croit comprendre que le contrat avec Papin a été conclu⁴. Ainsi, il écrit à son ami le 19 avril une longue lettre qu'il commence par ces mots : « Sir, maintenant que vous avez un tuteur pour votre fils, [...] »⁵. E. de Beer, signale que plusieurs pages de cette missive ont été réemployées dans *Some thoughts concerning Education*, parfois in-extenso⁶. Mais finalement, Papin n'est pas

¹ « But you will easily concluded 'twas not fitt for mee to contact him on these termes, espetically when hee had declar'd the nature of the imployment to bee soe disagreeable and uneasy, and that hee could sett apart but soe small a portion of his time for my purpose, soe that after the ordinary civillitys wee parted, and there remains nothing but my hearty thanks to you and Monsieur le Clerc for recommending soe ingenious a gentleman to mee, though it bee not my good fortune to have the pleasure and advantage of his society in my family » (21 et 25 janvier 1685, Edward Clarke à John Locke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, op. cit., l. 900, p. 116-117).

² « My last [letter] gave you a particular accompt of my treaty with Mr. Papin, and the result of it, and therefore I will not now repeate but heartily thanke you for what you with soe much kindness writt in your last touching the method to bee used in the begining of my son's tuition, which, I soe well approve of, that I shall use my uttmost indeavours that it may bee strictly observ'd by the tutor I shall fix on, I have at this time severall offers from amongst the French-protestants, but fin dit verie difficult to have a true character of their qualifications or tempers, and therefore should have been much satisfied in Monsieur Papin, had the nature of the imployment been agreeable to his inclynations. » (28 janvier 1687, Edward Clarke à John Locke, in *ibid.*, l. 901, p. 119).

³ « Mr Cl[arke] is daily in search for a tutor for his son but can not yetr fix upon any, Monsieur Papin whom your friend recommended aimes rather at getting an establishment as a preacher, thought with what hopes I know not, so that our friend is forced to look farther, and has hopes to find one for his purpose before the spring. », 28 janvier 1687, Walter Yonge à John Locke, in *ibid.*, l. 902, p. 122.

⁴ 8 février 1687, Mary Clarke à John Locke, in *ibid.*, l. 908, p. 133-134. Preuve supplémentaire du statut intermédiaire du précepteur, dans sa missive, Mary Clarke fait part de son projet de trouver une épouse pour le futur précepteur : il est donc bien sous l'autorité de la famille qui l'emploie (voir *supra*, p. 323).

⁵ « Sir, now that you have a tutor for your son, and I set my self seriously to be thinke me what you should doe with him, I can hardly tell what to say. » (19/29 avril 1687, John Locke à Edward Clarke, in *ibid.*, lettre 929, p. 172-173).

⁶ *Ibid.*, p. 172, n.

celui qui put devenir un acteur des « transitions éducatives »¹. En effet, il a finalement refusé d'entrer au service d'Edward Clarke pour, enfin, réaliser sa vocation.

III. ENTRE CALVINISME ET ANGLICANISME : UN SAUMUROIS ORDONNÉ PRÊTRE DE L'ÉGLISE ANGLICANE

Au terme de l'épisode de la candidature de Papin auprès de la famille Clarke, Walter Yonge révèle la véritable ambition du Français : « Monsieur Papin [...] cherche surtout à obtenir un poste de pasteur »². Son refus de devenir précepteur au début de l'année 1687 s'explique par le fait qu'entre la lettre de Mary Clarke du 8 février – où l'on comprend qu'il envisage de s'engager – et le courant du mois de mars, Papin a obtenu l'assurance, de la part du réseau dans lequel il gravite, de son ordination comme prêtre de l'Église anglicane.

a. Mutation d'un réseau et questions de conformité

Dès janvier 1687, au tout début de la négociation entre Clarke et Papin, John Locke révèle dans la première lettre qui évoque le huguenot un élément capital sur la vie de ce dernier outre-Manche :

S'il n'est pas à Londres, Monsieur Cappel pourra dire où il est.³

En 1707, bien après les événements donc, Papin écrit quant à lui :

À ce que me dit alors à Londres le célèbre M. Allix ; car pour moy je n'ay jamais pu trouver l'occasion de voir ce livre.⁴

Outre la confirmation de la vie londonienne de Papin (après les premiers mois passés à Escrick jusqu'en septembre 1686), ces deux extraits sont les seuls qui permettent d'éclairer la composition du réseau de Papin outre-Manche. En effet, dans son autobiographie écrite au moment de sa conversion, il reste vague quant à ses fréquentations durant ses années anglaises et utilise à dessein son ordination anglicane pour faire remonter dans le temps son attrait pour le catholicisme : s'il avait cité les noms des membres de son réseau, ceux-ci auraient pu lui répondre et dénoncer ce qui s'avère une réécriture de son parcours⁵. Ainsi, il écrit seulement :

Je passai donc en Angleterre, où diverses personnes connoissoient déjà la disposition de mon esprit. Les uns l'approuvoient, les autres la condamnoient, mais me pardonnoient pourtant, de ce que je n'avois pas eu, disoient-ils, tant d'indulgence pour moy même que pour les autres. Et cela ne les empêcha pas de rendre témoignage de moy à l'Église anglicane, pour en recevoir l'ordination.⁶

Parmi les diverses personnes, nul doute qu'Allix et Cappel figurent en bonne place, étant donné les preuves de leurs relations avec Papin à cette période, d'autant que, pour Cappel au

¹ Daniel ROCHE, « Le précepteur, éducateur... », art. cit., p. 338.

² « Monsieur Papin [...] aimes rather at getting an establishment as a preacher, thought with what hopes I know not, so that our friend is forced to look farther, and has hopes to find one for his purpose before the spring » (28 janvier 1687, Walter Yonge à John Locke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, *op. cit.*, l. 902, p. 122).

³ « If he [i.e. Papin] be not in London, Monsieur Cappel can tell where he is » (31 décembre 1686 et 10 janvier 1687, John Locke à Edward Clarke, in *ibid.*, l. 890, p. 94).

⁴ *Recueil* III, p. 155-157.

⁵ Voir *infra*, p. 564 et *sq.*

⁶ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, U.P.R., 1234, liasse III, f. 2.

moins, nous connaissons son enthousiasme à la lecture du *Traité de la liberté chrétienne*, contemporains de l'*Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux*. Nous verrons que l'ancien professeur saumurois a été également lié à l'un des deux ouvrages de Papin parus en 1687 et composé durant son séjour anglais.

Que sait-on du propre réseau d'Allix et Cappel ? Un an avant la révocation, ils appartiennent au réseau pajoniste. Ils sont également en contact avec le monde britannique. Outre les sollicitations des évêques de Londres et d'Ely lors de l'affaire Le Cène par le pasteur de Charenton, nous savons que James Fall¹, précepteur du fils de William Douglas duc de Queensberry² puis historiographe du roi d'Écosse à partir de 1682³, reçoit une lettre de Jacques Cappel dès 1674⁴ et une de Pierre Allix en 1684⁵. De plus, les deux huguenots sont conjointement en lien avec Thomas Gale, antiquaire et professeur de grec⁶, autour de l'édition d'un texte de Jean Scot Erigène⁷. En outre, dans les mois qui précèdent la révocation, Gilbert Burnet, futur évêque de Salisbury, est en fuite dans la capitale du royaume de France et loge chez Allix en se faisant appeler « Bornet »⁸. Enfin, le pasteur de Charenton obtient pour le

¹ Nous n'avons pu consulter l'unique étude qui lui est entièrement consacré (J.-F. LEISHMAN, « Principal James Fall of Glasgow (1647–1711) », *Transactions of the Glasgow Archaeological Society*, 7 (1924), p. 342–350). Pour sa vie après la Glorieuse Révolution, voir Tristram N. CLARKE, *The Scottish Episcopalians, 1689-1720*, Ph. D. thesis, Edinburgh, 1987, 620 p.

² Chantal GRELL, *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2006, p. 172. La date de son entrée en fonction à ce poste n'est pas connue. Remarquons qu'entre 1680 et 1683, James Fall accompagne deux de ses élèves lors de leur grand tour sur le continent mais nous ignorons si le trio est passé par Saumur et Charenton (tenu par Fall, le journal de ce voyage existe mais nous n'avons pu le consulter : *Memoires of my Lord Drumlangrig's and his brother Lord William's travells abroad for the space of three yeares beginning Sepr 13th 1680*, éd. par Hew Hamilton DALRYMPLE, Edinburgh, Privately on University Press, 1931, 75 p.)

³ Chantal GRELL, *Les historiographes en...*, *op. cit.*, 165 et 183.

⁴ British Library, Add Ms 34727, f. 134. Faut-il y voir la permanence de liens entre l'Académie de Saumur et le monde écossais ?

⁵ British Library, Add. Ms 4277, f. 3. En septembre 1684, Fall devient principal de l'Université de Glasgow (voir *Munimenta Alme Universitatis Glasguensis. Records of the University of Glasgow, from its foundation till 1727*, Glasgow, Maitland Club, 1854, vol. III, p. 589).

⁶ Voir Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, « Gale Thomas », in *Nouveau dictionnaire historique...*, *op. cit.*, vol. II, p. 1 [lettre G.], in *corp.*, qui signale sa correspondance avec les deux huguenots, et « Gale Thomas », in Frank LESLIE CROSS et Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 652-653.

⁷ Voir l'introduction de E. Jeuneau à son édition critique du *Periphyseon* de Scot Erigène (Jean SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon Liber secundus*, éd. par Édouard JEAUNEAU, Turnhout, Brepols, 1997, p. lxxviii et lxxvi). Gale a pour correspondant Cappel en 1684 (British Library, Add. Ms 4277, f. 47) et Allix en 1700 (British Library, Add. Ms 4277, f. 2), mais la correspondance d'Allix à Baluze atteste les liens entre le pasteur et le professeur de grec dès l'arrivée du premier outre-Manche fin 1685 (voir N.a.l., 2336, f. 9). Selon Maïeul Cappuyens, Allix a laissé des traces de son travail pour Gale sur le manuscrit du texte de Scot Erigène (B.n.F., ms. lat. 12964 et 12965, voir Maïeul CAPPUYENS, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, Abbaye du Mont César-Desclée de Brouwer, 1933, p. 191). Notons que dès 1671, Allix répondait à Antoine Arnauld sur une question relative à la biographie de Scot Erigène dans un ouvrage parfois attribué à Jean Claude (formulons l'hypothèse qu'étant collègues, les deux pasteurs de Charenton ont pu écrire ce livre à quatre mains) intitulé *Réponse à la dissertation qui est à la fin du livre de Mr. Arnaud : touchant le livre du corps & du sang du Seigneur, publié sous le nom de Bertram, & touchant l'autorité de Jean Scot ou Erigène. Avec quelques augmentations importantes faites à la Réponse au livre de M. Arnaud*, Quevilly, Jean Lucas, 1671).

⁸ Orentin DOUEN, *La révocation de...*, *op. cit.*, t. I, p. 554. Descendant du pasteur de Charenton, C.-P. Allix a pu travailler à partir de ses archives pour son article « An Ancestor's Escape from France after the Revocation of the Edict of Nantes » (*Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society*, 13 (mai 1909/5)). Page 228, il mentionne sans le citer un texte autobiographique d'Allix où ce dernier évoque son amitié avec Burnet : C.-P. Allix ne donne pas la date de ce récit, mais il est de toute évidence postérieure à l'entrée en fonction de Burnet comme évêque de Salisbury (1689).

professeur de Saumur son autorisation de sortie du royaume¹ quelques mois avant la révocation. Telles sont nos informations sur le lien entre les deux hommes et l'Angleterre jusqu'en 1685.

Jacques Cappel obtient certes l'autorisation de quitter Saumur mais nous ignorons la date à laquelle il passe effectivement outre-Manche. Ses premières années à Londres restent mal connues². Seule une lettre qu'il adresse à Jean Le Clerc permet d'attester le maintien d'une correspondance et d'un réseau actif : outre son échange épistolaire avec l'arminien, cette missive³ révèle d'une part une correspondance avec Henri Desbordes⁴ et une relation avec Charles Le Cène⁵, qui fut précisément porteur de la lettre durant son voyage à destination des Provinces-Unies⁶. Au cours de ses premières années passées outre-Manche, les traces des contacts de Cappel extérieurs à l'Angleterre sont donc rares, quoiqu'elles attestent la continuité de ses relations existant avant la révocation. Quant à son accueil en Angleterre, il semble avoir été « chaleureux » de la part de l'ensemble du clergé anglican, au premier rang duquel figure l'archevêque de Canterbury⁷.

Le cas de Pierre Allix est mieux documenté⁸. Il obtient une certaine reconnaissance outre-Manche après son installation : l'université de Cambridge en 1690 puis celle d'Oxford en 1692 lui décernent le titre de *Doctor of divinity*⁹ et, selon Eugène de Budé, l'ancien pasteur de Charenton fut surnommé « *Galliae reformatae decus* »¹⁰. Avant la révocation, à défaut d'un véritable réseau, il dispose depuis l'affaire Le Cène de contacts au sein de l'épiscopat d'Angleterre, où il obtient de passer le 24 octobre 1685¹¹. Une lettre à Etienne Baluze rapidement envoyée après son installation¹² témoigne d'autres liens avec deux prélats, John Fell (évêque d'Oxford depuis 1676 et opposant des non-conformistes¹³) et William Lloyd,

¹ Comme en témoigne la lettre de Cappel à Papien en date du 12 mai 1685 (voir *supra*, p. 294).

² Ont seulement retenu l'attention ses activités éditoriales (voir John Hearsey MCMILLAN SALMON, « Protestant jurists and... », art. cit., p. 71) et pédagogiques (voir Mark BURDEN, *A Biographical Dictionary of Tutors at the Dissenters' Private Academies 1660-1729*, London, Dr Williams's Centre for Dissenting Studies, 2013, p. 97-99).

³ Simple mot de politesse (voir 15 octobre 1686, Jacques Cappel à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 437-438).

⁴ « J'écrivois il y a cinq jours à Mr. Henri Desbordes pour le prier de vous marquer mon cœur à votre egard » (*ibid.*, p. 437).

⁵ « Mais ce billet la le faisoit avec beaucoup de sincérité : mais Mr. Le Cene le peut faire encore mieux » (*ibid.*, p. 437).

⁶ *Ibid.*, 438, n. 2.

⁷ A qui sont dédiés les *Commentari* de Louis Cappel édités par Jacques en 1689 (*Ludovici Cappelli commentari et notae criticae in Wetus Testamentum etc. ; editionem procuravit Jacobus Cappellus, Ludovici filius*, Amsterdam, Blaeu, 1689) (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 193 et 861).

⁸ Au plan strictement biographique, outre les références citées dans cette partie et dans celle consacrée à l'affaire Le Cène, on pourra se reporter au chapitre qui lui est consacré dans David AGNEW, *Protestant Exiles from...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 210-213. Quant à l'une des facettes de la production théologique d'Allix après la révocation, on consultera Matt GOLDISH, « The battle for the « True » Jewish Christianity : Peter Allix's polemics against the Unitarians and Millenarians », in James E. FORCE et David S. KATZ (dir.), *Everything Connects. In Conference with Richard H. Popkin : Essays in His Honor*, Leiden, Brill, 1999, p. 143-162. Nous n'avons pu accéder à l'étude suivante : Diane WATTS, *Pierre Allix, the Huguenot diaspora and the problem of conformity in Late Seventeenth-century England*, M.A. thesis, University of Reading, 2007.

⁹ David AGNEW, *Protestant Exiles from...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 210.

¹⁰ Eugène DE BUDÉ, « Voyage de Jean-Alphonse Turretini (1691-1693) d'après une correspondance inédite », *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques. Comptes-rendus*, 167 (1907), p. 405.

¹¹ Charles-Pierre ALLIX, « An Ancestor's Escape... », art. cit., p. 227.

¹² 15 décembre 1685, Pierre Allix à Etienne Baluze, B.n.F, N.a.l, 2336, f. 9r.-v.

¹³ Voir « Fell John », in Frank LESLIE CROSS et Elizabeth A. LIVINGSTONE (dir.), *The Oxford Dictionary...*, *op. cit.*, p. 607.

(évêque de Saint Asaph depuis 1680). En juin 1686, Jacques II autorise l'ancien pasteur de Charenton à fonder une Église francophone conformiste, autrement dit de rite anglican¹. Robin Gwynn souligne en effet que, même s'ils sont *de facto* non-conformistes, les Français doivent être distingués des Dissidents anglais puisque contrairement à ces derniers, ils ont une existence légale et, au lieu d'être persécutés, sont les bienvenus outre-Manche². Ainsi, certains restent calvinistes, d'autres choisissent de s'adapter à la situation anglicane. R. Gwynn a d'ailleurs montré que l'autorisation donnée à Allix de fonder cette Église anglicane de langue française résulte d'une volonté du pouvoir royal de concurrencer l'Église conformiste de Savoy, que Henry Compton, l'évêque de Londres, n'est pas parvenu à mieux contrôler – autrement dit, à plus anglicaniser³. D'ailleurs, bien qu'elle soit à Londres, l'Église fondée par Allix n'est pas confiée à Compton, mais à William Sancroft, archevêque de Canterbury⁴ : le sens de cette attribution s'éclairera bientôt.

Dans cette démarche d'anglicanisation des réfugiés huguenots, Allix s'entoure de certains de ses anciens collègues français⁵ : Jacob Asselin (Dieppe⁶), Jean Graverol (Lyon⁷), Claude Grotête de La Mothe (Lizy⁸, frère aîné de Marin Grotête Desmahis), Jean Lombard (Angers⁹). Il faut ici se garder de faire de ces quatre exilés des pajonistes. Aucun n'apparaît dans la première affaire Pajon¹⁰ et les rares indices retrouvés sont bien trop ténus pour les lier au pasteur d'Orléans : en 1695 (vingt-cinq ans après les faits), Lombard est mis hors de cause dans l'affaire d'Huisseau par le fils de celui-ci sans qu'il ne précise la position de l'Angevin sur le pajonisme¹¹ ; comme nombre de ses coreligionnaires, Graverol cite élogieusement l'*Examen...* de Pajon en 1682¹² mais écrit également un *De Religionum Conciliatoribus* qui révèle son aversion pour les dissensions internes¹³ ; bien qu'il soit le frère de Marin Desmahis, son

¹ Voir Robin GWYNN, « The Issue of Conformity : Conformity, non-conformity and Huguenot settlement in England in the later 17th century », in Anne DUNAN-PAGE (dir.), *The Religious Culture...*, *op. cit.*, p. 37 et *id.*, « Strains of worship : The Huguenots and Nonconformity », in David TRIM (dir.), *The Huguenots. History and Memory in Transnational Context. Essays in Honour and Memory of Walter C. Utt*, Leiden, Brill, 2011, p. 146-147. Bernard Cottret cite une lettre de Jean Dubourdiou (le second pasteur de Montpellier après son père, tous deux exilés outre-Manche nous l'avons vu pour illustrer la peur du jésuite, composante des peurs du dernier quart du XVII^e siècle. Cette missive atteste également et surtout les tensions existantes au sein des réfugiés eux-mêmes, résultant de leur séparation en deux camps (voir Bernard COTTRET, *Terre d'exil. L'Angleterre...*, *op. cit.*, p. 234). Cottret cite d'ailleurs deux textes de 1694 relatifs au « Comité français » de soutien aux réfugiés qui confirment ces tensions (*ibid.*, p. 251 et 308-309).

² Robin GWYNN, « The Issue of... », art. cit., p. 28.

³ Voir Robin GWYNN, « Strains of worship... », art. cit., p. 145-146.

⁴ *Ibid.*, p. 146-147 et Robin GWYNN, « The Issue of... », art. cit., p. 37. Gwynn ignore les liens qui existent entre Sancroft et Allix depuis 1684 et l'affaire Le Cène (voir *supra*, p. 207 et *sq.*).

⁵ Voir Robin GWYNN, « Strains of worship... », art. cit., p. 147.

⁶ Asselin n'est pas connu d'Agnew. Pour sa vie outre-Manche, on se reportera à la seconde partie de l'histoire de l'Église de Dieppe, vraisemblablement due à Asselin lui-même (Jacob ASSELIN [?], *La seconde partie de l'Histoire de l'Église réformée de Dieppe, 1660-1685*, éd. par Raphael GARRETA, Rouen, L. Gy, 1902, vol. 2. Sur la paternité de ce texte, voir Charles BOST, « La seconde partie de l'histoire de l'Église réformée de Dieppe », *B.S.H.P.F.*, 72 (1923), p.126).

⁷ Sur Graverol outre-Manche, voir David AGNEW, *Protestant Exiles from...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 114-116.

⁸ Sur Grotête de La Mothe outre-Manche, voir, *ibid.*, p. 112-114.

⁹ Lombard n'est connu ni d'Agnew, ni de Schickler. En dehors des articles de Robin Gwynn, nous n'avons pas trouvé d'informations sur sa vie outre-Manche.

¹⁰ Voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 247-252.

¹¹ Richard STAUFFER, *L'affaire d'Huisseau...*, *op. cit.*, p. 83.

¹² Voir Jean GRAVEROL, *L'Église protestante injustifiée par l'Église Romaine sur quelques points de controverse*, Genève, Jean Louis Du Four, 1682, p. 72-73

¹³ Voir David AGNEW, *Protestant Exiles from...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 115.

collègue à Orléans, nous ignorons tout des rapports entre Pajon et Grostête de la Mothe, de même pour Asselin. Bref, impossible d'identifier un pajoniste parmi les pasteurs qui accompagnent Allix dans la constitution de l'Église conformiste en 1686. En inversant notre questionnement, il est cependant possible d'affirmer que le pajonisme d'Allix n'a apparemment pas entraîné de rejet de la part de ses coreligionnaires, du moins jusqu'à la Glorieuse Révolution : John Marshall signale en effet l'existence d'une pétition de pasteurs huguenots orthodoxes adressée à William et Mary qui identifie Allix comme un partisan majeur de la tolérance ne devant pas, de ce fait, être promu dans la hiérarchie ecclésiastique anglicane¹.

À partir de 1662, la nécessité de la réordination pour les prêtres catholiques convertis ou pasteurs protestants installés outre-Manche et souhaitant poursuivre leur activité pastorale est légalement établie par l'Acte d'Uniformité². Dans la pratique, la réordination des premiers n'est pas systématique³, au contraire de celle des seconds : Fernand de Schickler observe ainsi qu'il s'agit pour les réformés de reconnaître la succession apostolique et son caractère sacerdotal, élément fondateur de l'ecclésiologie anglicane⁴. Myriam Yardeni souligne le paradoxe de cette situation, puisque « les réfugiés risquent tout pour leur religion [...]. Et pourtant, les compromis sur le plan religieux sont presque immédiats. Pourquoi une bonne partie des pasteurs réfugiés en Angleterre accepte de prêter le serment anglican, indispensable pour l'obtention d'un ministère en dehors des communautés réfugiées. Serment qui implique, avec la reconnaissance de l'anglicanisme, l'acceptation de la suprématie épiscopale »⁵. La question de la réordination est en effet complexe et mériterait une étude approfondie. Deux analyses de ce geste s'opposent. La première a été formulée à l'époque par Benjamin de Daillon, pasteur exilé en Angleterre mais non réordonné : la réordination n'est qu'une conformité occasionnelle aux lois anglaises⁶. Cette hypothèse, d'autant plus plausible si l'on pense au fait que la première génération de réfugiés post-révocation considère possible un retour futur en France⁷, a été notamment reprise par Bernard Cottret⁸ et Élisabeth Labrousse, cette dernière évoquant d'ailleurs les cas Allix et Papin : « Les pasteurs français réfugiés en Angleterre réagissent de manières très diverses à [cette nécessité de la réordination qu'ils n'avaient, le plus souvent, pas prévue]. [...] Estimant que l'ordination qu'on leur invitait à

¹ Voir John MARSHALL, « Huguenot thought after... », art. cit., p. 389. Sur l'évolution du groupe des calvinistes anglicanisés après la Glorieuse Révolution et leur rapport avec les huguenots hétérodoxes, outre les articles de Robin Gwynn, on pourra se reporter à l'étude de John Marshall *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, *op. cit.*. Cependant, nous ne suivons pas le traitement fort flou qu'il propose des hétérodoxes (des figures aussi diverses que Papin, Le Cène, Souverain, ou encore Aubert de Versé). Ce regroupement résulte de son approche des ces différentes figures : d'une part la lecture de leurs opposants qui les qualifient tous indistinctement de « socinien » (sur l'usage polémique de ce terme, voir *infra*, p. 503-505) et de l'autre, la thèse de l'attraction lockienne des hétérodoxes huguenots.

² Fernand DE SCHICKLER, *Les Églises du Refuge en Angleterre*, Paris, Fischbacher, Paris, 1892, vol. 2, p. 248-249.

³ *Ibid.*, p. 326.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁵ Myriam YARDENI, « Pour une histoire de la mentalité et de la religion « réfugiées » : quelques problèmes de méthode », in Myriam YARDENI, *Le Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 17.

⁶ Il « excuse pleinement ceux de ses collègues qui s'y sont prêtés car il s'agit, selon lui, d'une simple obéissance aux lois anglaises. » (Élisabeth LABROUSSE, « Le débat sur... », art. cit., p. 124).

⁷ Eckart BIRNSTIEL, « Le retour des huguenots du Refuge en France de la Révocation à la Révolution », *B.S.H.P.F.*, 135 (1989/4), p. 769-770 ; Élisabeth LABROUSSE, « Le Refuge huguenot », in *Emigrer, immigrer*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 151-152 ; Hubert BOST, « Avant-propos », *op. cit.*, p. 8.

⁸ « Beaucoup d'entre-eux [les pasteurs exilés] se conforment à l'anglicanisme [et] la « conformité occasionnelle » entre pour une part dans cette attitude » (Bernard COTTRET, *Terre d'exil. L'Angleterre...*, *op. cit.*, p. 229).

solliciter ne signifiait rien de plus qu'une soumission très normale à la législation britannique, [certains pasteurs exilés] s'y prêtèrent sans rechigner et, dans certains cas (un Isaac Papin, un Pierre Allix), probablement avec soulagement puisqu'elle ne s'accompagnait d'aucune enquête doctrinale indiscreète capable de révéler leurs penchants pjonistes »¹. Nous verrons bientôt qu'en réalité, ces deux cas sont différents. Dès la fin du XIX^e siècle, David Agnew formule quant à lui une seconde hypothèse sur ce compromis de la réordination, que l'on qualifera de conformité presbytérienne : « l'opinion presbytérienne sur l'ordination est qu'il s'agit de l'installation solennelle d'un ministre à la date à partir de laquelle il prend en charge une communauté et son Église. En Écosse et en Irlande, il y a imposition des mains du prêtre sur la tête du ministre seulement lors de l'installation dans la première Église : lors du renouvellement ou du transfert pour une autre fonction ministérielle, les questions de l'ordination sont de nouveau posées sans nouvelle imposition des mains : la cérémonie est ainsi qualifié « d'induction » (en Écosse) ou « d'installation » (en Irlande) »². Agnew avance l'hypothèse que les pasteurs huguenots aient pu envisager leur réordination dans cette optique. Pour y voir plus clair, il faut confronter ces différentes analyses aux témoignages sur cette pratique de la réordination : certains concernent précisément les huguenots qui nous intéressent présentement.

Devant l'afflux de pasteurs parmi les exilés huguenots avant et au moment de la révocation³, la question est âprement débattue entre Henry Compton, évêque de Londres⁴, et Jean Claude. Ce dernier s'oppose fortement à la réordination⁵ : il s'offusque de la différence de traitement entre catholiques et calvinistes⁶, critique la façade que constitue selon lui l'argument politique justifiant cette procédure⁷ et dénonce une remise en cause du statut de pasteur⁸ et, partant, de l'essence même de la Réforme⁹. Au sein même de la communauté huguenote exilée outre-Manche, la position devant la réordination divise, comme en témoigne précisément le cas de Pierre Allix :

Monsieur Webster m'a dit qu'il lui a été rapporté, si ma mémoire est bonne, par un des ministres français d'Edinburg, que lorsqu'ils ont dû quitter la France en 1685, Monsieur Allix a été le premier qui s'est soumis à une ré-ordination en Angleterre : qu'il était si choqué quand il vit Monsieur Allix ré-ordonné et la déclaration qu'il a faite affirmant qu'il

¹ Élisabeth LABROUSSE, « Le Refuge huguenot », art. cit., p. 165.

² David AGNEW, *Protestant Exiles from...*, op. cit., vol. 2, p. 209.

³ Élisabeth Labrousse estime entre six et sept cents le nombre de pasteurs réfugiés dans l'ensemble du Refuge (voir Élisabeth LABROUSSE, « Le débat sur... », art. cit., p. 132).

⁴ Sur Henry Compton et les exilés huguenots, voir Sugiko NISHIKAWA, « Henry Compton, Bishop of London (1676–1714) and foreign Protestants », Randolph VIGNE et Charles LITTLETON (dir.), *From Strangers to Citizens. The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial AmÉrica, 1550–1750*, Brighton, Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 2001, p. 359-367.

⁵ Fernand DE SCHIKLER, *Les Églises du...*, op. cit., p. 323-329.

⁶ « On se plaint que pendant que vous ne ré-ordinez point les Prestres Romains qui passent vers vous, vous ré-ordinez les ministres receus deça la mer dans les Églises de France, de Hollande, etc. » (Jean Claude, cité *in ibid.*, p. 325-326).

⁷ « On a beau les pallier sous prétexte d'ordre politique, à quelle cause qu'on les puisse mettre cela à mon avis ne vaut rien » (Jean Claude, cité *in ibid.*, p. 327).

⁸ « [C'est les confondre] comme s'ils étoient de simples laics » (Jean Claude, cité *in ibid.*, p. 324).

⁹ « MM. les Episcopaux me pardonneront si je dis qu'ils font un tord irréparable à la Réforme » (Jean Claude, cité *in ibid.*, p. 327).

n'avait pas été Ministre, et la réflexion faite sur l'ensemble des ministres de France et des Églises réformées, qu'il ne put le supporter et vint en Écosse.¹

Si l'on ignore l'identité du pasteur indigné par la démarche d'Allix, ce témoignage concorde avec les craintes de Claude, puisque son ancien collègue a dû « affirm[er] qu'il n'avait pas été ministre » : cette indication sur le sens performatif de la cérémonie de réordination met à mal l'hypothèse d'Agnew. Parmi les quatre pasteurs exilés identifiés dans le réseau d'Allix, tous reçoivent une réordination : Asselin (26 novembre 1685²) ; Lombard (7 mai 1686³), Grostête de la Mothe (9 janvier 1687⁴) et Graverol (16 juillet 1687⁵). Asselin a raconté cet épisode et commence son récit en évoquant ses objections formulées auprès de l'évêque qui lui propose la réordination, qui n'est autre que Compton. La défense du pasteur dieppois concorde point par point avec celle de Claude⁶ et, comme le dénonçait déjà ce dernier, la réplique de l'évêque de Londres est habillée par l'argument politique mais défend effectivement la nécessité de la reconnaissance de la succession apostolique⁷. Le récit d'Asselin se termine par ces lignes :

Et, en effet. Mr de Londres conférant les Ordres à Mr Asselin eut soin de passer ou de corriger les paroles du formulaire quy ne luy convenoient pas. Le dernier acquiesca sans peine à toutes les solutions du premier quy souhaitta de procéder à la cérémonie de la reordination dès le jour même, contre la coutume de Mrs les prelatz anglois, quy se font demander plusieurs fois les ordres et qui ne les confèrent qu'à diverses reprises memes

¹ Robert WODROW, *Analecta Or, Materials for a History of Remarkable Providences*, Edinburg, Maitland Club, 1842, vol. 2, p. 315. Allix est réordonné diacre puis prêtre le 8 mars 1686 (voir <http://db.theclergydatabase.org.uk/index.html>, à laquelle nous renvoyons désormais par l'acronyme CCEd., i.d. d'Allix : 8325).

² Fernand DE SCHIKLER, *Les Églises du...*, *op. cit.*, p. 334.

³ Réordonné diacre puis prêtre le même jour (CCEd, i.d. : 164656).

⁴ Réordonné diacre le 1^{er} janvier, puis prêtre le 9 (CCEd, i.d. : 14863).

⁵ Réordonné diacre puis prêtre le même jour (CCEd, i.d. : 16485).

⁶ « [Compton,] luy proposa la reordination, condition, sans laquelle on ne peut exercer le ministère dans l'Église anglicane. Mr. Asselin quy s'attendoit à cette proposition fit à Mr. de Londres toutes celles qu'il avoit préparée sur ce sujet [...]. Il luy demanda donc, avec tout le respect dû à son rang sy l'église anglicane ne le reconoissoit pas pour légitime ministre de l'Évangile avant la collation de ses Ordres ; pourquoy elle obligeoit les pasteurs de France, orthodoxes & duement appelez à les recevoir tandis qu'elle n'exigeoit point cela de tous prestres venant à elle du sein impur de l'Église romaine ? Et comment on pouvoit ajuster à un pasteur que l'on reordine, la liturgie propre, seulement à un sujet, qu'on fait passer du rang des laïques à celui des ecclesiastiques ? Il ajouta que s'il luy falloit avilir le moins du monde son ministère de France, il ne pourroit jamais s'y resoudre et qu'en le faisant il se croiroit digne du mépris de milord, plutôt que de la consolation de rentrer en charge, qu'il luy vouloit procurer. » ([Jacob ASSELIN ?], *La seconde partie...*, *op. cit.*, p. 193-194). Cette dernière objection fait directement écho au récit de la propre réordination d'Allix au cours de laquelle il a « déclaré qu'il n'avait pas été Ministre ».

⁷ « L'équitable et débonnaire prélat répondit à tout cela des choses capables de satisfaire les plus scrupuleux. Premièrement [...] que la nécessité de conférer les Ordres aux pasteurs étrangers étoit purement de police, imposée non par le Clergé mais par les Parlemens pour discerner les gens dociles d'avec les non conformistes. Secondement, que la distinction faite entre les prestres et les pasteurs de dehors ne venoit que de ce que les prestres apportent de la religion romaine outre une vocation suffisante comme tous les protestans en conviennent, puis qu'ils ne rebaptisent point ceux qui ont reçu le baptême des prestres, un esprit de soumission aux evesques qui est ce que le Clergé anglican demande seulement de ceux qu'il agrée ; en sorte que s'il leur venoit de quelque part des pasteurs hiérarchiques, c'est à dire qui eussent exercé un ministère subordonné, ils les recevraient sans aucune nouvelle cérémonie, quy, après tout, n'est pour les pasteurs qu'un pouvoir, non d'annoncer l'Évangile qu'ils ont déjà, mais de l'annoncer en Angleterre, semblable à celui que les Sinodes de France donnoient tout de nouveau aux ministres transferez d'une Église à l'autre ; que sy la liturgie ne s'accorde pas bien dans cette occasion, c'est qu'elle n'a été faite en premier lieu que pour des Anglois qui veulent passer du rang des laïques, à celui des ecclesiastiques & qu'on ne prevoyoit pas alors les mesures que le schisme du royaume obligeroit de prendre dans la suite. » [Jacob ASSELIN ?], *La seconde partie...*, *op. cit.*, p. 194.

aux ministres étrangers, mais Mr de Londres voyoit peut être celuy cy assez délicat pour ne pas differer d'avantage.¹

S'il ne révèle malheureusement pas la nature de l'accommodement consenti par Compton, Asselin témoigne ainsi de la capacité du prélat à s'adapter aux requêtes des pasteurs réformés. Quoi qu'il en soit, ces différents éléments sur ces réordinations – qui furent parmi les premières consécutives à la révocation – permettent d'éclairer les hypothèses des conformités occasionnelle ou presbytérienne. Le reniement du statut de pasteur fut difficile à accepter pour ces huguenots : si la volonté d'adaptation au contexte anglais signalée par Daillon fut réelle – au moins pour certains d'entre eux, l'idée d'Agnew, bien que séduisante, ne nous semble pas pouvoir tenir à cause de cette nécessité du reniement, qui fait donc bien de la réordination un compromis majeur. L'hypothèse d'un antiépiscopalisme nicodémite pratiqué par les pasteurs en exil est difficile à établir et dépasse notre propos. Pour revenir aux protagonistes de ces témoignages, excepté Asselin, les trois autres pasteurs amis d'Allix ont la particularité d'avoir tous été réordonnés par Francis Turner², l'évêque d'Ely avec lequel l'ancien pasteur de Charenton est en contact depuis au moins 1684.

Né en 1636, Francis Turner est ordonné prêtre en 1664 puis reçu chapelain anglican du duc James d'York à partir à la fin de décennie 1660³ : en 1683, il devient successivement *dean* de Windsor en juillet puis évêque de Rochester en novembre avant d'être transféré au diocèse d'Ely en juillet 1684⁴. Au cours de cette période, il apparaît comme une figure de l'épiscopalisme, « parti »⁵ dont le chef de file est William Sancroft, l'archevêque de Canterbury qui entend pousser les non-conformistes à la reddition⁶ et auquel, en outre, Turner, qui est son protégé⁷, ambitionne de succéder⁸. La nécessité de la réordination des pasteurs réformés s'explique également en partie par ce contexte propre à l'Angleterre : les évêques ne luttent pas contre les presbytériens pour voir dans le même temps s'installer leurs cousins français, qui sont eux protégés par le pouvoir royal. L'année suivant son accession à l'épiscopat d'Ely, Turner prononce le sermon du couronnement de son ami James d'York lorsque celui-ci devient Jacques II d'Angleterre. Malgré l'amitié entre les deux hommes, Turner n'apparaît pas comme pro-catholique : en novembre 1685, il prêche devant le roi un sermon contre les erreurs de l'Église romaine. En avril 1687, James II proclame la déclaration d'indulgence qui octroie la liberté de conscience aux catholiques et dissidents anglais. Lorsqu'en avril 1688, cette déclaration est réaffirmée, Turner et six autres prélats – dont Sancroft et Thomas Ken

¹ Jacob ASSELIN [?], *La seconde partie de l'Histoire de l'Église réformée de Dieppe, 1660-1685*, éd. par Raphael GARRETA, Rouen, L. Gy, 1902, p. 193-195.

² CCEd, i.d. : 164656 ; CCEd, i.d. : 14863 ; CCEd, i.d. : 16485.

³ John MILLER, *James II*, London, Yale University Press, 2000, p. 111. Pour plus de détails sur le début de la carrière de Turner, on pourra se reporter à Thomas BAKER, *History of the College of St. John the Evangelist, Cambridge*, éd. par John E.B. MAYOR, Cambridge University Press, 1869, vol. 2, p. 985-987. Hasard de l'histoire : Andrew Marvell, Poncle de Popple, écrit un texte contre Turner en 1676 (*ibid.*, p. 986).

⁴ Anthony A. WOOD et Philip BLISS, *Athenae Oxonienses : An Exact History of All the Writers and Bishops who Have Had Their Education in the University of Oxford : to which are Added the Fasti Or Annals of the Said University*, London, Rivington, 1820, vol. p. 4, col. 545.

⁵ Turner emploie lui-même ce terme dans une lettre à Sancroft (citée in Patrick COLLINSON, « William Sancroft, 1617-1693 : a retiring disposition in a revolutionary age », in *From Cranmer to Sancroft : Essays on English Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, Bloomsbury Publishing, 2007, p. 187).

⁶ Voir *ibid.*, p. 173-201, précisément sur ses liens avec Turner avant 1684, p. 187-188.

⁷ Robert BEDDARD, « The Loyalist Opposition in the Interregnum : a Letter of Dr Francis Turner, Bishop of Ely, on the Revolution of 1688 », *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 40 (1967), p. 102.

⁸ *Ibid.*, p. 192

(un ancien condisciple de Turner¹) – déclarent son illégalité : ils sont alors arrêtés et emprisonnés et sont désignés par la suite comme les *nonjurors*². En 1689, lors de la Glorieuse Révolution, Turner ne soutient pas la prise de pouvoir de Guillaume d'Orange contrairement à certains autres des six *nonjurors*³.

b. L'ordination anglicane : texte et contexte

Francis Turner est également l'évêque qui ordonne Papin diacre puis prêtre de l'Église anglicane au tournant des mois de mars et avril 1687. Le témoignage le plus intéressant sur l'épisode de son ordination figure dans sa lettre à Jurieu écrite après sa conversion. Papin y affirme :

Trois ministres françois membres de l'Église anglicane, me présentèrent à M. l'Évêque d'Ely, pour recevoir les ordres. Cependant ils étoient parfaitement informés de mes sentimens : je ne leur avois pas même fait de secret de ces écrits, lors qu'il s'étoit trouvé occasion de les leur montrer. L'un avoit vu tout ce que j'ai écrit et contre vous et sur la tolérance ; l'autre avoit vu une partie de ce qui vous regarde. Ils me présentèrent pourtant à M. d'Ely, et ce fut sur leur recommandation que cet évêque m'ordonna.⁴

Parmi les trois pasteurs, nul doute que figurent Pierre Allix et Claude Grostête de la Mothe : Papin indique en effet qu'ils sont membres de l'Église anglicane, signe qu'ils ont été réordonnés. Le troisième ministre pourrait être l'un des trois autres pasteurs proches d'Allix, mais aucun élément d'identification ne permet de préférer l'un au détriment des autres. Cappel ne peut être l'un d'eux, puisqu'il ne fut pas ordonné prêtre outre-Manche, où il continua sa carrière d'enseignant⁵.

¹ L'archevêque de Canterbury William Sancroft, les évêques Thomas Ken de Bath and Wells (sur son amitié avec Turner, voir Samuel EGERTON BRYDGES, *Restituta or, Titles, extracts, and characters of old books in English literature*, London, Longman and Co, 1814, vol. 1, p. 194), John Lake de Chichester, William Lloyd de St Asaph, Jonathan Trelawny de Bristol, Thomas White de Peterborough. Sur les *non-jurors*, voir les ouvrages de John Henry Overton, *The nonjurors. Their lives, principles, and writings* (New York, Thomas Whittaker, 1903) et de Robert D. Cornwall, *Visible and Apostolic. The Constitution of the Church in High Church Anglican and Non-juror Thought* (Cranbury, University of Delaware Press, 1993), ce dernier ne s'intéressant quasi exclusivement aux questions dogmatiques et ne revient que très peu sur le déroulement des faits.

² Sur l'épisode précis de 1688, voir Robert BEDDARD, « The Loyalist Opposition... », art. cit.

³ Il n'existe apparemment pas de monographie récente, ni même d'article, consacré à Turner. Parmi l'ensemble des références précédemment citées, aucune n'évoque ses liens avec les huguenots en exil.

⁴ *T.P.*, p. 395-396.

⁵ Voir Mark BURDEN, *A Biographical Dictionary...*, *op. cit.*, p. 97-99

Ego Isaacus Papin Admittendus ad Sacrum Presby-
 teratus Ordinem Tribus huius Articulis p[ro]fixis lubens et
 Ex Animo subscribo
 Aprilis 3. 1687 Isaac Papin

Reconnaissance autographe par Papin de son ordination¹

Les deux lettres d'ordination de Papin sont uniquement connues par une copie figurant dans les *Nouvelles Ecclésiastiques*, journal janséniste manuscrit et clandestin, en date de février 1690². La lettre du diaconat est ainsi rédigée :

Par les dispositions de ces présentes, Nous Francis, par la grâce de Dieu évêque d'Ely en ce jour du 24 mars de l'an de grâce 1687, par nos ordres sacrés et tout puissants sous la protection de Dieu dans la chapelle de notre maître à Holburn dans le comté du Middlesex, avons publiquement célébré l'entrée avec nous et dans le Christ d'Isaac Papin, Blésois, de l'Académie de Saumur de ce côté-là légitimement recommandé, et suffisamment érudit dans la science des Écritures Sacrées selon notre propre examen et approbation (chacun dans cette partie en souscrivant par écrit et par serment de bon droit). Nous l'avons fait diacre des ordres sacrés dans la manière et le rite de l'Église anglicane, nous l'avons ordonné dans cette partie, élevé et pourvu, admis et promu au diaconat selon les rites et la discipline. En témoignage de cet évènement, nous faisons apposer sur les présentes notre sceau épiscopal, ce jour, année et lieux sus-mentionnés.³

La seconde lettre, celle de la prêtrise, diffère très peu de la précédente :

Par les dispositions de ces présentes, Nous Francis, par la grâce de Dieu évêque d'Ely en ce jour du dimanche troisième jour du mois d'avril de l'an de grâce 1687⁴, par nos ordres

¹ Cambridge University Library, EDR, A/5/3, Subscription Book, f. 48r.

² Sur l'importance de ces documents pour la période catholique de Papin, voir *infra*, p. 596 et *sq.*

³ « Tenore praesentium Nos franciscus permissione divinâ Eliensis Episcopus notum facimus universis quod die vicesimo quarto mensis Martii anno D[omi]ni MDCLXXXVI[I]. nos sacros ordines Dei omnipotentis praesidio in capella man[e]rii n[ost]ri infra holburn in comta Middelsexiae publicè celebrante dilectum nobis in Christo Isaacum Papin Blezensem ex academia Salmuriensi in hac parte legitime commendatum ac in sacrarum litterarum scientia sufficienter eruditum et a nobis ipsis examinatum et approbatum (suscriptis privus in hac parte de jure subscriendis et jurandis) ad sacrum diaconatus ordinem juxta morem et ritum Ecclesiae Anglicanae in ea parte editum et provisum admissimus et promovimus ipsumque in diaconum rite et canonice ordinavimus in cujus rei testimonium sigillum nostrum episcopale praesentibus apponi fecimus die, anno, et loco praedictis signatum sub publica fran. Eliens[is, em ?] et sigillatum sigille Episcopali. » (copie de la lettre d'ordination au diaconat d'Isaac Papin par Francis Turner, in *Nouvelles Ecclésiastiques*, Février 1690, BnF, F. Fr., 23500, f. 60r.-v.).

⁴ Datée du 3 avril, l'ordination du Blésois précède donc d'un jour seulement la déclaration d'indulgence de James II.

sacrés et tout puissants sous la protection de Dieu dans la chapelle de notre maître à Holburn dans le comté du Middlesex, avons publiquement célébré l'entrée avec nous et dans le Christ d'Isaac Papin, Blésois, de l'Académie de Saumur, qui a jugé sa vie digne d'éloges, et ses dons de mœurs et d'honnêteté, et suffisamment érudit dans la science des Écritures Sacrées selon notre propre examen et approbation par lui souscrit auparavant soussigné et juré, paraphé et certifié. Nous l'avons fait diacre des ordres sacrés dans la manière et le rite de l'Église anglicane, nous l'avons ordonné dans cette partie, élevé et pourvu, admis et promu à la prêtrise selon les rites et la discipline. En témoignage de cet événement, nous faisons apposer sur les présentes notre sceau épiscopal, ce jour, année et lieux sus-mentionnés.¹

Malheureusement, l'aspect officiel et solennel de ce genre de documents leur confère un intérêt limité². Nous ignorons tout de la préparation de cette ordination : quelle fut la nature des entretiens conduit par Turner ? Comme Compton lors de la réordination d'Asselin, a-t-il modifié les textes que Papin a dû signer lors de ses deux ordinations ? Autant de questions qui restent sans réponse et limitent l'analyse de ce geste de Papin qui interroge, tant au plan individuel qu'institutionnel.

Pour évaluer au mieux les différents aspects de cette ordination, nous avons procédé à une étude statistique partielle des ordinations d'huguenots en exil outre-Manche, en limitant notre enquête à huit prélats, Turner inclus, sur la période de son épiscopat (1684-1690). Outre Henry Compton, évêque de Londres connu pour sa bienveillance envers les réformés français, nous avons retenu les six partenaires de l'évêque d'Ely *nonjurors* : l'archevêque de Canterbury William Sancroft, les évêques Thomas Ken de Bath and Wells, John Lake de Chichester, William Lloyd de St Asaph, Jonathan Trelawny de Bristol, Thomas White de Peterborough. Nous avons puisé les données dans la *Clergy of the Church of England database*³.

Avant d'en venir aux détails individuels issus des résultats du dépouillement⁴, intéressons-nous à la facette institutionnelle de cette enquête. À partir de notre sondage statistique, un constat s'impose : l'ordination de proposants est rarissime. Sur 567 cas dépouillés, outre Papin, un seul prêtre de l'Église anglicane a pu être identifié comme étant proposant au moment de son ordination : il s'agit d'Antoine Couget, de l'Académie de Puylaurens⁵. Si nous ne sommes pas parvenus à retracer son parcours académique – il n'est

¹ « Tenore praesentium id nos Franciscus permissione divinâ Eliensis E[pisco]pus notum facimus universis quod D[omi]nico tertio die mensis aprilis anno Domini MDCLXXXVII. id nos sacros ordines Dei omnipotentis praesidio in capella manerii nostri infra holburn in comta Middelsexen[iae] publice celebrantes dilectum nobis in Christo Isaacum Papin Blaensem ex academia Salmuriensi de vita sua laudabili, morumque ac virtutum suarum donis in hac parte legitime commendatum ac in sacrar[um ?] litterarum scientia sufficienter eruditum et nobis ipsis examinatum et approbatum, subscriptis prius ac juratis per eum in hac parte de jure subscribendis et jurandis ad sacrum presbyteros ordinem juxta morem et ritum Ecclesiae Anglicanae in ea parte editum et provisum admissimus et promovimus ipsumque in presbyterum ritè et canonicè ordinavimus in cujus rei testimonium sigillum nostrum Episcopale praesentibus apponi fecimus. Datum Die, anno, et loco praedictis. Signatum sub plicâ fran. Elien[sis, sem ?] et sigillatum sigillo Episcopali » copie de la lettre d'ordination à la prêtrise d'Isaac Papin par Francis Turner, Évêque d'Ely, in *Novelles Ecclésiastiques*, février 1690, BnF, F. Fr., 23500, f. 60v.-61r.

² Les deux copies confirment toutefois les données de la CCEd, où Papin est référencé (i.d. : 18236, notice du diaconat : 14388 ; notice de la prêtrise : 14392).

³ Pour le détail des dépouillements, voir en annexe « Huguenots ordonnés outre-Manche. Enquête statistique ».

⁴ Parmi les notices retenues, un seul non-Français ordonné diacre puis prêtre de l'Église anglicane a été identifié en la personne du Bâlois Gabriel Convers (CCEd, id. : 160838, à la date du 12 novembre 1685). Ce cas tout à fait particulier mériterait une étude plus précise : le *Livre du recteur de l'Académie de Genève* ignore son ordination anglicane et le signale admis au ministère à Lausanne en 1688 (voir *L.R.A.G.*, II, 4451).

⁵ Ordonné le 15 août 1686 diacre puis prêtre de l'Église anglicane (CCEd, id. : 92600 et voir Philippe CORBIÈRE, *Histoire de l'Église...*, *op. cit.*, p. 531). Le dépouillement a de plus permis d'identifier un individu qui n'était pas

toutefois pas passé par Genève¹, il est fort probable que Couget n'a pas quitté l'institution tarnaise durant son cursus : un séjour outre-Manche paraît en tous les cas grandement improbable. Ainsi, les deux proposants identifiés ont été ordonnés prêtres de l'Église anglicane sans avoir effectué une partie de leurs études dans un contexte anglican. Une telle expérience aurait pu être considérée comme déterminante : elle ne l'a apparemment pas été, même s'il est impossible de généraliser à partir de deux seuls cas issus d'un sondage partiel. Du reste, ce résultat si limité s'explique pour deux raisons. Les proposants qui ont choisi l'exil n'ont pas été légions : quoique difficile à évaluer étant donné l'absence d'équivalent au *Livre du recteur* dans les Académies du royaume de France, ils n'ont pas représenté plus d'une centaine d'individus, puisque seuls les étudiants en dernière année de théologie sont désignés par ce terme. Or si au moins deux d'entre eux ont choisi l'Angleterre, les autres se sont tournés vers d'autres destinations, notamment les Provinces-Unies comme nous le verrons dans un instant. La dispersion d'un minuscule groupe à l'échelle du Refuge peut expliquer l'insigne rareté des cas retrouvés outre-Manche. Mais pour ceux qui ont choisi l'Angleterre, l'alternative était possible : intégration dans l'Église anglicane, donc ordination ; refus de l'ordination anglicane, donc intégration des Églises non-conformistes.

Au plan individuel, les conclusions de cette étude statistique sont plus franches : elles concernent strictement le rôle de l'évêque. Même s'ils sont partiels, les résultats du sondage sont éloquents : Francis Turner apparaît comme un évêque très actif dans l'ordination de pasteurs huguenots. Entre 1684 et 1690, 15,29% des prêtres qu'il ordonne sont des calvinistes français. Cette proportion est identique à celles de deux autres prélats anglicans : l'archevêque de Canterbury (15,30%) et l'évêque de Londres (15,65%). Or, il s'agit là des deux figures majeures de l'Église anglicane : sur les six années étudiées, Turner ordonne 85 prêtres et Compton 345. Ainsi, disposant d'une aura nettement moindre que ce dernier, l'évêque d'Ely a en proportion attiré autant de huguenots exilés². Bien sûr, devant cet état de fait, sa relation privilégiée avec Allix doit être rappelée : nul doute que l'ancien pasteur de Charenton est en partie responsable de cette spécialisation de Turner.

Pour conclure, il faut enfin évoquer un élément qui, bien qu'important, n'autorise aucune conclusion quant aux relations qui ont pu exister entre Turner et Papin. Parmi les six copies du *De natura* de Claude Pajon retrouvées par A. Gootjes, l'une figure dans les archives Turner³. Il s'agit d'une version qui, d'une part, porte plusieurs corrections autographes de Pajon (le texte principal est d'un copiste non identifié) et de l'autre, qui ne contient pas encore la négation du *concursus* : il s'agit donc d'un *De Natura* datant du premier pajonisme, celui d'avant le milieu de la décennie 1670. A. Gootjes observe que la présence d'une copie du principal texte du pasteur d'Orléans corrigée de sa propre main dans les Papiers Turner s'explique très vraisemblablement par le contact entre l'évêque d'Ely et Papin⁴. Si cette

pasteur au moment de son ordination : Mathieux Fanjoux, reçu professeur de philosophie à l'Académie de Saumur le 9 août 1684 (voir B.M. Saumur, I A 4, *Registre du Conseil académique de ceux de la R.P.R. de Saumur*, f. 13).

¹ L.R.A.G II, ne connaît aucun Couget.

² Parmi les cinq autres cas étudiés, les proportions sont les suivantes : Lake, 5,5% ; Lloyd, 8,1% ; aucun calviniste ordonné par Ken et Trelawney. Quant à White, la CCEd ne recense aucune notice relative à son activité.

³ De la Collection Rawlinson conservée à la Bodleian Library d'Oxford.

⁴ Albert GOOTJES, « Claude Pajon on... », art. cit., p. 307 et 313. Albert nous pardonnera de signaler une erreur de cet article fondée sur notre travail de master : note 38, il remarque que Jacques Lenfant pourrait figurer parmi les trois pasteurs qui présentent Papin à Turner, hypothèse que nous n'avons jamais formulée, puisque Lenfant est alors dans le Saint-Empire.

hypothèse est la première qui vient à l'esprit, il convient cependant d'envisager toutes les éventualités. Est-ce Papin lui-même qui remet ce texte à Turner ? Le cas échéant, il le fait lors d'une rencontre avant ses deux ordinations. Dans le cas contraire, Allix pourrait être celui qui communique ce texte pour expliquer à l'évêque le profil théologique de ce proposant huguenot. Mais la lettre d'Allix à Turner relative à l'affaire Le Cène oblige à s'interroger : Turner pourrait-il avoir reçu la copie du *De Natura* dès cet épisode en 1684 ?¹ En communiquant ce manuscrit, Allix aurait alors eu pour dessein de présenter les théories de ceux dont il espérait alors que Turner leur apporterait son soutien. Sans autre document permettant de contextualiser la présence de ce manuscrit en partie autographe de Pajon dans les archives de l'évêque anglican qui ordonna son neveu, il est donc difficile de se prononcer de manière définitive.

Quoi qu'il en soit, il semble ne faire aucun doute que l'ordination de Papin par Turner ait résulté de la proximité de ce dernier avec Allix². L'ancien pasteur de Charenton apparaît donc, après Jacques Cappel, comme le second référent de Papin outre-Manche, bien que l'unique preuve du contact entre les deux hommes réside en une mention du pasteur faite par le converti deux ans avant sa mort.

c. Une ordination opportuniste

Reste à évaluer la portée de ce geste pour Papin, qui apparaît comme problématique dans sa biographie après 1690 : ce *passage à l'anglicanisme* devient une pièce majeure de la défense assurée *pro domo* par le converti. Mais lorsqu'il se penche sur les années 1687-1688 du calviniste, le biographe perçoit cette ordination comme un *passage par l'anglicanisme*. En effet, Allix mène une stratégie d'anglicanisation à laquelle il associe un certain nombre de ses anciens collègues pasteurs : dans cette perspective, Papin apparaît comme l'un de ses agents. Ce dernier souligne que ceux qui l'ont présenté à l'évêque d'Ely ont apprécié ses textes sur la tolérance : il ne fait ainsi pas mystère de son orientation théologique, il est l'héritier de Pajon – dont nous avons vu la proximité avec Allix. Or, dans le *Traité de la liberté chrétienne*, écrit en 1684-1685 et publié l'année même de son ordination, Papin proclame haut et fort l'insoumission du chrétien à quelque autorité terrestre que ce soit³. Si son ordination anglicane semble contredire cette position, la suite de son parcours indique qu'il reste fidèle à cet état d'esprit inspiré en partie par les idées de son oncle. C'est précisément le sort posthume du pajonisme qui explique cette ordination anglicane. En effet, en avril 1686, se tient à Rotterdam le synode des Églises wallonnes au cours duquel le pajonisme est nommément condamné. Selon le comte d'Avaux, cette condamnation est due à Jean Claude⁴ : ce que nous savons de l'histoire institutionnelle du pajonisme avant la révocation (vague de condamnations de 1677-1678 et affaire Le Cène) tend à confirmer cette information, l'ancien pasteur de Charenton restant ainsi fidèle à sa ligne de conduite contre les Saumurois radicaux. C'est donc tout logiquement que les actes du synode proclament :

¹ Voir *supra*, p. 211-212.

² Et non, comme le sous-entend Sean O'Catasaigh, de la proximité supposée de l'évêque avec John Locke, dont la sœur figure parmi le réseau de sociabilité de Turner (voir Sean O'CATHASAIGH, « Bayle and Locke... », art. cit., p. 684).

³ Voir *infra*, p. 375 et *sq.*

⁴ Voir David VAN DER LINDEN, *Experiencing Exile. Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680-1700*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 87.

Et quant aux opinions pélagiennes que quelques particuliers ont travaillé à introduire sous le terme de grâce médiante, la compagnie déclare qu'elle n'aura pour de telles doctrines aucune tolérance, et enjoint aux consistoires, et particulièrement aux pasteurs, de veiller à ce que rien de contraire à la doctrine de l'Église réformée ne soit avancé là-dessus, non seulement en prédication, mais aussi en particulier.¹

La mention « sous le terme de grâce médiante » indique que l'assemblée vise explicitement le pajonisme. Comme lors de la vague de condamnations des années 1677-1678, une attention particulière est portée au sort des proposants. Hans Bots observe que « tout proposant doit assurer que ses opinions sont conformes à la confession de foi en général et aux arrêtés du synode de Dordrecht en particulier, en se soumettant à tous les ordres de la discipline ecclésiastique par une signature expresse »². En effet, il cite un texte écrit spécialement pour ce groupe spécifique – et restreint, nous l'avons dit – de réfugiés :

Je soussigné déclare par ce présent écrit : je souscris à l'article qui a été dressé au synode des esglises walonnes des Provinces-Unies, tenu à Rotterdam le 24 etc. d'Avril 1686, concernant les pasteurs refugiez de France contenant qu'ils sont obligés de souscrire aux articles du synode national de Dortregt à la confession de foy et à la discipline des esglises de ces provinces, et de ne dogmatizer ni en public ni en particulier sur la grâce universelle et la non-imputation du péché d'Adam. Je déclare aussi n'être point du sentiment de feu M. Pajon, enfin de ne rien enseigner qui soit contraire à ce que les esglises reformées de ces provinces enseignent.³

Cette fois, l'ennemi est désigné : « feu M. Pajon ». Précisément, sa disparition explique cette innovation comparée aux condamnations des années 1677-1678 où, à une exception conjoncturelle, le pasteur d'Orléans n'était jamais nommé.

Dans l'*Histoire de mes sentimens*, texte postérieur à sa conversion, évoquant son arrivée aux Provinces-Unies, Papin note : « je ne vouloy pas souscrire à l'acte de Rotterdam du mois d'avril de 1686 fait pour les Ministres françois »⁴. Si le manque de précision chronologique de son récit interdit toute certitude, il est évident que depuis son exil anglais, le neveu de Pajon a eu connaissance de cette nouvelle condamnation des théories de son oncle⁵ où celle-ci est

¹ Cité in John POPE, *Aspects of controversies...*, *op. cit.*, p. 108. Hans Bots se contredit lorsqu'il écrit que l'assemblée « s'efforce de maintenir l'unité de la foi, de rester en dehors des grandes polémiques théologiques et d'être fidèle à la doctrine des Pères. Cette ligne de conduite est notamment respectée lorsqu'un nombre croissant de pasteurs français demande au synode d'être déclarés appelables, surtout lorsque le bruit court que certains d'entre eux sortent de l'École de Saumur avec des idées peu orthodoxes sur la grâce » (Hans BOTS, « Le sort des huguenots à travers les résolutions et les actes synodaux », in Hubert BOST et Claude LAURIOL (dir.), *Refuge et Désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 25). En citant explicitement l'expression « grâce médiante », l'assemblée ne reste pas en dehors des grandes controverses dont, et sur ce point Hans Bots a raison, l'origine est saumuroise.

² Hans BOTS, « Le sort des... », art. cit., p. 25.

³ *Ibid.*, p. 25, n. 17.

⁴ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 3.

⁵ Remarquons que, dans l'anonyme « Avertissement » à la première édition posthume des textes du Papin catholique qui paraît en 1713, Pasquier Quesnel, qui en est l'auteur comme nous le verrons, note : « Car quoique dans le fond il n'y ait point d'autre voie sûre en matière de religion que la voie d'autorité, et qu'il y faille toujours nécessairement revenir, cependant cette voie est tout à fait injuste de la part des ministres protestants qui n'ont point d'autre règle de leur foi, et n'en proposent point d'autre à leur peuples abusés, que l'examen particulier des dogmes fait uniquement sur la parole de Dieu indépendamment de toute autorité ecclésiastique ; de sorte qu'il est visiblement injuste de la part des ministres assujettir tout le monde à leurs décisions et à celles de leurs prétendus synodes, sur tout après qu'il ont refusé eux-mêmes de se soumettre aux pasteurs et aux conciles de l'Église catholique. C'est ce que M. Papin comprit clairement, lorsqu'il refusa de s'incorporer au synode de Hollande, de souscrire à ces décisions, et d'embrasser les *Articles d'uniformité de doctrine*, arrêtés à Rotterdam au mois d'Avril 1686. L'injuste persécution où il se trouva exposé par ce refus, devint dans l'ordre de Dieu une des occasions de sa

connue¹. Ainsi, à partir du milieu de l'année 1686, Papin sait que l'imposition des mains pour devenir pasteur dans un synode wallon lui est désormais interdite : il n'avait pas signé l'acte anti-pajoniste saumurois, nulle raison qu'il change de position trois ans plus tard, qui plus est après le décès de son oncle dont il s'apprête à publier la défense des théories. Ainsi, la remarque apparemment anodine de Walter Yonge se comprend mieux : « Monsieur Papin [...] cherche plutôt à obtenir un poste de pasteur »². S'il cherche *plutôt* à obtenir ce poste, c'est qu'il a conscience des difficultés qui s'élèvent désormais devant lui en cas de départ vers le Refuge continental. Sans mentionner l'élément déterminant que constitue le synode de Rotterdam, Sami Savonius avance la même hypothèse concernant l'ordination comme prêtre de l'Église anglicane de deux autres huguenots qui furent effectivement les collaborateurs de John Locke³. Le fait est que Papin n'obtient pas de poste outre-Manche, toutefois Sami Savonius accorde trop de pouvoir à Pierre Jurieu quand il écrit que Papin quitte l'Angleterre à cause de la pénurie anglaise de postes de prêtres orchestrée depuis Rotterdam par l'ancien pasteur de Mer⁴. Au contraire, il faut souligner cet état de fait : Papin quitte l'Angleterre sans y avoir été prêtre : il a donc seulement subi l'autorité épiscopale lors de son ordination et non dans sa pratique pastorale. Qui plus est, si Jurieu avait un pouvoir de nuisance tel, il aurait empêché Papin de trouver un poste précisément aux Provinces-Unies, où il tente par tous les moyens de contenir la progression novatrice, comme en témoigne justement la condamnation du pajonisme au synode de Rotterdam. Par ailleurs, lorsque Papin quitte l'Angleterre, vraisemblablement courant mai, donc peu de temps après son ordination, *La foy réduite...* est en train de paraître⁵. Or, Jurieu ne devient son détracteur qu'après la sortie du livre : lorsque Papin est en Angleterre, ce n'est donc pas à cause de Jurieu qu'il n'occupe pas un poste de prêtre. Concluons en revenant sur l'évocation d'Allix et Papin faite par Élisabeth Labrousse précédemment citée⁶. Son hypothèse de voir dans leur pajonisme commun le choix de la réordination est séduisante mais omet une différence de taille entre les deux hommes : l'un est réordonné⁷ et l'autre ordonné. Si *in fine*, le pajonisme de Papin joue bien dans ce choix de

conversion » (Pasquier QUESNEL, « Avertissement », in *D.V.*, p. XVI). Le flou chronologique et factuel de Quesnel en ces lignes – qui sera éclairci dans une prochaine partie – sert évidemment son propos visant à expliquer la conversion de Papin.

¹ Comme l'atteste le *Parallèle des loix Penales de France contre les Protestans avec les loix Penales d'Angleterre contre ceux de la Religion Rom[aine]*, texte anonyme que son découvreur, Bernard Cottret, pense qu'il pourrait être d'Henri Justel et dater de l'année 1687 (voir Bernard COTTRET, « Révocation et prodromes de la tolérance : le parallèle des protestants français et des catholiques d'Angleterre », *B.S.H.P.F.*, 126 (1980/4), p. 559-566. Le texte n'est pas transcrit intégralement : l'évocation de Pajon figure p. 562 de l'article, celle de sa datation p. 566. Pour l'attribution à Justel, voir Bernard COTTRET, « Tolérance ou liberté... », art. cit., p. 343).

² « Monsieur Papin [...] aime rather at getting an establishment as a preacher, thought with what hopes I know not, so that our friend is forced to look farther, and has hopes to find one for his purpose before the spring » (28 janvier 1687, Walter Yonge à John Locke, in John LOCKE, *The correspondence of...*, *op. cit.*, l. 902, p. 122).

³ En l'occurrence Jean Cornand de Lacrose et David Mazel (voir Sami J. SAVONIUS, « The role of... », art. cit., p. 147).

⁴ Sami J. SAVONIUS, « The educational revolution... », art. cit., p. 178.

⁵ Voir *infra* p. 455.

⁶ Élisabeth LABROUSSE, « Le Refuge huguenot », art. cit., p. 165.

⁷ En outre, on rappellera que lorsqu'il contacte Francis Turner dans le cadre de l'affaire Le Cène en 1684, Allix écrit, certes pour montrer sa reconnaissance de l'autorité de son correspondant : « Je suis persuadé que si nous eussions eu pour juges de nos différences des docteurs aussi éclairés que le sont ceux de l'Église anglicane et des évêques aussi sages aussi prudents aussi pieux et aussi modérés que vous les choses n'en seroient jamais venues jusqu'à des définitions que l'Église romaine ne peut reprocher quand nous lui objecterons ses définitions téméraires et précipitées » (voir *supra*, p. 211-212). Il semble donc regretter une certaine forme de hiérarchie ecclésiastique, élément qui autorise à penser qu'il n'a peut-être eu aucun problème à envisager sa réordination anglicane.

l'ordination anglicane, s'il a craint un nouvel examen de son pajonisme, ce fut plutôt celui des autorités wallonnes du Refuge continental que celui de l'Église anglicane au sein de laquelle son orientation théologique semble avoir été bien connue.

Papin a probablement quitté l'Angleterre assez rapidement après son ordination : il figure dans les registres des *Royal Bounties* s'arrêtant à la date du 27 août 1687 : qualifié de ministre – nous sommes donc après le 3 avril 1687 – il reçoit une aide de 8 livres pour se rendre en Brandebourg¹. De l'année et demi passée par Papin outre-Manche, nous n'avons pu évoquer que deux épisodes finalement courts dans le temps, représentant chacun un mois environ : la tentative d'engagement auprès d'Edward Clarke et l'ordination par Francis Turner. Du quotidien de Papin nous ignorons tout. En dehors de ses retrouvailles avec Denis, nous ne pouvons nous prononcer sur les liens qu'il a maintenus avec les autres membres de sa famille, soit ceux restés dans le Royaume, soit ceux en exil dans le Saint-Empire romain germanique. Si sa place dans le réseau de Pierre Allix ne fait aucun doute, il est impossible de la présenter en détail. Quant à son réseau de correspondance, actif jusqu'à la fin de l'année 1685, nous n'en connaissons pas la destinée après la révocation, bien que l'intervention de Le Clerc lors de l'épisode du préceptorat manqué indique qu'il n'y a pas eu de rupture définitive entre les deux correspondants après la dernière lettre connue de la fin de l'année 1685. Quoi qu'il en soit, ces deux événements de la période anglaise sont fondamentaux pour comprendre la suite du parcours de Papin, qui tient absolument à réaliser sa vocation, devenir pasteur. Pour ce faire, le contexte du Refuge lui impose un compromis, celui de recevoir l'ordination anglicane. Cependant, la suite de sa trajectoire atteste qu'il s'agit bien là d'un détour par l'anglicanisme et non d'une première conversion.

¹ www.refuge-huguenot.fr, Base de données du refuge Huguenot, notice n° 83500. Après sa conversion, Papin confirme cette destination initialement prévue (voir *T.P.*, p. 446).

DEUXIÈME PARTIE

**UN THÉOLOGIEEN SAUMUROIS DANS LE
REFUGE CONTINENTAL**

CHAPITRE IV

ENTRE GRÂCE ET CONSCIENCE

La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes puis les *Essais de théologie sur la providence et la grâce* (composés de plusieurs textes comme le signale leur titre) sont les deux principaux ouvrages de Papin parus en 1687. Pour une large part, il s'agit d'œuvres de jeunesse. En effet, sa correspondance a permis de dater la composition de deux de ces traités de la période bordelaise. Nous reviendrons sur les circonstances précises de la parution de ces ouvrages à la fin de ce chapitre. Cependant, il est certain que leurs manuscrits parviennent à l'imprimeur alors que leur auteur se trouve encore en Angleterre. Si le destin de ces deux livres est lié, tant lors de leur publication que par leur réception croisée dans le Refuge, ils ne relèvent pas du même genre et leurs thèmes se distinguent clairement : le premier concerne la tolérance et le second constitue l'une des étapes majeures de la controverse pajoniste.

I. UN PENSEUR DE LA TOLÉRANCE : LE *TRAITÉ DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE*, DE L'IRÉNISME SALMURIEN RADICAL À L'ORTHOPRAXIE SPINOZISTE

S'interrogeant sur les racines du concept de tolérance au siècle des Lumières, Élisabeth Labrousse signale à juste titre l'influence fondamentale du protestantisme réformé de langue française de la fin du XVII^e siècle¹. Mario Turchetti prolonge cette observation en affirmant que « dans la réalité historique singulière de la France de Louis XIV, le débat sur la liberté de conscience allait s'animer au fur et à mesure que s'aggravaient les restrictions apportées à l'édit de Nantes »². John Marshall a recensé les ouvrages publiés sur la tolérance à cette période : *La tolérance des religions*, de Henri Basnage de Beauval et *Le protestant pacifique* de Noël Aubert de Versé (1684); les *Entretiens sur diverses matières de théologie*, de Jean Le Clerc et Charles Le Cène (1685) ; la traduction par Pierre Bayle du *De nuperis Angliae* d'Adriaan Van Paets (1685) sous le titre *Lettre sur les derniers troubles en Angleterre* (1686) ; le *Commentaire sur ces paroles de Jésus-Christ, « contrains les d'entrer »*, donné par Bayle en trois parties (1686 et 1687) ; *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes* d'Isaac Papin ; le *Traité de la liberté de conscience* de Noël Aubert de Versé, les *Conversations sur diverses matières de religion* de Charles Le Cène (1687) et le *Supplément du Commentaire philosophique* de Bayle (1688)³. Mario Turchetti complète cette liste avec Jacques Philipot, auteur en 1691 d'un traité *Sur les justes bornes de la tolérance*, et Elie Saurin qui publie en 1697 les *Réflexions sur les droits de la conscience, où l'on fait voir la différence entre les droits de la conscience éclairée et ceux de la conscience errante et on marque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*. Il faut enfin y adjoindre Gédéon Huet et son

¹ Élisabeth LABROUSSE, « Note à propos... », art. cit., p. 113.

² Mario TURCHETTI, « La liberté de... », art. cit., p. 297.

³ John MARSHALL, *John Locke, toleration...*, op. cit., p. 469-471.

Apologie pour les vrais tolérans de 1690¹. M. Turchetti rappelle que le thème de la tolérance est « une question qui demeure à plusieurs faces, réellement polyédrique »². Parce que nous utiliserons en conclusion une partie de ces onze textes dus à neuf auteurs pour mettre en perspective l'ouvrage de Papin, nous proposons de baptiser cet ensemble « corpus huguenot sur la tolérance autour de la révocation », étant entendu que dans les pages à venir, nous ne mentionnerons pas la précision chronologique, nécessaire lors de cette proposition de définition puisque des réflexions autour de la tolérance existent déjà chez certains huguenots au XVI^e siècle³, le sens de cette notion n'étant d'ailleurs pas toujours comparable avec celui du XVII^e siècle⁴. Ainsi, dans les pages qui suivent, lorsque nous suivons la généalogie d'une idée, sauf lorsqu'il est matériellement possible de l'affirmer, l'évocation de tel ou tel auteur extérieur au corpus – soit qu'il soit son contemporain, soit qu'il l'ait précédé – ne vise pas à faire de cet auteur l'influence directe de l'un de ceux du corpus. Il s'agit plutôt de montrer que certains thèmes ou réflexions écrits autour de la révocation s'inscrivent dans un temps long de l'histoire des idées⁵ : s'esquisse ainsi un arrière-plan intellectuel qu'il nous semble nécessaire de

¹ Gedeon HUET, *Apologie pour les vrais tolérans ou l'on fait voir avec la dernière évidence, et d'une manière à convaincre les plus préocupeux, la pureté de leur intentions, et la vérité de leur dogme. Pour opposer aux fausses idées, que M. J. en a voulu donner dans quelques uns de ses écrits ; mais particulièrement dans son tableau du socinianisme*, Dordrecht, Théodore Goris, 1690, 144 p.

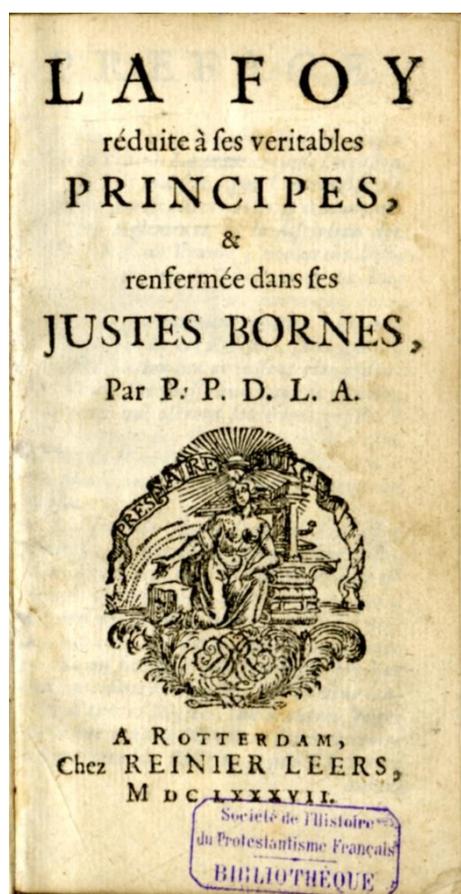
² Mario TURCHETTI, « La liberté de... », art. cit., p. 298.

³ Et plus largement au sein du protestantisme. Pour des éditions françaises de sources de cette période sur le sujet, voir *Les Premiers défenseurs de la liberté religieuse*, éd. par Joseph LECLER et Marius-François VALKHOFF, Paris, Cerf, 1969, 2 vol. ; Dirk COORNHERT, *A l'aurore des libertés modernes. Synode sur la liberté de conscience (1582)*, éd. par Joseph LECLER et Marius-François VALKHOFF, Paris, Cerf, 1979, 301 p. ; Sébastien CASTELLION, *Contre le libelle de Calvin*, éd. et trad. par Etienne BARILIER, Carrouge-Genève, Zoé, 1998, 333 p. ; Nicole LEMAÎTRE et Marc LIENHARD (dir.), *La théologie. Une anthologie. Renaissance et réformes*, Paris, Cerf, 2010, p. 503-533 (chapitre « La quête de la tolérance »). Pour l'historiographie, voir notamment Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*, *op. cit.* et « Note additionnelle sur la Réforme française. Les apôtres de la tolérance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 25 (1918/5-6), p. 707-718 ; Bruno BECKER (dir.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H. D. Tjeenk, Willink & Zonn N., 1953, 302 p. ; Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.* ; Hans GUGGISBERG, *Sebastian Castellion, 1515-1563. Humanist and defender of religious tolerance in a confessional age*, Farnham, Ashgate, 2003 [1956], 320 p. ; Waldemar VOISE, « Sébastien Castellion et les prémices de la tolérance », *Revue de Synthèse*, 85 (1964), p. 31-44 ; William HUSEMAN, « The expression of the idea of toleration in french during the sixteenth century », *The Sixteenth Century Journal*, 15 (1984/3), p. 293-310 ; Jacques DECOBERT, *L'idée de tolérance avant la philosophie des Lumières : ses origines théoriques et politiques des pères de l'Église à Pierre Bayle*, Lille, Université Charles de Gaulle Lille III, 1988, 222 p. ; Mario TURCHETTI, « Une question mal posée : Erasme et la tolérance », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 53 (1991), p. 379-395 et « À la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 56 (1994), p. 625-639 ; Roland BRUNET, « La notion et la question de la tolérance de la Renaissance aux Lumières », in Michel CORNATON (dir.), *La tolérance au risque de l'histoire*, Lyon, Aléas, 1995, p. 37-88 ; Hans POSTHUMUS-MEYJES, « Tolérance et irénisme », in Christiane BERKVENNS-STEVELINCK, Jonathan ISRAEL, Hans POSTHUMUS-MEYJES (dir.), *The emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 1997, p. 63-73 ; Mario TURCHETTI, « Réforme et tolérance, un binôme polysémique », in Nicolas PIQUET et Ghislain WATERLOT (dir.), *Tolérance et réforme...*, *op. cit.*, 1999, p. 9-29.

⁴ Contre une forte tradition historiographique qui les met sur le même plan, Mario Turchetti a notamment démontré la différence du sens du mot « tolérance » chez les deux figures majeures de ce siècle. D'une part, chez Erasme, le sens de la tolérance est celui de « condescendance » et sert un idéal d'unité et de concorde chrétienne. D'autre part chez Castellion, si ce premier sens existe (il est l'objet du *Traité des hérétiques* de 1544), il en est deux autres qui dépassent le premier : la « tolérance-légitimation », autrement dit une tolérance civile (défendue dans le *Conseil à la France désolée* de 1562) (Mario TURCHETTI, « Une question mal... », art. cit.). En outre, Castellion développe une conception de la liberté de conscience (aussi bien dans *Contre le libelle de Calvin* de 1554 que dans *De l'art de douter* de 1563) (voir Mary Ann ADDY MAXWELL, « La dissidence religieuse », in Tibor KLANICZAY, Eva KUSHNER, Paul CHAVY (dir.), *L'époque de la...*, *op. cit.*, p. 81). Cette conception est éminemment novatrice pour son époque et s'incarne dans cette proclamation du *Contre le libelle de Calvin* : « Tuer un homme, ce n'est pas combattre une idée, c'est tuer un homme » (Sébastien CASTELLION, *Contre le libelle...*, *op. cit.*, p. 161).

⁵ Nous ne suivons donc pas Bernard Cottret quand il écrit : « Contrairement à d'autres questions plus abstraites, l'idée de tolérance connaît un enracinement historique précis. On peut admettre, sans risque majeur d'erreur, que la tolérance prend son essor avec P. Bayle et J. Locke dans les années quatre-vingt du XVII^e siècle, au sein de

prendre en considération afin d'évaluer les spécificités des ouvrages écrits lors de cette « crise de la conscience européenne ». « L'épanouissement de la pensée protestante » dont parle Jean Mesnard pour cette période – et qui en réalité, pour le royaume de France, s'observe tout au long du XVII^e siècle avec l'École de Saumur – s'accélère à cause du contexte politique qui entraîne une véritable éclosion intellectuelle dans le domaine précis des réflexions sur la tolérance.



Page de titre de La foy réduite...¹

Pour autant, il convient d'être attentif aux situations particulières de chaque texte et de leur auteur. En effet, Henry Méchoulan observe que l'histoire de la tolérance est « plutôt l'examen de conduites variées qui s'enracinent dans l'essence même de l'homme, d'où la complexité, l'ambiguïté des termes de tolérance et d'intolérance, souvent pétris dans des

l'espace indéfini du déracinement hollandais » (Bernard COTTRET, « Tolérance ou liberté... », art. cit., p. 333). Outre que nous verrons que c'est seulement son édition qui lie l'ouvrage du Blésois au Refuge, il nous semble que B. Cottret, par sa concentration chronologique (déjà exposée dans « Révocation et prodromes... » et « Tolérance et constitution... », art. cit.) annihile la perspective du temps long qui nous semble fondamentale pour l'histoire des idées. Reconnaissons toutefois que B. Cottret souligne *in fine* cette importance puisqu'il achève son « Tolérance et constitution... » par une conclusion intitulée « Pour une archéologie de la tolérance » (Bernard COTTRET, « Tolérance et constitution... », art. cit., p. 86).

¹ B.P.F., 8° 4 224.

engagements conjoncturels, divers et équivoques »¹. Hans Posthumus-Meyjes lui fait écho et insiste sur le fait que « tous les plaidoyers en faveur de la tolérance [...] ne sont jamais le fruit d'une réflexion abstraite. Ils sous-entendent toujours un contexte historique bien déterminé, dans lequel des défenseurs de la tolérance exigent une amélioration, un changement précis dans la situation de certaines personnes ou de certains groupes, contraints dans leurs convictions de croyants ou de citoyens par les institutions ecclésiastiques ou politiques. Les contextes historiques diffèrent donc sensiblement les uns des autres »². Celui dans lequel Papin écrit *La foy réduite...*, ce petit livre paru en 1687, long de 116 pages in-12 et dont la structure paraît inaboutie³, nous est parfaitement connu : la correspondance bordelaise a permis de révéler la composition, semaine après semaine, de ce texte qui porte alors le titre de *Traité de la liberté chrétienne*. Fait capital pour le comprendre, nous sommes donc en présence d'un ouvrage antérieur à la révocation de l'édit de Nantes. Quant aux faits mêmes à l'origine de son écriture, il convient de les préciser d'entrée pour identifier, avant même d'en découvrir les thèses, la situation de l'auteur. Un passage de *La foy réduite...* ne laisse d'ailleurs aucun doute sur ce point :

Et s'il arrive qu'il demande d'être dispensé de ces approbations, et qu'il continue à se tenir aux termes de l'Écriture, sans se servir ni de ceux de l'École, ni de ceux des docteurs ou des assemblées, qui n'étoient pas infaillibles : on luy fera fort bien entendre qu'il n'a qu'à se retirer. J'ay un exemple de cela, dont je vous nommerois le lieu et les personnes, si cela étoit nécessaire. Mais comment auriez-vous de la peine à vous l'imaginer, puis que vous savez qu'aujourd'huy en plusieurs lieux nous renvoyons les gens, quoy qu'ils ne refusent de souscrire qu'à des actes de synodes provinciaux.⁴

Papin s'adresse donc à un coreligionnaire et ce n'est pas le contexte pré-révocationnaire qui a déclenché l'écriture de son *Traité de la liberté chrétienne* mais bien la controverse interne au calvinisme français sur le pajonisme et la résolution de celle-ci par le détournement de la discipline ecclésiastique opéré par les opposants de la doctrine du pasteur d'Orléans. Avant d'entrer dans le volume publié en 1687, il faut donc avoir conscience de trois informations cruciales. D'abord, l'ouvrage est achevé avant la révocation – sa première partie dès le début de l'année 1685. Ensuite, Papin réagit à une situation intra-confessionnelle. Enfin, le texte que nous allons lire s'intitule en réalité *Traité de la liberté chrétienne*, formule qui le place d'emblée sous autorité de l'apôtre Paul, dont les écrits sont à l'origine de la notion de *christiana libertas*⁵.

1. Une herméneutique cartésienne

Élisabeth Labrousse remarque que la « transposition de la méthode cartésienne à des domaines où son promoteur n'avait pas songé à l'étendre était tentée de manières diverses par

¹ Henry MÉCHOULAN, « Réflexions sur une alternative récurrente au XVI^e et XVII^e siècle : tolérance et intolérance », in Henry MÉCHOULAN, Richard POPKIN, Giuseppe RICUPERATI et Luisa SIMONUTTI (dir.), *La formazione storica...*, op. cit., vol. 2, p. 805.

² Hans POSTHUMUS-MEYJES, « Tolérance et irénisme », art. cit., p. 63. Pierre Barthel soutient la même idée (Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », art. cit., p. 262).

³ L'ouvrage est écrit d'un seul tenant (n'a donc pas de tables des matières) et ne dispose pas de *marginalia* pour guider la progression du lecteur.

⁴ F.R., p. 33-34.

⁵ Mario TURCHETTI, « La liberté de... », art. cit., p. 302.

beaucoup d'érudits de la fin du XVII^e siècle »¹ : le *Traité de la liberté chrétienne* participe à cette tendance.

a. *La suspension du jugement*

Le point de départ méthodologique de Papin est clairement hérité de Descartes :

Nous demeurons d'accord vous et moy [...] qu'il y a dans les livres sacrés de deux sortes de passages ; que les uns se doivent prendre à la lettre, que les autres ne doivent pas y être pris. [...] Êtes-vous persuadé par avance, que votre manière de les concilier et de les expliquer est la seule raisonnable et la seule orthodoxe. Mais je vous supplie de suspendre pour un moment votre jugement.²

Si la première phrase est celle d'un protestant de tendance saumuroise, la dernière est celle d'un lecteur de Descartes, puisqu'elle fait écho à la conclusion de la Méditation première des *Méditations métaphysiques* :

Je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçu en ma créance pour véritables il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences.³

Cette suspension du jugement n'est pas de type sceptique comme chez Erasme où elle sert à fonder le recours à l'autorité de l'Église⁴. Au contraire, dans les premières pages de son traité, Papin confirme son approche rationaliste en empruntant d'autres éléments à Descartes : la question de l'examen et de la pluralité des voix.

b. *De l'examen cartésien à l'examen de l'Écriture*

L'histoire de la notion de l'examen est complexe⁵ et reste à écrire⁶. Olivier Millet¹ et Jean-François Gilmont ont bien montré que Calvin rejette le l'examen de l'Écriture, le second

¹ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction » à Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions* (1684), New York, Johnson Reprint Corporation, 1970, p. lvi. Outre chez Basnage de Beauval, E. Labrousse, identifie ce phénomène chez Bayle et Pajon (pour ce dernier, voir Élisabeth LABROUSSE, « Les réponses protestantes au Monitoire de l'Assemblée du clergé de 1682 », in *Rapports sur les conférences de l'École Pratique des Hautes Etudes*, 1975, p. 761). Si nous avons déjà souligné l'influence de l'oncle sur le neveu, il est difficile dans le cas présent d'établir lequel des deux influence l'autre, puisqu'Albert Gootjes a montré que l'intérêt de Pajon pour Descartes semble coïncider avec le moment où Papin le sollicite au sujet du philosophe.

² F.R., p. 12-13.

³ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 65.

⁴ Richard POPKIN, *Histoire du scepticisme...*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁵ Nous reviendrons en conclusion de notre analyse du *Traité de la liberté chrétienne* sur la problématique du lien avec le XIX^e siècle (soulignée par Maria-Cristina Pitassi dans son article « Fondements de la croyance », voir note ci-dessous).

⁶ Maria-Cristina Pitassi annonçait en 2010 la parution de *La construction protestante d'un mythe de la modernité : le libre-examen de l'Écriture* (voir son article « Fondements de la croyance et statut de l'Écriture : Bayle et la question de l'examen », in Hubert BOST et Antony MCKENNA (dir.), *Les Eclaircissements de...*, *op. cit.*, p. 143). En attendant cet ouvrage, les références sur le sujet que nous avons consultées sont les suivantes : Victor CARRIÈRE, « Libre examen et tradition chez les exégètes de la Préréforme (1517-1521) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 30, 117 (1944), p. 39-53 ; Jean STENGERS, « L'apparition du libre-examen à l'Université de Bruxelles », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 16 (1964/1-2-3), p. 59-136 (malgré son titre, cet article, troisième volet d'un triptyque de l'auteur sur le sujet, concerne « la question des origines » (p. 59) et dépasse largement le strict cadre géographique belge) ; Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre Examen ». Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherches de science religieuse*, 57 (1969/3), p. 321-374 ; Jean François GILMONT, « La lecture », in *Jean Calvin et...*, *op.*

soulignant ainsi que la Réforme connaît « une tension entre un engagement personnel du fidèle et la soumission au contrôle de l'Église »². Cependant, la notion même d'examen est centrale dans le protestantisme, tant chez Luther³ que Calvin⁴. A l'ère des Réformes, Maria-Cristina Pitassi la définit comme « le devoir qu'a chaque croyant d'examiner les décisions conciliaires et, plus en général, les dogmes religieux à la lumière d'une Écriture fondamentalement claire »⁵. Elle observe que « la notion d'examen particulier s'élabora à partir de la fin du XVI^e siècle dans le contexte polémique très précis et aussi assez technique du « juge des controverses », à savoir de l'instance ayant l'autorité de trancher en cas de dissensions doctrinales »⁶, Joseph Lecler remarque quant à lui que « jusqu'au milieu du XVII^e siècle, on ne peut encore parler d'un grand conflit théologique autour de la voie d'examen »⁷ : un premier jalon de la notion d'examen particulier peut cependant être identifié dans *Les ruzes de Satan* de Giacomo Aconcio (1564)⁸. Pour la seconde moitié du XVII^e siècle, l'historiographie s'accorde sur le rôle de la controverse entre jansénistes et calvinistes concernant l'opposition entre les

cit., p. 183-208 ; William KEMP, « L'épigramme « Lisez et puis jugez » et le principe de l'examen dans la Réforme française avant 1540 », in Jean François GILMONT et William KEMP (dir.), *Le Livre évangélique de langue français avant Calvin*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 252-273 ; Olivier MILLET, « Tradition de la révélation, exégèse biblique et autorité prophétique : Bible et culture profane selon Calvin » in Bruno PINCHARD et Pierre SERVET (dir.), *Education, transmission, rénovation à la Renaissance*, Genève, Droz, 2006, p. 117-129 ; Maria-Cristina PITASSI, « Fondements de la... », art. cit., p. 143-160 et « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII^e siècle », art. cit., p. 149-161.

¹ Olivier MILLET, « Tradition de la... » art. cit., p. 127.

² Jean François GILMONT, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, p. 207-208 et 236. Ce paradoxe n'échappe pas aux controversistes catholiques, comme l'observe Joseph Lecler, citant notamment le père Coton, « pour lequel « ce n'est pas aux particuliers d'interpréter l'Écriture selon leur propre sens ». Il renvoie d'ailleurs, non sans malice, au *Catéchisme* de Calvin, où le maître prescrit à ses élèves de suivre l'enseignement des ministres, puisque « le Seigneur les a ordonnés pour enseigner en son nom » » (Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre... », art. cit., p. 334).

³ Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre... », art. cit., p. 326-328.

⁴ *Ibid.*, p. 329-330.

⁵ Maria-Cristina PITASSI, « Fondements de la... », art. cit., p. 144. Ainsi, dans *l'Institution de la religion chrétienne*, où Calvin affirme : « Quoy donc ? dira quelcun : les résolutions des conciles n'auront-elles nulle autorité ? Je respon que si. Car je ne dispute point qu'il fale rejeter tous les conciles, et rescinder les actes de tous, ou canceller depuis un bout jusques à l'autre [...]. Mais toutes fois et quantes qu'on met en avant un décret de quelque concile, je voudroye qu'on poisast diligemment en quel temps il a esté tenu, pour quelle cause, et à quelle fin, et quelles gens y ont assisté : puis après qu'on examinast à la reigle de l'Escriture le poinct dont il est question, et que le tout se fist en sorte que la détermination du concile eust son poids, et qu'elle fust comme un advertissement ; toutes fois qu'elle empeschast point l'examen que j'ay dit. » (Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, IV, 9, 8, p. 739). La *Confession de foi des Églises réformées de France* consacre la thèse du réformateur de Genève : « Nous croyons que la parole qui est contenue en ces livres (c'est-à-dire l'Écriture Sainte) est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité, et non des hommes. Et d'autant qu'elle est reigle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et de nostre salut, il n'est loisible aux hommes, ne mesmes aux anges, d'y adjouster, diminuer ou changer. Dont s'ensuit-il que ne l'antiquité, ne les cousturnes, ne la multitude, ne la sagesse humaine, ne les jugemens, ne les arrests, ne les édicts, ne les décrets, ne les conciles, ne les visions ne les miracles ne doivent estre opposez à icelle Escriture sainte, ains au contraire toutes choses doivent estre examinées, reiglées et réformées selon icelle. » (« Confession de foi faite d'un commun accord par les Français qui désirent vivre selon la pureté de l'Évangile de notre seigneur Jésus-Christ », in Olivier FATIO (dir.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 116).

⁶ Maria-Cristina PITASSI, « Le paradoxe de... », art. cit., p. 150.

⁷ Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre... », art. cit., p. 329.

⁸ « Celuy ne peche pas, voir soit il un crocheteur, ou un portefais, qui lit la Sainte Escriture : qui cherche le fondement de son salut : qui en communique avec ses amis et familiers, voire avecques les plus sçavans : ains il en merite une grande louage ; et faut exhorter un chacun à tenir un tel train : mesme il ne pecherea pas, si n'ayant encore cognue quelle est la plus Sainte Doctrine, il ne veut approuver la meilleure opinion » (Giacomo ACONCIO, *Les ruzes de Satan recueillies & comprises en huit livres*, Delf, B. Schinckel, 1611 [première édition latine, *Stratagemata Satanae*, 1564], p. 250, voir également, André STEGMAN, « La littérature de l'enracinement théologique », in Tibor KLANICZAY, Eva KUSHNER, Paul CHAVY (dir.), *L'époque de la...*, *op. cit.*, p. 739).

deux méthodes de lecture de l'Écriture au cours de laquelle s'impose la double-qualification « voie d'autorité » ou « voie de prescription » et « voie d'examen »¹. Dans ce contexte, Maria-Cristina Pitassi observe l'évolution de la notion d'examen qui devient « l'instrument permettant de valider universellement une vérité transcendante par le biais d'une méthode rationnelle »². L'un des acteurs de ces débats n'est autre que Claude Pajon avec l'*Examen du livre qui porte pour titre Préjugés légitimes contre les Calvinistes* paru en 1673 et visant l'ouvrage de Nicole de 1671 : l'oncle de Papin y défend bien sûr la « voie d'examen »³, le cœur de sa réplique étant ainsi résumé par F. Laplanche : « la voie d'autorité ne dispense nullement de la voie d'examen, et [...] chacun est renvoyé aux lumières de sa propre raison et de sa conscience, car d'où les catholiques savent-ils donc qu'ils sont tenus d'adhérer aux enseignements d'une Église infaillible ? Ils leur faut, par leur propres lumières, savoir quelle est la véritable Église et être certains qu'elle possède le don de l'infailibilité »⁴. Cependant, malgré ces importants linéaments, selon Joseph Lecler, la notion de libre-examen trouve ses prémisses chez Jean-Jacques Rousseau, notamment lorsque celui-ci répond à la condamnation par les autorités genevoises de l'*Émile ou de l'éducation*. J. Lecler cite comme preuve l'extrait suivant : « la libre interprétation de l'Écriture emporte non seulement le droit d'en expliquer les passages selon son sens particulier, mais celui de rester dans le doute sur ceux qu'on trouve douteux et celui de ne pas comprendre ceux que l'on trouve incompréhensible »⁵.

Or, dans le *Traité de la liberté chrétienne*, une dizaine de pages après avoir demandé à son interlocuteur de « suspendre son jugement », Papin écrit :

Job disoit à ses amis, chap. 12. Voire comme si la sagesse devoit mourir avec vous ! Il y a aussi entendement en moy comme en vous, et je ne suis pas moindre que vous. Job demandoit qu'on luy laissast libre usage de la raison et cette sagesse naturelle qui étoit aussi bien partagé que plusieurs autres.⁶

Il cite ici les versets 2 et 3 du chapitre 12 du Livre de Job et la paraphrase qu'il en propose rappelle le début du *Discours de la méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »⁷. Cette revendication du « libre usage de la raison » et de l'affirmation de l'universalité de la « sagesse naturelle » sont logiques sous la plume du Saumurois Papin, donc d'un intellectualiste pour qui l'entendement domine l'ensemble des facultés humaines. Il poursuit de manière originale en prolongeant l'idée de la fameuse formule de Descartes :

¹ Jean STENGERS, « L'apparition du libre... », art. cit., p. 73-80 et Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre... », art. cit., p. 339-341.

² Maria-Cristina PITASSI, « Le paradoxe de... », art. cit., p. 152.

³ Dans la seconde partie de l'ouvrage, intitulée : « Seconde partie contenant des considérations particulières sur la préface, par lesquelles on fait voir, que la voye de l'autorité de l'Église pour discerner la véritable Religion d'avec les fausses est contradictoire, et que celle de l'examen par la parole de Dieu est très-confirmée à la raison » (Claude PAJON, *Examen du livre qui porte pour titre, Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Bionne, Antoine Rousset, 1673, vol. I-II, p. 193 à 385).

⁴ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 656-657. Pajon écrit : « Je puis bien recevoir de l'Église les lumières et les connaissances par lesquelles je jugerai. Mais je ne jugerai par elles que quand elles seront devenues mes propres lumières et que je ne m'en servirai pas comme des lumières de l'Église mais comme des miennes propres, ne considérant plus d'où elles viennent mais seulement ce qu'elle découvrent à mon esprit [...] étant prêt de faire, par elles, le même choix que je ferais quand je les aurais reçues d'une autre main que celle de l'Église » (Claude PAJON, *Examen du livre...*, op. cit., vol. II, p. 212).

⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Seconde lettre sur la montagne* (1764), cité in Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre... », art. cit., p. 354.

⁶ F.R., p. 26.

⁷ René DESCARTES, *Discours de la...*, op. cit., p. 23.

Et moy je demande que vous me laissiez libre l'usage de l'Écriture, dont vous n'êtes pas plus le dépositaire que moy ; dont l'interprétation ne vous a pas été plus commise qu'à moy, qui a été faite pour mon instruction aussi bien que pour la vôtre.¹

Papin défend donc une position qui généralise l'examen de l'Écriture par les simples fidèles en revendiquant un « libre usage » et une « libre interprétation ». S'il s'inscrit de toute évidence dans le contexte général de la controverse relative aux voies d'examen et d'autorité, il nous semble que sa paraphrase du *Livre de Job* revêt un écho nettement cartésien. Ainsi, comme dans la correspondance avec Jean Le Clerc, Papin allie une idée nouvelle puisée dans la philosophie contemporaine à une thèse traditionnelle cette fois non de l'école théologique à laquelle il appartient mais à sa confession : en effet, ce n'est pas un trait caractéristique de l'École de Saumur qu'il appuie sur Descartes mais bien un élément majeur du protestantisme en général. D'ailleurs, en se fondant sur l'auteur du *Discours de la méthode*, il passe outre la conception initiale des Réformateurs mais aussi outre la position de Descartes lui-même qui « refuse d'étendre au domaine religieux le principe du libre examen »². Or, il est un auteur qui demande l'extension de la nouvelle méthode philosophique à la religion : Isaac d'Huisseau, qui écrit dans *La réunion du christianisme* :

On a proposé depuis quelque temps dans la philosophie un moyen de bien raisonner, et de faire de seures démarches vers la vérité. On tient que pour celui il se faut absolument détacher de toutes opinions préconçues, et de toutes preoccupations d'esprit. Qu'il ne faut recevoir d'abord que les plus simples notions, et les propositions qui ne peuvent estre contestées par aucun, qui ait le mondre usage de la raison. Ne pouvons nous pas imiter ce procedé dans la Religion ? Ne pouvons-nous pas laisser à part pour un temps toutes les opinions que nous deffendions auparavant avec tant de chaleur, pour *examiner après avec liberté* et sans aucune passion, nous tenant tousjours à nostre principe commun qui est l'Escriture sainte ?³

Citation fondamentale qui constitue une défense d'un examen généralisé inédit au sein du calvinisme de langue française⁴. Dans notre perspective, la figure de d'Huisseau est importante : d'une part, bien qu'il ait seulement été pasteur de l'Église de Saumur, il appartient de toute évidence à l'École théologique ligérienne⁵ et d'autre part, Pajon fut *a minima* défenseur de ses théories, voire impliqué dans la réalisation de son fameux ouvrage en tant que lecteur du manuscrit avant son impression⁶. Bien que nous n'ayons pas la preuve formelle que Papin ait lu *La réunion du christianisme*, il s'agit de toute évidence de son influence principale si l'on considère le point de départ du *Traité de la liberté chrétienne* sur lequel nous reviendrons dans un instant. Il semble ainsi raisonnable d'affirmer qu'avec sa paraphrase de Job, Papin suit la

¹ F.R., p. 26.

² Etienne GILSON, [annotation] in René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, J. Vrin, [1970] 2005 p. 65, n. 1. De même, Jacqueline Lagrée note que « Descartes [a] toujours tenu à mettre soigneusement à l'écart de l'entreprise du doute systématique les vérités de sa créance » (Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 38).

³ Isaac D'HUISSÉAU, *La réunion du...* *op. cit.*, p. 117-118, nous soulignons.

⁴ La position de d'Huisseau n'est pas seulement héritée de Descartes. Dans son *Apologie pour ceux de la religion*, Amyraut posait les linéaments de l'examen en affirmant déjà : « Si est-ce que pour ce qui regarde les opinions de l'esprit en matière de religion, nous sommes élevés dès notre enfance à déférer peu à toute autre autorité que celle de Dieu. Car on nous persuade par la connaissance de la vérité, on force nos entendements par son évidence, on nous fait voir à l'œil et toucher à la main les raisons de ce qu'on veut que nous croyions, et nous sommes si habitués à cela qu'un seul passage de l'Écriture que nous entendons bien a plus de poids envers nous que l'autorité de tout un Concile » (Moïse AMYRAUT, *Apologie pour ceux de la religion. Sur les sujets d'aversion que plusieurs pensent avoir contre leurs personnes et leur creance*, Saumur, Isaac Desbordes, 1647, p. 363-364).

⁵ Il est notamment partisan de l'intellectualisme (voir Isaac D'HUISSÉAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 99 et 174).

⁶ Voir Richard STAUFFER, *L'affaire d'Huisseau*, *op. cit.*, p. 6-7 et 82.

recommandation d'huissieuiste d'application du « moyen de bien raisonner » à la théologie qui aboutit à la revendication du libre examen de l'Écriture. Avant d'en venir aux liens plus évidents entre le pasteur et le précepteur, évoquons l'ultime indice du cartésianisme de l'herméneutique papinienne.

c. La pluralité des voix

Un dernier élément fondamental du *Traité de la liberté chrétienne* est clairement l'héritier de Descartes. Papin écrit :

Dans les actes des conciles et des synodes il faudroit rapporter les avis et les raisons de ceux qui auroient été d'un sentiment particulier, de la même manière que les avis et les raisons du plus grand nombre : parce qu'il peut arriver fort souvent qu'un habile homme qui est tout seul de son sentiment, raisonne mieux que cent autres qui seront de contraire avis.¹

Dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, Descartes affirme :

La pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple.²

Il convient de noter que dans les *Pensées diverses sur la comète* que Papin lit à Bordeaux³ alors même qu'il rédige son *Traité...*, Bayle reprend cette idée de Descartes en consacrant un passage entier à la question : « Qu'il ne faut pas juger en philosophie par la pluralité des voix »⁴.

Cette application à la religion d'un autre principe cartésien renverse la conception habituelle défendue dans les rangs réformés⁵, y compris dans l'aile modérée de l'École de Saumur. Amyraut par exemple, est clair sur ce point :

Mais et les uns et les autres ; tant ceux que Dieu a le plus avantageés, que ceux qui ont moins receu de luy, doivent estre toujours parfaitement disposés à suivre les resolutions qui se prennent à la pluralité des voix dans les compagnies. Car tout gouvernement populaire, ou aristocratique, se règle par là, et celuy de l'Église est aucunement meslé de ces deux, de forte qu'on n'y a jamais veu décider les affaires autrement, soit dans les assemblées du peuple, soit dans les synodes ou les presbytères. Et de fait, il est de la sagesse et de la modestie d'un honneste homme, de présumer que la plus grande

¹ F.R., p. 65.

² René DESCARTES, *Discours de la...*, *op. cit.*, p 38.

³ Rappelons l'extrait qui atteste cette lecture : « Je n'ay point encor vu le livre de la Comète de Mr. Bayle, mais ce que vous m'en dites me donne beaucoup de curiosité pour luy », (4 novembre 1684, Auguste Testard à Isaac Papin in Mario SINA, « Metafisica II », p. 536).

⁴ Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur...*, *op. cit.*, p. 138 et sq.

⁵ Dans les rangs réformés, il nous semble que la position sur cette question varie selon qu'elle est traitée ou non dans un ouvrage de controverse contre les catholiques. Ainsi, Théodore de Bèze écrivait en 1592 : « Venons en maintenant à ceux qui estiment et mesurent l'Église catholique selon le plus grand nombre, et la plus grande apparence. A la vérité si ce qu'ils disent est vray, Jesus Christ avec ses disciples aura esté condamné à bon droit par les juifs, et banni de leur synagogue : et ceste multitude qui a si souvent crié, Oste, oste, crucifie-le, aura été la vraye Église catholique. [...] Bref, pour n'employer le temps à réfuter telles raisons, qu'on nous monstre, ou par exemples, ou par bonnes et vives raisons, qu'il se trouve plus de sages que de fols au monde, et alors nous croirons leur conclusion estre veritable » (Théodore DE BÈZE, *Traité des vrayes...*, *op. cit.*, p. 9). Presque un siècle plus tard, Pierre Jurieu affirme quant à lui : « Qu'il n'y a pas d'absurdité à dire, qu'un particulier peut quelque fois mieux rencontrer la vérité qu'une grande assemblée. Que la présomption est pour les décisions des conciles, Mais que cette présomption ne fait pas de certitude et ne delivre pas de la nécessité de chercher une voye sûre de trouver la verité » (Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*, p. 296-303, intitulé du chap. IX).

prudence est du costé du plus grand nombre ; chacun y ayant contribué ce qu'il a pleu a nostre Seigneur de luy en donner. Et quand un honneste homme void clairement, comme cela arrive quelquesfois, que le plus grand nombre se trompe ; ce qu'il ne défère pas à l'opinion de la prudence, il le doit déférer à l'autorité. Autrement il n'y auroit jamais de fin aux contentions, si le petit nombre le vouloit emporter sur le plus grand, et, ce qui est de tous les désordres le plus pernicieux à la société, il faudroit nécessairement tomber dans une horrible anarchie. Car il arrive bien quelquesfois des inconueniens de suivre la pluralité des suffrages dans les délibérations. Mais cela n'est pas perpétuel, et peut-estre mesmes est il rare.¹

De même, dans sa controverse avec Bossuet, Jean Claude soutient une position identique, comme le rapporte l'évêque :

Mais enfin donc, Monsieur, si j'ai bien compris votre doctrine, vous croyez qu'un particulier peut douter du jugement de l'Église, lors même qu'elle prononce en dernier ressort ? Non, Monsieur, repartit M. Claude : il ne faut pas dire qu'on puisse douter ; il y a toutes les apparences du monde que l'Église jugera bien.²

L'originalité des outils cartésiens dans le *Traité de la liberté chrétienne* tient en ce que Papin les applique au domaine religieux : il signe ainsi sa filiation d'huisseauiste. Évoquant le rapport entre « religion rationnelle et modèle cartésien »³, Jacqueline Lagrée observe qu'« on pourra se demander si la référence à Descartes a conduit à rationaliser la religion existante, en l'occurrence le christianisme, pour le rendre plus recevable aux esprits éclairés par la nouvelle philosophie, ou si le cartésianisme a fourni une méthode de purification des préjugés qui laissât cependant le primat à la parole divine révélée dans l'Écriture Sainte »⁴. Grâce à la correspondance avec Le Clerc – dans laquelle nous avons montré la prégnance de la théologie naturelle – nous savons d'ores et déjà que Papin opte pour la seconde solution. Or J. Lagrée poursuit en soulignant « qu'il y a sur ce point bien de la différence entre Meyer et d'Huisseau et que, paradoxalement, Spinoza est peut-être plus proche du second que du premier »⁵. Cette remarque préalable va éclairer la suite de l'analyse du *Traité de la liberté chrétienne*.

2. Les acteurs de la foi

Au début de son ouvrage, Papin fait s'exclamer son interlocuteur :

Mais comment ? direz-vous, rien que le Symbole pour toute confession de foy ?⁶

Cette réflexion sur la réduction du nombre des confessions de foi ressort des théories iréniques et, précisément, en écrivant cette phrase, Papin signe ouvertement l'influence d'huisseauiste de son traité, nous y reviendrons. Pour autant, il adopte une démarche

¹ Moïse AMYRAUT, *La morale chrestienne, suite de la quatrième et dernière partie*, Saumur, Isaac Desbordes, 1656, p. 80-81. De même, dans l'*Appendice au livre du gouvernement de l'Église* : « C'est la connoissance de la vérité, selon qu'elle nous est révélée en la divine Parole, à laquelle, et non au grand nombre, nous devons nous conformer. Mais en ce qui regarde le gouvernement, il est hors de controverse que la pluralité des voix le doit emporter » (Moïse AMYRAUT, *Appendice au livre du gouvernement de l'Église, où il est traité de la puissance des consistoires*, Saumur, Isaac Desbordes, 1656, p. 70-71).

² Jacques-Bénigne BOSSUET, « Conférence avec M. Claude », in *Œuvres complètes*, éd. par F. Lachat, Paris, Louis Vivès, 1867, vol. XIII, p. 532.

³ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 39. D'un point de vue général, Jacqueline Lagrée remarque : « conformément à une tradition héritée de l'humanisme érudit, l'attention portée au contexte, au but visé par la communication, aux jeux rhétoriques, à l'évolution de la langue, toutes choses qui rapprochent [...] Spinoza des exégètes de l'École de Saumur » (Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 123).

⁶ F.R., p. 4.

originale : plutôt que de commencer à réfléchir au contenu de la foi, il s'intéresse à ses acteurs. La définition du chrétien est donc au cœur de son raisonnement mais, dans l'ouvrage, adoptant une démarche négative, Papin commence par celle de l'hérétique, en lui accordant un long développement. Cette place stratégique nous oblige de commencer par elle.

a. *L'hérétique*

Papin utilise différentes citations bibliques pour définir l'hérétique. La principale, qu'il rappelle à plusieurs reprises, est celle des versets 8-9 du premier chapitre de l'épître aux Galates de Paul :

Mais, quand nous même, quand un ange du ciel annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! Nous l'avons dit précédemment, et je le répète à cette heure : si quelqu'un vous annonce un autre Évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème !¹

Papin évoque également Apocalypse, 22, 18-19² lorsqu'il écrit :

Mais pourquoi feindre de ne pas voir à quel signe St. Paul et St. Jean nous les font reconnoître ? [...] Si quelqu'un ajoute. Si quelqu'un ôte.³

Sa référence première est donc les deux versets de Paul dont il donne une paraphrase au début du *Traité de la liberté chrétienne* :

Anathème à quiconque retranche, et à quiconque ajoute ; mais point d'anathème à quiconque ne retranche ni n'ajoute aucune chose. C'est la règle de Saint Paul dans l'épître aux Galates, chap. I, et je n'en connois point d'autre en matière d'excommunication.⁴

L'importance de ces deux versets de l'épître aux Galates dans l'histoire du protestantisme et de la conception de l'hérésie est fondamentale : il s'agit de l'une des trois citations néotestamentaires mobilisées par Luther pour défendre la notion d'examen dans la préface de sa réponse à la bulle d'excommunication qui le vise⁵. La référence est donc cohérente et parfaitement adaptée aux problématiques que développe Papin dans son ouvrage. Au fil de la première partie du *Traité...*, il approfondit cette définition :

Saint Paul [...] ne dit pas qu'un homme hérétique soit simplement un homme qui ait des erreurs. Hérétique veut dire sectaire : c'est un homme qui veut que les autres hommes fassent profession de ses erreurs, sans quoy il fait bande à part, il sépare ses disciples, il ne cesse point de solliciter les autres en augmentant leur nombre. C'est à l'égard de ses sollicitations qu'il faut le rejeter et le fuir, après que les remontrances ont été inutiles. On ne sauroit expliquer mieux Saint Paul que par luy-même : et je ne voy point qu'il fulmine des anathèmes contre d'autres que contre ceux qui évangelisent outre ce qui a été évangelisé.⁶

¹ « Or quand bien nous-mêmes, ou un Ange du ciel, vous evangelizeroit outre ce que nous vous avons evangelisé, qu'il soit execration. / Ainsi que nous avons déjà dit, maintenant aussi je le dis derechef, Si quelqu'un vous evangelize outre ce que vous avez receu, qu'il soit execration ». Paul formule également cette idée dans l'épître à Tite (3, 10).

² « Or je proteste à chacun qui oit les paroles de la prophetie de ce livre, que si quelqu'un ajousté à ces choses, Dieu ajoutera sur lui les playes escrites en ce livre. / Et si quelqu'un oste des paroles du livre de cette prophetie, Dieu osterá sa part du livre de vie, et de la sainte Cité, et des chofes qui sont escrites en ce livre. ». Si Papin ne s'appuie pas sur des citations vététotestamentaires, signalons que cette idée figure également dans Deutéronome (4, 2 et 12, 32) et dans Proverbes (30, 6).

³ F.R., p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Joseph LECLER, « Protestantisme et « Libre... », art. cit., p. 325.

⁶ F.R., p. 58.

Avec ce développement, il s'inscrit dans la droite ligne du radicalisme saumurois. Dans *La réunion du christianisme*, Isaac d'Huisseau défend la même idée à plusieurs reprises :

On a veu presque sous les yeux des saints Apostres, ces sacrés confidens de notre souverain Maistre, des gens qui se vantent d'avoir embrassé sa doctrine, l'ont voulu proposer à leur fantaisie, et luy donner l'air que leur caprice leur suggeroit. Ils ont voulu ensuite faire passer leurs sentimens particuliers pour les reigles générales et infailibles, et ont prétendu que tous les autres étoient obligés de s'y assujettir.¹

Outre d'Huisseau, il est une autre référence qui inspire le neveu de Pajon : Spinoza. Dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*, dont la correspondance bordelaise a déjà montré l'importance dans les réflexions de Papin, évoquant les multitudes de sectes chrétiennes en Hollande, il affirme :

Nous ne voulons pas pour autant accuser d'impiété ces membres des sectes parce qu'ils adaptent les paroles de l'Écriture à leurs opinions [...]. Mais nous les accusons parce qu'ils ne veulent pas reconnaître cette même liberté aux autres, qu'ils persécutent comme ennemis de Dieu tous ceux qui ne pensent pas comme eux, fussent-ils tout à fait honnêtes et dévoués à la vertu vraie.²

Si sur ce point, l'influence de Spinoza n'apparaît pas comme originale, la suite du *Traité de la liberté chrétienne* viendra confirmer l'impact du chapitre XIV sur Papin, qui peut donc songer à ces lignes de Spinoza lorsqu'il définit l'hérétique.

Précisons pour conclure que sa conception de l'hérétique semble exclure les athées de la réflexion générale menée par Papin sur la tolérance :

Je ne voy point que les Apôtres ayent ordonné nulle part de chasser ceux qui ont des erreurs, surtout lorsqu'ils ne sont pas impies et athées, qu'ils font profession de croire en Dieu, et de recevoir sa Parole pour la règle de leur foy et de leurs mœurs.³

L'emploi de l'adverbe « surtout » rend peu clair la condition des athées selon Papin : doit-on les exclure ou bien les tolérer ? Le public visé par son apologétique laisse entendre que les athées sont terre de mission pour lui, qui les condamne par ailleurs – Spinoza y compris – auprès de Le Clerc⁴. Sans doute Papin considère-t-il que leur tolérance n'est pas bénéfique.

b. Le chrétien

Comme il l'annonce dès le début de son traité, Papin élabore une définition du chrétien. Avant de l'exposer, il ironise sur les habitus sociaux qui forment la conception communément admise de ce qu'est un chrétien :

J'admire notre délicatesse en matière de société religieuse. Pourveu qu'un homme soit né parmy nous, nous disons qu'il est de nôtre Religion, nous le regardons comme membre

¹ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 5, voir également p. 127-128, 150-151 et 156.

² Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 467, également : « Tous, assurément, reconnaissent en paroles que l'Écriture sainte est la parole de Dieu qui enseigne aux hommes la vraie béatitude ou le chemin du salut. Mais, dans les faits, ils montrent tout autre chose. Car le vulgaire ne semble se soucier de rien moins que de vivre selon les enseignements de l'Écriture sainte ; presque tous, nous le voyons, cherchent à faire passer leurs inventions pour la parole de Dieu et s'appliquent uniquement, sous prétexte de religion, à contraindre les autres à penser comme eux » (*ibid*, chap. VII, p. 277).

³ F.R., p. 57. Papin évoque les athées une seconde fois dans le *Traité de la liberté chrétienne*, mais dans un passage encore moins clair puisqu'ils y apparaissent à un moment où il fait parler un intolérant (voir F.R., p. 19-22, mention p. 20).

⁴ Voir *supra*, p. 233.

de l'Église visible, fût-il le plus ignorant de tous les hommes dans les matières du salut, n'eût-il jamais vu ni l'Écriture Sainte, ni nôtre confession de foy.¹

Derrière ce portrait de l'ignorant, il dénonce les préjugés de l'éducation, idée que formulait déjà d'Huisseau dans un passage de *La réunion du christianisme* où s'exprime une critique à la croisée de la psychologie et de la sociologie :

N'est-il pas vray qu'on aura bien de la peine à rencontrer une seule de ces sociétés chrestiennes, qui se disent l'Église, et s'attribuent la verité en comme en propre, où l'on ne remarque ces mauvais caracteres ? Premièrement une certaine opinion préconceue des dogmes qu'on a embrassés ; qui forme une persuasion aveugle, sans examen, et dont souvent on ne peut rendre aucune raison solide. La naissance, l'éducation, les interests du monde, et autres engagemens de cette nature, joints à je ne sçay quelle negligence, et à la crainte de passer pour inconstant, et leger, si on prenoit un autre parti : ces choses, dis-je, ont ordinairement plus de part à nostre affermissement dans une religion, que n'ont la raison et la conscience. Cela est suivi d'une certaine obstination, pour ne pas dire opiniastreté à maintenir sa croyance à quelque prix que ce soit.²

Dans le *Traité de la liberté chrétienne*, Papin prolonge son accusation en formulant ce qui constitue le leitmotiv de son ouvrage, la critique des textes doctrinaux :

Mais qu'il se présente quelqu'un qui fasse paroître par ses paroles et par ses actions qu'il possède l'Écriture sainte, qu'il l'étudie et qu'il la médite continuellement, qu'il est persuadé de la vérité de ses promesses, qu'il est touché de la sainteté de ses loix ; s'il ne parle de ce qu'on appelle les dogmes que dans les termes de l'Écriture, on ne manquera pas de luy en demander une explication plus particulière, on s'informerá de luy s'il approuve telle et telle confession de foy, tels et tels conciles, tels et tels synodes.³

Il propose alors une définition totalement opposée à l'exemple qu'il vient de présenter :

A qui est-ce que Jésus-Christ à dit Je suis toujours avec vous jusqu'à la fin du monde ? Il ne l'a dit qu'à ses disciples. Cette promesse ne regarde précisément ni les disciples de Calvin, ni les disciples de Luther, ni les disciples de M. Cl[au]de, ni les disciples de M. P[ajon] mais elle les regarde tous autant qu'ils sont tous disciples de Jésus-Christ ; et ils sont tous disciples de Jésus-Christ, qu'autant qu'ils observent le grand et le nouveau commandement de l'amour réciproque, qu'il leur a fait pendant sa vie, et qu'il leur commandé sur toute chose à l'heure de sa mort, Jean 13 : 34,35. *Je vous donne un nouveau commandement, que vous vous aimiez les uns les autres : que comme je vous ay aimé, vous vous entr'aimiez aussi réciproquement. On connoitra à cela que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres.*⁴

Trois niveaux de références nous semblent devoir ici être identifiés derrière ces lignes qui proclament l'importance capitale du second commandement du Christ. D'abord, l'infrastructure de la théologie naturelle : l'on se souvient en effet que dans la correspondance contemporaine de la rédaction du *Traité de la liberté chrétienne*, Papin affirme que ce second commandement est une notion commune. Ensuite, la structure salmuriennne, dans une double dimension : d'une part la primauté du Nouveau Testament sur l'Ancien, qui se manifeste ici par la reconnaissance de ce « nouveau commandement », celui de la nouvelle Alliance⁵ ; d'autre part l'éthique des théologiens ligériens qui établissent la « parfaite correspondance [...] entre la

¹ F.R., p. 32-33.

² Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 48-19.

³ F.R., p. 32-33.

⁴ *Ibid.*, p. 34-35.

⁵ Le lien entre l'infrastructure et la première dimension de la structure renvoie à l'apologétique développée dans la correspondance : à partir d'un recours à la théologie naturelle, le but est de montrer la supériorité de la religion révélée.

doctrine de Dieu et l'éthique fondamentale »¹. D'ailleurs, d'Huisseau défend exactement la même position dans *La réunion du christianisme*, mais en s'appuyant sur Paul :

Si la sanctification n'est autre chose qu'une précieuse couronne, composée de toutes les vertus Chrétiennes et Morales, je croy qu'on m'avouera que le plus beau fleuron de cette couronne, c'est la charité envers le prochain, que Saint Paul nomme *le lien de perfection*. Col. 3. Or cette vertu consiste à aimer le prochain comme soy-mesme.²

Or, dans son *Traité...*, alors que jusqu'à présent, il s'appuyait sur Paul comme d'Huisseau, Papin décide de renvoyer à Jean. C'est ici que se situe, enfin, le troisième niveau de lecture : celui de la superstructure spinozienne qui va s'affirmer au fur et à mesure de notre progression dans le *Traité de la liberté chrétienne*. En effet, dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*, Spinoza accorde une place fondamentale à cet enseignement du Christ puisqu'il figure dans son credo minimum :

Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent dans la seule justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain.³

Or, le philosophe d'Amsterdam fonde également cette définition du chrétien sur la référence johannique :

On ne peut considérer personne comme un fidèle ou comme un infidèle que selon ses œuvres : si ses œuvres sont bonnes, même s'il s'écarte des autres fidèles sur des points de dogmes, il est cependant un fidèle ; à l'inverse, si ses œuvres sont mauvaises et qu'il s'accorde avec eux en paroles, il est cependant un infidèle. Car posé l'obéissance, la foi est nécessairement posée et la foi sans les œuvres est morte. C'est encore ce que ce même Jean enseigne au v. 13 de ce même chapitre [...] à savoir la charité.⁴

De même, dans la lettre LXXIV des *Opera posthuma*, dans lesquelles Papin lit Spinoza, ce dernier invoque Jean :

Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique : la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ, et le Christ ne peut être là où elles ne sont plus, car l'Esprit du Christ peut seul nous donner l'amour de la justice et de la charité.⁵

Cependant, dans ces lignes, finalement comme Papin, Spinoza oscille entre Jean et Paul, puisque la formule « fruits du Saint Esprit » est issue de l'épître aux Galates (5, 22-23⁶) et la formule, « là est le Christ, et le Christ [...] car l'Esprit du Christ » rappelle grandement le verset 17 du chapitre 3 de la seconde épître aux Corinthiens : « Or le Seigneur est cet Esprit-là : et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». S'il est donc possible d'exposer cette idée à partir de Paul et Jean, il ne semble pas totalement abusif de déceler l'influence du chapitre XIV de Spinoza dans ce choix de la référence johannique par Papin.

Après avoir soutenu cette définition morale du chrétien, Papin dresse la liste de ses qualités :

¹ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19 et 205-206.

² Isaac D'HUISSÉAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 28.

³ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 477.

⁴ *Ibid.*, p. 471.

⁵ Baruch SPINOZA, *Éthique. Réforme de l'entendement. Correspondance*, éd. par Émile SAISSET, Paris, Charpentier, 1842, p. 430.

⁶ « Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, esprit patient, benignité, bonté, loyauté, douceur, tempérance. / La Loi ne s'adresse point contre de telles choses. »

[Ce] sont ceux qui ont un esprit de douceur, d'amour, d'union et de paix, un esprit d'humilité qui ne demande point à dominer sur les autres.¹

Alors qu'il s'était appuyé sur Jean pour la première étape de sa définition, il remobilise ici Paul et plus précisément, à l'instar de d'Huisseau, l'épître aux Colossiens :

Soyez donc (comme élus de Dieu, saints et bien-aimez) revestus des entrailles de miséricorde, de benignité, d'humilité, de douceur, d'esprit patient / Supportans l'un l'autre, et pardonnans les uns aux autres, si l'un a querelle contre l'autre : comme Christ vous a pardonné, vous aussi faites le semblable. / Et outre tout cela, soyés revestus de charité, qui est le lien de perfection.²

Il confirme ainsi l'inspiration paulinienne du *Traité de la liberté chrétienne*. Il convient d'ailleurs de s'arrêter sur l'une de ces qualités : l'humilité. En effet, quelques pages plus loin, Papin écrit :

La connoissance de soy-meme produit nécessairement l'humilité.³

La généalogie de ce thème remonte à Socrate⁴ et, en contexte chrétien, s'il s'esquisse chez Paul, puisque « les premiers chapitre de l'épître aux Romains vise à provoquer l'humilité »⁵, il est explicitement adopté par Augustin dans sa vingt-cinquième homélie sur l'Évangile de Jean : « Ô homme reconnais que tu es un homme : toute ton humilité consiste à reconnaître ce que tu es »⁶. Cette présence pourrait signer une influence du *Traité*... moins flagrante que d'Huisseau et Spinoza : Luther⁷. Celui-ci était *a priori* une référence évidente de Papin : il apparaît comme un penseur paulinien notamment par sa reprise de l'opposition entre Loi et Évangile⁸ qui fait écho à la dévalorisation de l'Ancien Testament chez les Saumurois⁹ et, surtout, il est l'auteur d'un *Traité de la liberté du chrétien*. Au-delà de la proximité des titres des deux ouvrages, cette phrase constitue un indice réel de l'influence du théologien de Wittenberg qui, précisément dans son *Commentaire* de l'épître aux Romains, note : « En effet, la parfaite connoissance de soi-même est la parfaite humilité »¹⁰.

c. Le juge infallible

La question de l'arbitrage constitue le fil conducteur du *Traité de la liberté chrétienne* et les définitions de l'hérétique et du chrétien servent à Papin à débattre de ce sujet. Dès le début du texte, il affirme :

N'est-ce pas ce que je viens de dire, que nôtre Pere ne nous a point laissés d'arbitres pour cette sorte de différens ? Voudriez-vous être jugés en votre propre cause ? Si cela est contre la justice et le bon sens, confessez, je vous prie, que puisque nôtre Pere savoit bien

¹ F.R., p. 36.

² Col. 3, 12-14.

³ F.R., p. 39.

⁴ Voir Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Bernard*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974-1975, 3 t.

⁵ François LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu...*, *op. cit.*, p. 195.

⁶ Augustin D'HIPPONE, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean XVII-XXXIII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 467.

⁷ Myriam Yardeni a, la première, formulé l'hypothèse de l'influence de Luther sur le traité de Papin (voir Myriam YARDENI, « Interview » par Philippe MAURAN, en ligne, <http://mauran.space-blogs.net/blog-note/176843/madame-myriam-yardeni-de-l-universite-d-haifa.html>).

⁸ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 475.

⁹ Voir *supra*, p. 278-279. Sans qu'il y ait un lien direct, rappelons que Cameron adopte la théorie du luthérien Piscator sur la Rédemption (François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 353). Ponctuels ou plus importants, les échos luthériens sont présents au sein de l'École de Saumur.

¹⁰ A propos du verset 24 du chapitre 7 (Martin LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1986, vol. 12, p. 103). Remarquons toutefois que c'est sur le thème de la connaissance de soi que Calvin commence l'*Institution de la religion chrétienne* (Jean CALVIN, *Institution de la...*, *op. cit.*, I, 1, 1, p. 1-2).

que nous n'aurions point de juges sur ces matières, et qu'il nous a pourtant si fort recommandé la paix, il a entendu que nous n'en discuterions point avec chaleur [...]. Notre devoir nous oblige à nous entre-éclaircir, à nous faire part réciproquement de nos lumières, en nous communiquant mutuellement nos pensées [...] il ne nous engage pas à nous estimer les seuls favorisés du Ciel et les uniques dépositaires des vérités nécessaires au salut.¹

Papin adapte donc la règle de réciprocité à l'interprétation de l'Écriture pour asseoir sa théorie du libre examen. Il met immédiatement en pratique ce précepte en abordant l'interprétation littérale et figurée à partir de plusieurs exemples : « Avant qu'Abraham fust, je suis » (Jean, 8, 58), « Ceci est mon corps » (Matthieu 26, 26 / Marc, 14, 22 / Luc, 22, 19), « Le père est plus grand que moy » (Jean 14, 28)². S'il examine les deux d'interprétations possibles de ces passages, il ne tranche jamais en faveur ni de l'une ou de l'autre : sa règle de réciprocité sert donc à désamorcer la problématique du juge entre les hommes afin d'asseoir sa théorie de la faillibilité :

Leur pensée n'est pas la mienne ; ce n'est pas ainsi que je conçois qu'il faut expliquer ce passage, mais je ne suis pas infallible non plus qu'eux.³

Une fois encore, d'Huisseau expose la même idée dans *La réunion du christianisme* :

Je demande que nous acquiescons tous avec un profond respect à la vérité des saintes histoires, laissant la liberté aux doctes de dire leurs sentiments sur les difficultés qui s'y rencontrent, *pour suivre sans contrainte tel parti que l'on jugera le plus vraisemblable.*⁴

Le cœur de cette étape de la démonstration de Papin est précisément cette question de l'infailibilité :

Pour avoir droit de concevoir un sentiment comme hérétique, il faut que nous soyons assurés qu'il a été jugé tel par un juge qui ne sauroit s'être trompé.⁵

Reconnaissant qu'« il n'y a que trois Juges en tout, Dieu, son Église, et moy-même »⁶, Papin examine leur fiabilité respective en commençant par l'homme :

Je ne saurois me dire à moy-même, que je ne puis m'être trompé dans un jugement. Tout ce dont je puis m'assurer, c'est qu'il me semble que je ne me suis pas trompé. Mais j'ay reconnu tant de fois de l'erreur en mes jugemens, quoy qu'il semblât tout de même que je ne m'étois pas trompé ; que je me méconnoistrois et je m'oublierois moy-même si j'osois dire absolument, « Je ne saurois m'être trompé dans le jugement que j'ay fait d'un tel sentiment ».⁷

L'infailibilité est donc refusée à la créature. Second juge : « l'Église de Dieu », telle que la désigne Papin. Le diagnostic est tout aussi rapide que définitif :

L'Église de Dieu n'est pas infallible, puisque tous les membres qui la composent peuvent être aussi sujets à se tromper que moy.⁸

L'équation de Papin est simple : une créature est faillible, plusieurs créatures ensemble restent une association d'individualités faillibles. Il rejoint ici le principe cartésien précédemment

¹ F.R., p. 14-15-16.

² *Ibid.*, p. 24-26.

³ *Ibid.*, p. 49-50.

⁴ Isaac D'HUISSÉAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 158. Nous soulignons.

⁵ F.R., p. 50.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

évoqué consistant à ne pas juger par la pluralité des voix et confirme son application des leçons du *Discours de la méthode* au domaine religieux. L'unique juge ne peut donc être que Dieu. Dans sa démonstration de la faillibilité de l'Église, Papin écrit : « Tout ce que Dieu dit est véritable »¹, affirmation qu'il qualifie de « notion commune »². Remarquons tout d'abord que la formule « Tout ce que Dieu dit est véritable » apparaît comme le point de départ fondamental de toute réflexion théologique. Non exprimée comme telle dans la Bible, elle est cependant démontrée par plusieurs théologiens : dès 1567 dans la *Clavis scripturae sacrae*, Flacius Illyricus l'expose sous la forme d'un syllogisme construit sur deux citations vétérotestamentaires³ ; en 1660 dans son *Catéchisme*, Charles Drelincourt l'emploie pour définir l'expression « Croire à Dieu »⁴ ; en 1685, Jacques Abbadie la considère comme la deuxième des quatre « notions de la foi »⁵, expression qui cache l'idée de notion commune⁶. L'affirmation papinienne n'est donc pas originale mais son intérêt réside dans sa fonction même : de la notion commune « tout ce que dit Dieu est véritable », Papin déduit que « [Dieu] seul donc est le Juge infallible »⁷.

Au terme de la première étape de sa démonstration, Papin a donc défini les acteurs de la foi. Apparemment évident, ce moment de son traité constitue une base fondamentale pour la suite.

3. *La foi réduite à ses justes bornes : une définition spinoziste des credenda*

La deuxième étape de sa démonstration consiste pour Papin à définir le contenu de la foi. Bayle ne s'y est pas trompé, qui choisit pour l'ouvrage un titre révélateur : quelles sont les « justes bornes » de la foi ? Cette question est effectivement prégnante dès les premières lignes du *Traité de la liberté chrétienne*, puisque Papin affirme : « Tenons-nous ferme aux termes de l'Écriture et du Symbole »⁸. Évidemment, c'est le second élément retenu par Papin qui rend sa position originale. Pour la comprendre, il faut parcourir l'histoire d'un thème majeur de

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Id.*

³ Matthias FLACIUS ILLYRICUS, *La Clé des Écritures. Clavis scripturae sacrae*, éd. et trad. par Philippe BÜTTIGEN et Denis THOUARD, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 88.

⁴ Vis-à-vis de « Croire Dieu » et « Croire en Dieu » (voir Charles DRELINCOURT, *Catéchisme, ou, Instruction familière sur les principaux points de la religion chrétienne, en faveur de sa famille*, Zurich, Heidegger et Compagnie, 1734 [1642], p. 11).

⁵ « 1°. Que Dieu est. 2°. Que tout ce que Dieu dit est véritable. 3°. Que Dieu s'est révélé véritablement. 4°. Qu'un tel et un tel mystère qu'on propose à notre foi, est contenu dans cette révélation » (Jacques ABBADIE, *Réflexions sur la présence réelle du corps de J.-C. dans l'eucharistie comprises en diverses lettres*, La Haye, Abraham Troyel, 1685, p. 143). En 1690, dans son *Traité de la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ*, Abbadie écrit finalement : « J'appelle le principe de la foi, cette première maxime sans laquelle il ne seroit pas possible que la foi pût naître dans notre esprit, cette première notion de la Religion, *Tout ce que Dieu dit est véritable*. J'appelle le discernement de la foi, cet examen de notre esprit, par lequel nous nous assurons premièrement si c'est Dieu qui parle, et en second lieu quelles sont les choses qu'il nous dit. Enfin la conclusion de la foi sera cet acquiescement que nous donnons à une vérité, et parce que nous avons trouvé qu'elle étoit révélée de Dieu, et parce que nous avons supposé que tout ce que Dieu nous dit est véritable » (Jacques ABBADIE, *Traité de la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ*, Rotterdam, Reinier Leers, 1690, p. 382).

⁶ « Or il est très remarquable que toutes ces notions roulent si essentiellement, sur le rapport de nos sens, qu'elles ne sont certaines qu'à mesure que le rapport de nos sens est assuré » (Jacques ABBADIE, *Réflexions sur la... op. cit.*, p. 143).

⁷ *Id.* Cette formule pourrait se fonder sur Luc, 1, 18-20 (Dont tous ceux qui les ouïrent, s'estonnerent des choses qui leur estoient dites par les bergers. / Et Marie gardoit soigneusement toutes ces choses, les ruminant en son cœur. / Puis apres les bergers s'en retournerent, glorifians et louans Dieu de toutes les choses qu'ils avoyent ouïes et veues, selon qu'il leur en avoit esté parlé), mais Papin n'y renvoie pas explicitement.

⁸ *Ibid.*, p. 5.

l'histoire de la pensée religieuse de la première modernité : le binôme *adiaphora*-points fondamentaux.

a. *Adiaphora et credenda : aperçu de l'histoire d'une idée janusienne de Luther à Amyraut*

Le thème des *adiaphora* (ἀδιαφοροῦσα) – « les choses indifférentes » en grec – provient des philosophies cynique et stoïcienne¹ et a été adopté par l'apôtre Paul dans plusieurs de ses épîtres pour débattre des questions relatives aux pratiques juives parmi les convertis au christianisme². Dans la théologie chrétienne, les *adiaphora* constituent le revers d'une médaille dont l'avert est les points fondamentaux – parfois qualifiés de *fundamenta*, *credenda*, *essentialia* ou encore *necessaria*³ – autrement dit ce qu'il est nécessaire de croire pour assurer son salut⁴. Au XVI^e siècle, cette double notion prend une nouvelle dimension du fait de son adoption par les partisans de l'irénisme, à qui elle sert à développer des modèles théoriques de rapprochements voire de réunions confessionnelles au sein du christianisme. Côté catholique, Erasme⁵ s'approprie ce thème et à sa suite Georg Cassander⁶, tout comme Luther et Melanchthon côté luthérien. Si le second apparaît comme le théoricien de cette notion dans ses *Loci theologici*, le premier aborde ce thème, notamment dans son commentaire de l'épître aux Galates de 1531, lorsqu'il affirme :

Nous concédons aux papistes, nous aussi, ce qui doit être concédé, voire plus encore que ce que nous ne devons. Nous n'exceptons que la liberté de conscience, que nous avons en Jésus-Christ. [...] *C'est volontiers que, d'accord avec eux, nous ferons usage des mêmes aliments, et que nous observerons leurs fêtes et leurs jeunes, pourvu qu'ils nous permettent d'observer tout cela librement et volontairement.*⁷

Quant à Calvin, il considère les éléments cérémoniels internes au protestantisme comme des *adiaphora*⁸. Ainsi, « au XVI^e siècle tout d'abord, la question se pose de savoir s'il est indifférent

¹ Marcia COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. t. 1, *Stoicism in classical latin literature*, Leiden, Brill, 1990, p. 9 et 44 notamment.

² James JAQUETTE, *Discerning what counts. The function of the adiaphora topos in Paul's letters*, Atlanta, Scholars Press, 1995, 282 p. Notons cependant l'absence de traitement de l'héritage de ce thème dans le volume dirigé par R. Ward HOLDER, *A Companion to Paul in the Reformation* (Leiden, Brill, 2009, 655 p.).

³ Spinoza emploie ce dernier substantif (voir Wiep VAN BUNGE, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012, p. 111).

⁴ Richard Stauffer s'est interrogé sur l'origine de la théorie des points fondamentaux (voir Richard STAUFFER, *Interprètes de la... , op. cit.*, p. 265). Sans avoir approfondi cet aspect de la question, l'origine de la formule elle-même en contexte protestant est peut-être à chercher du côté de Luther, qui intitule les chapitres de son *Catéchisme* « points fondamentaux » (voir Jacques AUDINET, « A l'avènement de la rationalité moderne. Les premiers catéchismes », *Les Cahiers de Fontenay*, dossier « Pédagogie, valeurs, sociétés », 49-50 (1988/3), p. 33).

⁵ « La Somme de notre religion, c'est la paix et la concorde, ce qu'on ne peut aisément maintenir qu'à une condition : définir le plus petit nombre possible de dogmes, et pour beaucoup de choses laisser à chacun son propre jugement » (cité in Joseph LECLER, *Histoire de la... , op. cit.*, p. 144, sur ce thème chez Erasme, voir notamment *ibid.*, p. 142-145 ; Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente... , op. cit.*, p. 48-50 ; Gary REMER, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park, Penn State Press, 2010, p. 50-52.

⁶ Joseph LECLER, *Histoire de la... , op. cit.*, p. 269.

⁷ Martin LUTHER, *Commentaire de l'épître aux Galates, Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1969, t. XV, p. 167.

⁸ Dans l'*Institution de la religion chrétienne*, il affirme : « Quant à la discipline et aux cérémonies [...] je di que la conscience ne laissera point d'estre libre et franche, quand on reputera que ce ne sont point ordonnances perpétuelles, ausquelles on soit astreint, mais que ce sont aides externes de l'infirmite humaine : desquelles combien que nous n'ayons pas tous besoin, toutesfois il nous en faut tous user, d'autant que nous sommes tous obligez les uns aux autres mutuellement à entretenir la charité. » (Jean CALVIN, *Institution de la... , op. cit.*, IV, 10, 30-31 p. 820). Une lettre adressée à des calvinistes anglais exilés dans le Saint-Empire romain germanique et réticents à participer au culte luthérien confirme cette position : « Il nous faut accommoder les uns aux autres en toutes les cérémonies qui n'emportent point de préjudice à la confession de notre foi, afin que l'unité de l'Église ne se dissipe pas par notre trop grande rigueur ou chagrin » (cité in Richard STAUFFER, « Calvin et la... », art. cit.,

de célébrer certaines cérémonies d'origine catholique (procession, vénération des saints, port de certains vêtements liturgiques, confirmation, extrême-onction, confession et pénitence, etc.)¹. Le terme d'*adiaphora* sert donc à désigner des éléments pratiques ou dogmatiques considérés comme secondaires et dont le respect ne doit pas justifier les controverses et divisions entre chrétiens.

Malgré toutes ces réflexions sur les *adiaphora*, « il n'existe pas de liste des « articles fondamentaux » qui fasse autorité. Chaque théologien a pu dresser sa liste personnelle des articles pour lesquels il n'estimait pas l'accord indispensable »². Étudiant l'histoire du *credo minimum* chez les penseurs de la religion naturelle au cours de la première modernité, Jacqueline Lagrée observe que l'idée de *credo minimum* ne relève pas tant d'une « démarche [...] minimaliste [...] que fondamentaliste. Ce « plus petit dénominateur commun » de la foi est bien [...] « l'amande » de cette foi »³. Au sein du protestantisme, Calvin adopte la théorie des points fondamentaux « à partir de la deuxième édition latine de l'*Institution de la religion chrétienne* »⁴. Cependant, selon Otto Weber, le réformateur de Genève s'est « abstenu de dresser le catalogue des points fondamentaux afin d'empêcher la formulation de la foi de se figer dans une « doctrine », afin d'inciter les fidèles à remonter toujours à la source vive des Écritures »⁵. Pour autant, en 1572, dans le *Traité des vraies essentielles et véritables marques de l'Église*, Théodore de Bèze reconnaît comme articles fondamentaux le symbole des Apôtres, le décalogue et l'oraison dominicale⁶. François Laplanche observe que l'un des trois traits de l'identité de l'École de Saumur est précisément l'attachement de ses théologiens aux points fondamentaux⁷.

p. 145). Sur les *adiaphora* chez Calvin voir Edward MEYLAND, « The Stoic Doctrine of Indifferent Things and Conception of Christian Liberty in *Institutio Religionis Christianae* », *Romantic Review*, 28 (1937), p. 135-145. Si Calvin n'utilise pas le mot même d'*adiaphora*, il emploie l'expression « choses indifférentes » (*ibid.*, p. 138). Signalons la thèse de David Owen qui identifie, du point de vue ecclésiologique, non deux mais trois catégories chez Calvin (David Anderson BOWEN, *John Calvin's Ecclesiological Adiaphorism : Distinguishing the « Indifferent », the « Essential » and the « Important » in his thought and practice, 1547-1559*, Ph. D. thesis, Vanderbilt University, 1985. Cette étude est longuement présentée dans l'ouvrage de John Lee THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah* (Genève, Droz, 1989, p. 227-239). Nous n'avons pas vérifié de manière systématique la présence de cette tripartition spécifique à la pensée ecclésiologique de Calvin parmi les représentants de l'École de Saumur mais, dans l'aile radicale au moins, elle ne figure ni chez Papin, ni chez Pajon, ni chez d'Huisseau.

¹ Pierre BÜHLER, « Adiaphora », *E.P.*, p. 5.

² Hugues DAUSSY, *Les huguenots et le roi : le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002, p. 334.

³ Jacqueline LAGRÉE, *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 58.

⁴ Il aborde ce thème dans deux passages de son ouvrage : IV, 1, 12 et IV, 2, 1 (voir Richard STAUFFER, *Interprètes de la Bible. Etudes sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 265 et *id.*, « Calvin et la... », art. cit., p. 150-151).

⁵ Cette thèse de Weber figurant dans l'article, « Die Einheit der Kirche bei Calvin » (*Calvin-Studien 1959*, éd. par Jürgen MOLTMANN, Neukirchen, 1960) est ainsi résumée par Richard Stauffer (voir Richard STAUFFER, « Calvin et la... », art. cit., p. 152).

⁶ Théodore DE BÈZE, *Traicté des vraies essentielles et visibles marques de la vraie Église catholique*, La Rochelle, Hierosme Haultin, 1592, p. 62. Il s'agit des trois textes retenus et expliqués par Calvin en 1537 dans l'*Instruction et confession de foy dont on use en l'Église de Genève* paru en 1537 (voir Richard STAUFFER, *Interprètes de la... , op. cit.*, p. 160).

⁷ Alors que ces points fondamentaux sont un élément essentiel de la réflexion irénique, Hugues Daussy souligne pourtant qu'aux yeux de certains diplomates favorables à l'irénisme intra-protestant, dont Duplessis-Mornay, « les théologiens s'étaient disqualifiés par leur querelles incessantes et que seuls les princes pouvaient prendre en main la défense de l'évangélisme » (*ibid.*, p. 207 voir également « En débattant la religion, les religieux se gastent. Duplessis-Mornay, Languet et Danzay en guerre contre les théologiens », in *L'humanisme, le protestant et le clerc. De l'anticléricalisme croyant au XVI^e siècle*, numéro spécial de la revue *Siècles. Cahiers du centre d'histoire « espaces et cultures »*, 18 (2004), p. 93-103. Étudiant Jean Hotman, Hans Posthumus-Meyjes formule la même remarque sur la méfiance des politiques vis-à-vis des théologiens responsables des dissensions entre les différentes confessions chrétiennes (Hans POSTHUMUS-MEYJES, « Tolérance et irénisme », art. cit., p. 72-73). Que les professeurs de l'institution

Puisque ces derniers diffèrent d'un auteur à l'autre, il faut donc se pencher sur les positions respectives des théologiens saumurois en ce domaine. Comme l'insistance sur l'adéquation entre morale et religion, les *credenda* figurent dans l'arsenal théologique du fondateur de l'institution ligérienne¹. Dans les *Moiens pour avancer le royaume de Dieu tant en France qu'en toute la Chrestienté et ailleurs*, lus par Duplessis-Mornay lors du synode national de Vitry de 1583, nous lisons :

Il y a des poincts sans lesquels une assemblée ne peut estre Église chrestienne, d'autres qui font proprement qu'elle est chrestienne, d'autre qui ne la font ni chrestienne ni la deffont.²

Selon Hugues Daussy, cette position « se rapproche, dans une certaine mesure, de celle de Melancthon »³. Dans le *Mémoire que le roy de Navarre eust désiré estre considéré par Messieurs de l'assemblée naguère convoquée à Blois*, rédigé par le « pape des huguenots », ce dernier développe sa conception des points fondamentaux :

Qu'au reste il ne falloît point crier ici au blasphème : qu'ils adoroient tous une mesme trinité, et invoquoient ung mesme dieu, par Jésus-Christ ; qu'ils étoient unis en la confession du mesme symbole, c'est-à-dire portoient mesmes livres, les symboles ayant, comme chacun sait, esté conçus par l'Église ancienne, pour sommaire de la foi chrestienne, et conséquemment pour marque de la vraie chrestieneté, que pour règle de religion, ils reconnoissoient aussi et mesme tous, lois et Escritures, la sacrée parole de Dieu conteneue au vieil et nouveau testament.⁴

Durant les quatre-vingts premières années du XVII^e siècle, à l'échelle du vieux continent, Georg Calixt⁵, John Dury⁶ et Isaac d'Huisseau apparaissent comme les principales figures de l'irénisme. Cependant, dans la perspective saumuroise qui est la nôtre, il faut remonter à Amyraut pour trouver une importante réflexion irénique dans l'institution ligérienne. En effet, le double-thème *adiaphora/credenda* sort du seul cadre théorique lorsqu'en 1631, le synode

ligérienne, par ailleurs tous brillants controversistes, défendent l'irénisme constitue donc une situation paradoxale du point de vue de Duplessis-Mornay lui-même.

¹ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19.

² Philippe DUPLESSIS-MORNAY, *Moiens pour avancer le royaume de Dieu tant en France qu'en toute la Chrestienté et ailleurs*, cité in, Hugues DAUSSY, *Les huguenots et...*, *op. cit.*, p. 207.

³ *Ibid.*, p. 335.

⁴ Philippe DUPLESSIS-MORNAY *Mémoire que le roy de Navarre eust désiré estre considéré par Messieurs de l'assemblée naguère convoquée à Blois, en l'année 1588*, cité in *id.* Par ailleurs, dans le *Traité de l'Église*, Duplessis-Mornay propose une définition négative des points fondamentaux lorsqu'il écrit : « Quant [les Églises impures] viennent d'hérésie à infidélité, quand Christ qui est l'âme de l'Église n'est plus reconnu pour sauveur et mediateur, quand cette médiation, qui joint Christ à l'Église comme le gosier le chef avec le corps, est coupée, comme quand les chrétiens d'Asie en plusieurs lieux de nestoriens se firent mahumétistes, et d'hérétiques, infidèles (quelques louange que l'Alcoran donne à Jésus-Christ), parce qu'alors l'âme est hors du corps, et le sifflet coupé, et le libelle de répude publié entre Christ et elles, puisqu'elles se marient ouvertement à un autre, et cherchent leur bien et leur salut hors de Christ » (cité in René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 37-38). Voetzel commente ainsi ces lignes : « Nous tenons dans ce passage, ce que, plus haut, Duplessis-Mornay a appelé « les points fondamentaux » de notre salut [ce dernier ne faisant] d'ailleurs qu'y copier et commenter Calvin, *Institution*, IV, 2, 1 », l'un des deux passages signalés par Stauffer comme concernant effectivement ce sujet. Notons enfin qu'il ne s'agit pas ici de la démarche de l'apologète figurant dans l'introduction de *La vérité de la religion chrestienne* où Duplessis-Mornay expose un credo minimum dont la première fonction relève de la pratique habituelle de l'apologétique : asseoir l'existence de Dieu pour mieux démontrer la supériorité du christianisme (qui, elle, passe précisément par la définition des points fondamentaux du christianisme) (voir Jacqueline LAGRÉE, *Le salut du...*, *op. cit.*, p. 68-69).

⁵ Sur Calixt, voir Christoph BÖTTIGHEIMER, *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*, Münster, Lit, 1996, 430 p.

⁶ Sur Dury, voir Pierre-Olivier LÉCHOT, *Un christianisme « sans partialité » Irénisme et méthode chez John Dury (v.1600-1680)*, Paris, Honoré Champion, 2011, 600 p.

national de Charenton déclare possible la communion des membres des Églises de la confession d'Augsbourg (autrement dit les luthériens) au sein des Églises réformées de France puisque ces deux groupes s'accordent « dans les points fondamentaux de la véritable religion »¹. Cette décision déclenche une campagne de plusieurs auteurs catholiques affirmant l'acceptation par les calvinistes de la transsubstantiation dans sa version fixée lors du concile de Trente. Devant cette manipulation, Jean Daillé² et Jean Mestrezat répliquent pour nier l'accusation et préciser la décision de Charenton³. En 1647, Amyraut entre dans cette controverse pour exposer une double thèse. Selon lui, d'une part, la Cène n'est pas le seul point de désaccord avec les catholiques et de l'autre, luthériens et calvinistes peuvent s'entendre sur différents sujets. Il publie ainsi deux ouvrages qui le font apparaître comme le premier théoricien d'un irénisme salmuriens : d'abord le *De secessione ab Ecclesia romana deque ratione pacis inter Evangelicos in religionis negotio constituendae disputatio* (1647) puis l'*Ειρημικον sive de ratione pacis in religionis negotio inter Evangelicos constituendae consilium* (1662)⁴. Dans ces livres, Amyraut distingue deux catégories d'*adiaphora*, celles tolérables sans discussion et celles nécessitant une discussion. Il classe parmi les premières « la diversité des régimes ecclésiastiques »⁵ (exception faite du modèle catholique) et la différence rituelle des cultes⁶. Quant aux secondes, il s'agit de « cinq dogmes particuliers, ceux du baptême, de la cène, de la personne du Christ, de la prédestination et de la Providence »⁷. Au-delà de la reconnaissance des nombreux points communs sur ces thèmes entre les deux confessions, la méthode adoptée par Amyraut pour résoudre les différences est double. D'abord, l'exhortation à la tolérance mutuelle, défendue de deux manières : soit par la reconnaissance de la validité des deux lectures puisque les créatures ne peuvent préjuger de la puissance divine ; soit par l'obligation de pratiquer la charité chrétienne envers une conception divergente de la sienne dans la mesure où elle ne comporte « aucun poison pernicieux », formule employée au sujet de l'épineuse question de la nature de l'Eucharistie⁸. Ensuite, au-delà de cette tolérance mutuelle, Amyraut innove pour répondre à deux questions : la nature du corps du Christ, du point de vue eucharistique d'une part et christologique de l'autre, et le statut du mal dans la Providence. Afin de régler ces deux différends, le professeur saumurois suggère la rédaction commune de deux confessions de foi au contenu acceptable par tous par une formulation savamment choisie⁹. Enfin, dans le dernier chapitre de l'*Ειρημικον*, Amyraut propose un véritable traité d'irénisme pratique, définissant le rôle et la conduite idéaux des théologiens, des pasteurs, des assemblées ecclésiastiques et des pouvoirs politiques¹⁰. Si, dans la controverse autour des décisions du synode national de 1631, Amyraut exclut les catholiques de sa réflexion irénique¹,

¹ Actes du synode national de Charenton de 1631, texte modernisé cité in Richard STAUFFER, *Un précurseur français de l'écuménisme : Moïse Amyraut*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1962, p. 14.

² Sur la large conception des points fondamentaux chez Daillé, voir René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 41.

³ Richard STAUFFER, *Un précurseur français...*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴ *Ibid.*, p. 16 et 24.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 26-27.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 34. Stauffer examine le détail du traitement par Amyraut des cinq dogmes particuliers aux pages 28 à 46.

⁹ *Ibid.*, p. 35, 38-39 et 46. Dans une certaine mesure, Amyraut suit le modèle de Calvin qui, en 1540 lors de l'établissement de la Confession d'Augsbourg, parvient à infléchir la rédaction de l'article X en un sens consensuel pour les deux parties en présence (voir Richard STAUFFER, « Calvin et la... », art. cit., p. 144).

¹⁰ *Ibid.*, p. 46-51.

irénique¹, il reconnaît de manière systématique dans son œuvre que les catholiques ne peuvent que souscrire aux points fondamentaux des protestants et quant à la nature de ces derniers, il affirme dans l'*Apologie pour ceux de la religion* :

C'est que les principales et plus fondamentales creances du christianisme nous estant communes à l'Église romaine et à nous, il ne faudroit que voir dans les choses dont nous disputons, ce qui s'accorde avec ces principes, et ce qui ne s'y accorde pas [...]. Car puisque jamais une verité ne choque l'autre, au lieu que le mensonge souvent se ruïne soi-mesme, et ne s'ajuste jamais avec la vérité, ce qui se trouveroit contrevenir aux dix commandemens de Dieu, à la prière de nostre Seigneur, et au Symbole de ses Apostres, devroit estre tenu sans difficulté pour rejettable.²

Ainsi, les points fondamentaux pour Amyraut sont les mêmes que ceux retenus par Théodore de Bèze : décalogue, oraison dominicale et symbole apostolique. Ils servent de base à ses théories générales sur l'irénisme interconfessionnel. Mais quand il réfléchit au rapprochement intra-confessionnel, il dépasse cette seule problématique de la définition des *credenda* : il élabore une véritable méthode, d'une part théorique en défendant la conception de confessions de foi communes, et d'autre part pratique en fixant les rôles des différents acteurs, religieux comme politiques.

b. Les credenda chez les Saumurois radicaux

S'intéressant à l'héritage immédiat de l'École de Saumur dans le Refuge, et précisément aux *Conversations sur diverses matières de théologie* de Charles Le Cène, Pierre Barthel remarque que « tous ceux qui se réclamaient de Pajon [...] voyaient dans [le] *Credo*, non seulement un document ecclésiastique imposant ses affirmations par le poids de son ancienneté, mais encore, mais surtout, un texte qui cristallisait la foi chrétienne autour de trois « points fondamentaux », piliers de toute religion (qu'elle fut naturelle ou révélée), piliers qui assuraient l'enracinement du *Credo* dans la nature ou la « raisonnabilité » du phénomène religieux propre à toute l'humanité. Ces points fondamentaux sont : 1) la foi en la Providence souveraine et universelle du Dieu créateur [...] ; 2) la foi au Salut gracieusement offert par Dieu et pleinement révélé en Jésus-Christ [...] ; 3) l'appel à la sanctification continuée des fidèles »³. Dans ces lignes, l'intuition de Pierre Barthel pour identifier l'originalité de certains théologiens de l'École de Saumur est juste : les deux critères d'ancienneté et de raisonnabilité pour justifier le recours au credo s'avèrent pertinents. Mais, sa généalogie est inexacte : si cette justification existe bien au sein de l'École de Saumur, aucun texte de Pajon ne la contient⁴. Il faut remonter quinze ans avant Le Cène pour la retrouver chez un Saumurois, lié à Pajon quoique n'appartenant pas au corps professoral de l'Académie : Isaac d'Huisseau.

Dans *La réunion du christianisme*, celui-ci développe la problématique *adiaphora/credenda* :

¹ *Ibid.*, p. 52.

² Moïse AMYRAUT, *Apologie pour ceux...*, *op. cit.*, p. 9. « Or est la doctrine positive de la Religion reformée telle, qu'il n'y a point de catholique Romain ; s'il ne veut renoncer au Christianisme, qui ne soit obligé de l'approuver. Car nous avons tous les fondemens de la Religion et tous les articles fondamentaux de la Foy communs, au moins si on se rapporte de nostre creance » (Moïse AMYRAUT, *Morale chrestienne*, *op. cit.*, t. 6, p. 579). Voir également Moïse AMYRAUT, *De l'élevation de...*, *op. cit.*, p. 202-203.

³ Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », *art. cit.*, p. 266-267.

⁴ Ni ses ouvrages publiés, ni les textes inédits retrouvés par Albert Gootjes. Sans doute P. Barthel a-t-il déduit que l'idée identifiée chez Le Cène existait chez Pajon, puisque le second est réputé disciple du premier.

Si je reconnois dans la Religion des dogmes importants, essentiels fondamentaux et nécessaires à salut ; j'en reconnois aussi d'autres moins importants, que l'on peut ignorer, et ou mesme il se peut glisser quelque erreur, sans que cela préjudicie au salut, à la paix des consciences, et au repos de l'Église.¹

Il considère qu'appartiennent à la première catégorie les questions relatives aux « gouvernement de l'Église et [aux] cérémonies »², Jacqueline Lagrée remarquant ainsi que sur les secondes, sa position concorde avec celle de Spinoza dans le *Traité théologico-politique*³. Mais le pasteur saumurois reconnaît par ailleurs que la thèse des points fondamentaux revêt une difficulté de taille :

Il est vray que nous ne trouverons aucun passage és saints écrits qui déclare, en terme formels, quelles sont les doctrines fondamentales, pour les distinguer d'avec les autres. Mais la nature de la chose nous fait connoistre que nous pouvons établir cette distinction par la parole de Dieu mesme.⁴

Devant ce constat, il pose une équation radicale :

Tous les chrétiens, sans exception, tiennent que Dieu parlant à nous en sa parole, doit estre écouté, et qu'on luy doit obeir sans aucune restriction. Si outre cela il se rencontre quelque confession de foy qui ait esté tirée des saints écrits, et qui en ait esté tirée de telle manière, qu'elle ne laisse pas d'en retenir la doctrine si pure, que tous les chrestiens la puisse seurement recevoir : on pourroit la joindre à cette parole emanée de Dieu. Et tel est à mon avis le Symbole des Apôtres : n'y ayant eu, que je sçache, aucun chrestien, jusques icy, qui ne l'ait receu, comme un extrait et un racourcy de l'Évangile. Et si on eust bien pratiqué ce que le concile de Chalcedoine avoit enjoint, de n'ajouster aucune autre doctrine à ce Symbole ; nous ne verrions pas le christianisme divisé en tant de sectes qu'il est à présent.⁵

Il défend donc la limitation des *credenda* au symbole des Apôtres, « dont la récitation [...] intervient dans tous les cultes »⁶ réformés au XVI^e et XVII^e siècles. En voici le texte :

Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre.

Je crois en Jésus-Christ, son Fils Unique, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint Esprit, et qui est né de la Vierge Marie. Il a souffert sous Ponce Pilate, il a été crucifié, il est mort et il a été enseveli, il est descendu aux enfers. Le troisième jour, il est ressuscité des morts, il est monté aux cieus, il siège à la droite de Dieu, le Père tout puissant, et il viendra de là juger les vivants et les morts.

Je crois au Saint-Esprit, à la sainte Église catholique [au sens d'« universelle »], à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair et à la vie éternelle.⁷

¹ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 150, voir en réalité les p. 139-160 et 204).

² Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 246.

³ *Ibid.*, p. 247-248. Spinoza écrit : les « cérémonies, c'est-à-dire des actions qui, indifférentes en elles-mêmes, ne sont qualifiées de bonnes que par leur institution, ou qui représente quelque bien nécessaire au salut » (Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 191).

⁴ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 152. Malgré ce constat, d'Huisseau tente à un moment de sa démonstration de prouver que « les Saints Ecrits ne présentent que très peu de Doctrines » : il dresse alors une liste de citations du Nouveau Testament défendant chacun des points contenus dans le symbole des Apôtres, sous-entend qu'il s'agit là effectivement des uniques éléments dogmatiques contenus dans l'Écriture (Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 88-89, la citation figurant p. 88).

⁵ *Ibid.*, p. 123-124.

⁶ Christian GROSSE, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e et XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 663, n. 21.

⁷ Olivier FATIO (dir.), *Confessions et catéchismes...*, *op. cit.*, p. 18.

Olivier Fatio observe que « la critique moderne [...] rattache étroitement » ce texte « à une confession de foi, très semblable par sa forme, qui était en usage à Rome dès le IV^e siècle [...] qui s'enracine elle-même dans des formules antérieures (III^e, voire II^e siècle). [Cette confession de foi] avait sa place dans l'enseignement des catéchumènes et dans la célébration baptismale. Elle présente donc, sur le plan liturgique, une des plus anciennes synthèses des affirmations trinitaires et christologiques par lesquelles la communauté chrétienne reconnaît son unité »¹. Ainsi, l'importance de ce texte pour les théologiens iréniques de la première modernité (en premier lieu chez Erasme² et Cassander³) n'est plus à démontrer. Côté protestant, au XVI^e siècle, dans ses réflexions sur l'unité de l'Église, Calvin évoque « les symboles »⁴ ; quant aux confessions de foi des Églises françaises, helvétiques, belges et anglicanes, elles reconnaissent toutes « les trois Symboles dit œcuméniques de Nicée, de saint Athanase et des apôtres »⁵. Au sein de l'École de Saumur, dans les réflexions sur les points fondamentaux, Duplessis-Mornay – comme Calvin – évoque « des symboles »⁶ tandis qu'Amyraut en retient deux :

Que l'on distingue bien exactement entre les doctrines qui sont absolument essentielles à la Religion chrestienne, et celles qui ne le sont pas. Car quant à ces premières, telles que sont les articles du Symbole des Apostres, et ceux du Symbole de Nicée, et sans rien particulariser davantage, généralement tous ceux qui sont de mesme condition, comme les vrais chrestiens ne consultant point pour sçavoir s'ils les mettront dans les formules ordinaires et communes de leur creances, aussi ne se reservent-ils point de liberté de les remanier une autre fois, pour voir qu'ils ne s'y sont point abusés. Car il y paroist une telle evidence de verité, et le suc de la doctrine nécessaire à nostre salut y est si sensible au goust de l'esprit, qu'il n'y reste aucune place à la hesitation.⁷

Ainsi, la position de d'Huisseau apparaît comme originale au sein du calvinisme, y compris dans le paysage saumurois et prend peut-être sa source chez Erasme⁸ et Aconcio⁹. L'existence des deux tendances au sein de l'École de Saumur se confirme donc au sujet de la conception

¹ *Id.*

² Jacqueline Lagrée souligne que « le credo d'Erasme [...] se confond avec le symbole des Apôtres » (Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 49) et le titre exact de son catéchisme est « Claire et pieuse explication du Symbole qu'on attribue aux Apôtres » (voir Viviane MELLINGHOFF-BOURGERIE, « Une conception humaniste des catéchismes : de l'*Inquisitio de fide* (1524) à l'*Explanatio Symboli* (1533) d'Erasme », in Marie-Madeleine FRAGONARD et Michel PERONNET (dir.), *Catéchismes et confessions de foi*, Montpellier, Éditions Sauramps, 1995, p. 149).

³ Richard Stauffer observe que dans le *De officio pii ac pulicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio* de Georg Cassander, « un passage laisse entendre que les points fondamentaux sont contenus dans le Symbole des Apôtres » (Richard STAUFFER, « Autour du Colloque de Poissy : Calvin et le *De officio pii ac pulicæ tranquillitatis vere amantis viri* », in *L'Amiral de Coligny et son temps*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974, p. 155).

⁴ Dans un texte qu'il attribue à Calvin, Richard Stauffer retient l'expression suivante : « la doctrine de l'Église catholique de notre Seigneur Jésus-Christ contenue dans les livres des prophètes et des apôtres, dans les symboles et anciens docteurs » (voir Richard STAUFFER, « Calvin et la... », art. cit., p. 145).

⁵ Athanase COQUEREL, *Histoire du Credo*, Paris, Baillière 1869, p. 138.

⁶ Il mentionne « les symboles », sans plus de précision, dans le *Mémoire que le roy de Navarre eust désiré estre considéré par Messieurs de l'Assemblée naguère convoquée à Blois* (voir *supra*, p. 362).

⁷ Moïse AMYRAUT, *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, Saumur, Isaac Debsordes, 1653, p. 410. Voir également : « Et autant qu'il est possible, il faut imiter en cecy la prudence de l'ancienne Église, qui reduisoit les creances de la foy au moins d'articles qu'il se pouvoit, comme il se void par le Symbole des Apostres, et par celuy du Concile de Nicée » (*ibid.*, p. 402).

⁸ Qui, « dans le colloque intitulé *Inquisitio de Fide*, [...] estime que catholiques et protestants pourraient s'entendre à condition de s'en tenir au symbole des apôtres qui résume tout l'enseignement du christianisme » (Richard STAUFFER, *Interprètes de la...*, *op. cit.*, p. 265).

⁹ Qui formule « un credo dogmatique et authentiquement scripturaire » au contenu proche du credo apostolique (voir Jacqueline LAGRÉE, *Le salut du...*, *op. cit.*, p. 61-62 et Giacomo ACONCIO, *Les ruzes de...*, *op. cit.*, p. 312-313).

des points fondamentaux dans les réflexions iréniques : une aile modérée, dont Amyraut apparaît comme le principal représentant et qui retient deux ou plusieurs symboles, et une aile radicale, vraisemblablement fondée par d'Huisseau lui-même et qui retient uniquement le symbole des Apôtres¹. Pour autant, comme Duplessis-Mornay, le pasteur soutient le rôle premier que doit jouer le pouvoir politique dans la réunion² et, comme Amyraut, il défend la nécessité de la discussion concernant les questions dogmatiques controversées³. La radicalité de la thèse du pasteur est donc relative et concerne seulement l'évaluation des symboles des premiers temps du christianisme. La justification de l'exclusivité de celui des Apôtres par le pasteur de Saumur repose essentiellement sur le premier des deux critères identifiés par P. Barthel chez Le Cène, l'ancienneté :

Je ne croy pas qu'il y ait aucun chrétien qui ne m'avoue que jamais le christianisme n'a esté plus pur, plus saint, et plus propre à induire ses dévots à la vertu que dans sa naissance. C'estoit un temps auquel on ne recevoit les salutaires maximes de l'Évangile que de la bouche du Fils de Dieu, et de ces saints hommes qu'il avoit inspirés.⁴

Ces grands personnages qui ont vécu avec l'age le plus pur de l'Église [...] ont toujours ramené les Esprits à l'Écriture Sainte, comme à l'unique fondement de nostre Foy et de nostre salut.⁵

Dans son *Traité de la liberté chrétienne*, Papin parle « d'articles négatifs »⁶, autrement dit de propositions optionnelles : sans utiliser le terme, il examine bien la question des *adiaphora*. Avec une méthode habile, il énumère à deux reprises les divergences entre catholiques et protestants : il place dans la bouche d'un interlocuteur catholique une formule type : « Nous croyons que ... : mais vous en croirez ce qu'il vous plaira »⁷. Cette phrase n'est pas sans rappeler la manière par laquelle Luther traite la question dans son commentaire de l'épître aux Galates. Au-delà de l'approche formelle, les thèmes identifiés comme des *adiaphora* par Papin sont ceux qui opposent classiquement catholiques et réformés : la prosternation, le culte de saints et celui des images, l'usage du latin, la place de la Tradition, la communion sous les deux

¹ Notons que dès 1673, Matthieu de Larroque, que François Laplanche n'identifie pas comme un Saumurois (voir *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 612) affirme : « Pour le savoir avec certitude, nous nous arrêterons au symbole des Apôtres qui est demeuré entre les mains de tous les chrétiens, pièce authentique ; et seule capable ; comme disent les Pères, de confondre toutes les hérésies, parce que c'est une règle par l'application [*sic*] de laquelle on peut juger facilement de la vérité de quelque dogme » (Matthieu DE LARROQUE, *Considerations sur la...*, *op. cit.*, p. 205). Il sous-entend ainsi que les points fondamentaux se limitent au credo apostolique.

² « Surtout j'estime que ceux qui peuvent frapper les plus grands coups dans cette occasion, sont les Princes et tous ceux qui ont la conduite des zstats, et le maniement des affaires. Ils peuvent appuyer de leur autorités toutes les raisons qu'on employera dans cette haute entreprise : Et leur pouvoir sera tres efficaceux pour faire valoir les exhortations des autres. » (Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 173).

³ « J'avoue qu'il peut arriver qu'en certaines Ceremonies, on pourroit pratiquer des choses qui iroient directement contre les points fondamentaux de la Religion. Mais il seroit aisé de remedier à ce mal suivant l'ordre que propose. Il ne faudroit en ce cas que remonter jusqu'au dogme mesme, duquel il faudroit bien convenir ensemble. Car si on tombe d'accord en ce qui regarde la doctrine, on ne trouvera plus de difficulté à s'accorder, ou du moins à se supporter charitablement dans l'usage de la ceremonie. » (*ibid.*, p. 138).

⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶ F.R., p. 5. Dans ses *Remarques sur l'Avertissement pastoral*, Pajon parle de « doctrines negatives » (Claude PAJON, *Remarques sur l'avertissement...*, *op. cit.*, p. 53).

⁷ *Ibid.*, p. 59. Dès le début de son texte, Papin écrit en effet : « Après avoir dit, *Nous croyons en Dieu le Père tout-puissant*, etc. ajoutons, *mais nous ne croyons point à l'infaillibilité de l'Église ; nous ne reconnaissons point la souveraine autorité spirituelle et temporelle que le Pape prétend exiger de droit divin ; nous ne trouvons dans l'Écriture ni la Transsubstantiation, ni le sacrifice de la Messe, ni le retranchement de la coupe, ni l'adoration des signes, des espèces, ou du Sacrement*, comme il vous plaira, *ni la nécessité absolue du Baptême, ni l'invocation des Saints, ou des Anges, ni le culte des images et des reliques, ni le Purgatoire, ni les Indulgences, ni les prières pour les morts, etc.* » (p. 5).

espèces¹, rien que de très classique donc. Mais un dernier élément rend sa position originale : dans sa liste, la transsubstantiation apparaît en première place. C'est ici que l'habileté de la rhétorique de Papin se dévoile : plutôt que d'affirmer, d'un point de vue réformé, que la transsubstantiation est une erreur, il fait dire aux catholiques que la transsubstantiation n'est pas, de leur point de vue, un dogme fondamental. Malgré la subtilité de cette présentation, Papin semble donc considérer que la transsubstantiation n'est pas un motif de controverse entre protestants et catholiques. Or, ce dogme ne figure pas dans la catégorie des choses indifférentes chez les théologiens iréniques du XVI^e siècle² pas plus que chez Amyraut qui considère certes, que les points fondamentaux sont communs aux catholiques et aux réformés, mais que la transsubstantiation ne peut être classée au rang des *adiaphora*³. Si Papin va jusqu'à considérer cette dernière comme telle, alors l'originalité de sa position porte sur sa conception des *credenda*. Il l'affiche d'ailleurs dès les premières pages de son texte, lorsqu'il fait s'exclamer son interlocuteur :

Mais comment ? direz-vous, rien que le Symbole pour toute confession de foy ?⁴

Plus loin dans le *Traité de la liberté chrétienne*, il défend sa thèse inaugurale :

De quelques chrétiens qu'ils s'agissent, nous devons, Monsieur, considérer deux choses avant que de les chasser d'avec nous. La première s'ils confessent tout ce qui est en terme exprès dans l'Écriture et dans le Symbole, la seconde s'ils ne confessent rien que cela.⁵

¹ F.R., p. 59-61.

² L'épisode de l'*Interim* de Leipzig, octroyé en 1548 par Maurice de Saxe dans ses États en lieu et place de l'*Interim* d'Augsbourg imposé par Charles Quint en est l'illustration idéale. Melanchthon négocie difficilement ce texte qui tente d'accorder les positions catholique et luthérienne. Pour sauver l'essence de cette dernière, Melanchthon obtient le maintien de la justification par la foi. Dans le même temps, il doit concéder la messe, qu'il parvient cependant à rendre acceptable auprès des luthériens puisqu'il s'agit d'une messe sans transsubstantiation (voir Mark GREENGRASS, *The European Reformation, c. 1500-1618*, London-New York, Longman, 1998, p. 219). Deux ans plus tard, dans une lettre « très dure », Calvin reprocha le contenu de l'*Interim* à Melanchthon (voir Jean CALVIN, *Des scandales*, *op. cit.*, p. 116-117, n. 203). Ainsi, malgré l'obtention d'une messe conçue sans transsubstantiation, l'*Interim* ne convenait pas au réformateur de Genève : c'était donc, au-delà de la transsubstantiation, l'idée de même de la messe qui lui répugnait.

³ « Car si on mettoit comme il faut les préjugés à part, à qui croit fermement que Jesus-Christ est né de la Vierge Marie, et homme par conséquent, et qu'après la resurrection il est monté là haut au ciel, comme le Symbole nous le dit, pourroit-on persuader que par la Transsubstantiation du Pain et du Vin, il est tous les jours en mesme temps en dix mille lieux en la terre ? » (Moïse AMYRAUT, *Six livres de la vocation des pasteurs*, Saumur, Jean Lesnier, 1649, p. 472). De même : « Le sacrifice de la Messe est une doctrine que nous ne pouvons pas recevoir, principalement pour deux raisons. L'une, qu'elle presuppose la transsubstantiation, laquelle nous ne croyons pas. [...] Et quant à la première de ces raisons, puis que nous ne pouvons croire la transsubstantiation, et qu'il n'y a nulle pertinente raison de nous blâmer à cette cause, il vient nécessairement en conséquence que la rejection du sacrifice soit à nostre esgard exempte de blâme, car puis que de l'adveu de nos adversaires, il ne peut estre de sacrifice de la Messe sans transsubstantiation » (Moïse AMYRAUT, *Apologie pour ceux...*, *op. cit.*, p. 194-195). Et encore : « Nous avons mesme commendemens de Dieu, mesme formulaire de prier, que Jesus Christ nous a donné, mesme articles de nostre foy au Symbole de ses Apostres, mesmes livres du V. et du N. Testament, où ces principes de la foy sont expliquez au plus long. Si donc, en les parcourant tous de l'esprit nous trouvons que nos sens s'y rencontrent en mesmes jugemens en ce qui est choses sensibles, que nostre raison ne discorde nullement en celles dont elle peut juger, que nostre foy mesme a ses sentimens tous semblables en ce qui est des principaux fondemens, icy où nos sens deposent tous unanimement contre la transsubstantiation, où nostre raison trouver tant de choses qu'il luy est impossible de digérer, où nostre foy mesme trouve du discord avec ses premiers principes, et apperçoit que la Religion n'admet point cette partie en son corps, quelle apparence, apres tant d'autres sujets de la rejeter, de nous figurer que nostre Seigneur ayt voulu composer ensemble des choses si mal assorties ? » (Moïse AMYRAUT, *De l'élevation de...*, *op. cit.*, p. 201-202). Au sein de l'aile modérée saumuroise, l'argument de l'irrationalité de la transsubstantiation se retrouve par exemple chez Jean Claude (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 555).

⁴ F.R., p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

Nous n'avons droit d'exiger d'eux que ce qu'ils ont droit d'exiger de nous, que de souscrire au Texte divin et à l'ancien Symbole.¹

Il n'est point nécessaire à salut de recevoir rien de positif au-delà de ce qui est formellement dans l'Écriture et dans le Symbole.²

Papin est donc catégorique : seul le symbole des Apôtres contient l'ensemble des points fondamentaux et lui seul suffit. La justification de cette position repose, comme chez Le Cène, sur les deux critères d'ancienneté et de raisonabilité. Quant au premier, Papin est explicite puisqu'il qualifie dans l'un des extraits précédents le symbole apostolique d'« ancien symbole » et affirme en outre :

Nous n'avons pas la témérité d'ajouter à l'Écriture, ni d'exiger des Chrétiens autre chose que ce que l'Église primitive exigeoit de ses membres.³

Les dernières lignes du *Traité de la liberté chrétienne* confirment ce parti pris lorsque le neveu de Pajon critique sévèrement un autre symbole des premiers temps du christianisme, celui d'Athanase :

Telle est la foy catholique, laquelle si chacun n'embrasse fermement, il ne pourra être sauvé. (Symbole d'Athanase) En vérité l'esprit qui nous fait agir de la sorte est bien différent de l'esprit de St. Paul, et en général de l'esprit de l'Évangile.⁴

Que Papin cible précisément ce texte n'est cependant pas original. Olivier Fatio souligne en effet qu'il est « sans doute le plus problématique de tous les symboles de l'Église ancienne : on sait du moins que ce n'est pas un *credo* et qu'il ne doit rien à Athanase [...]. Il ne s'agit ni d'une confession de foi ni d'un document liturgique, mais selon toute apparence d'une exposition doctrinale qu'un évêque aurait rédigée à l'intention de son clergé »⁵. D'ailleurs, lors d'une controverse avec Pierre Caroli, Calvin lui-même avait refusé d'y souscrire publiquement, de même qu'à celui de Nicée⁶.

Ainsi, avant Le Cène, la conception des points fondamentaux chez Papin apparaît comme héritière de celle de d'Huisseau⁷, le jeune théologien confirmant ainsi son appartenance à l'aile radicale de l'École de Saumur. Mais, une fois encore, dans ses réflexions théologiques, Papin s'inspire de ses lectures philosophiques.

c. *Le symbole des Apôtres comme notion commune : l'influence de Spinoza*

Papin emprunte à Spinoza une innovation majeure relative au second critère identifié par P. Barthel, la « raisonabilité ». En effet, cette idée n'apparaît qu'à demi-mot chez d'Huisseau, qui insiste à plusieurs reprises sur le retour à « la simplicité naturelle du dogme »⁸ permis par le statut exclusif donné au symbole des Apôtres. Sur ce point, le *Traité de la liberté*

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 5-6.

⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵ Olivier FATIO (dir.), *Confessions et catéchismes...*, *op. cit.*, p. 21.

⁶ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, éd. par Olivier MILLET, Genève, Droz, 2008, t. I, p. 601.

⁷ Même si tout indique qu'elle fut vraisemblablement celle de Pajon, aucun de ses textes, inédit ou publié, ne contient l'affirmation formelle de l'équivalence des points fondamentaux avec le *credo* apostolique.

⁸ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 186. Il écrit également : « Ce qui nous ramène à la plus simple, et à la plus naïve doctrine de l'Évangile » (p. 184) et insiste en conclusion sur la simplicité que permettrait de la doctrine chrétienne enfin reconnue si une réunion s'effectuait sur la base de la reconnaissance du symbole des apôtres (p. 189, 192, 204).

chrétienne dépasse *La réunion du christianisme*. Le symbole contient pour Papin un condensé rationnel de la foi :

Mais, dira-t-on, que trouverons-nous dans l'Écriture qui soit aussi clair que des notions communes, si ce ne sont des notions communes nécessaires ? Je ne presse pas la comparaison, car il est vrai qu'il n'y a que les notions communes qui soient des notions communes, lors que les paroles qui les expriment ont un sens aisé, naturel et qui s'accordent avec les notions communes : par exemple que Jésus-Christ est mort, qu'il est ressuscité, qu'il est monté au ciel, que les morts ressusciteront, que Jésus-Christ reviendra juger les vivants et les morts, et rendra à chacun selon ses œuvres.¹

Les six exemples donnés par Papin coïncident avec le contenu du symbole des Apôtres, dont d'Huisseau donne une synthèse identique dans *La réunion du christianisme*². Ce n'est pas dans le contenu même du credo minimum que Papin suit Spinoza, mais en affirmant que ce texte est une série de notions communes.

Cette conception résulte selon nous de la lecture de l'*Éthique*, texte de Spinoza au sujet duquel il se montre pourtant très sévère dans sa correspondance avec Lenfant. Gilles Deleuze explique que dans l'*Éthique*, « avec les notions communes, nous entrons dans le domaine de l'expression : ces notions sont nos premières idées adéquates [...]. Et parce que toute notion commune nous conduit à l'idée de Dieu dont elle exprime l'essence, le second genre de connaissance implique lui aussi une religion. [...] Ce n'est plus la religion des prophètes [qui relève de la connaissance du premier genre] mais [...] la véritable religion du Christ »³. G. Deleuze souligne que cette seconde religion « n'a d'exposé systématique » que dans l'*Éthique* au chapitre V, propositions 14 à 20⁴ et qu'elle ne doit pas être confondue avec la « foi universelle » du chapitre XIV du *Traité théologico-politique*⁵. Avant d'en venir à ce rapprochement, un premier élément de l'analyse de G. Deleuze retient notre attention : le titre du chapitre V de l'*Éthique* n'est autre que « De la liberté de l'homme ». Connaître le titre du traité de Papin s'avère doublement crucial : s'il révèle son évidente filiation paulinienne, il peut également constituer une réminiscence – incontrôlée ? – de la lecture de l'*Éthique*. La proximité observée par Deleuze entre le chapitre de l'*Éthique* où Spinoza établit un lien entre notions communes et « véritable religion du Christ » et celui du *Traité théologico-politique* dont s'inspire Papin dans son *Traité de la liberté chrétienne* est fondamental. Sans doute Papin n'a-t-il pas relevé la nuance soulignée par G. Deleuze : puisqu'il affirme que le credo apostolique, par lequel il définit l'essence du christianisme, est une série de notions communes, le neveu de Pajon s'est très vraisemblablement inspiré de l'*Éthique* et a vu dans les propositions 14 à 20 du chapitre V un écho au chapitre XIV du *Traité théologico-politique*. D'ailleurs, dans son analyse interne de ce chapitre, Jacqueline Lagrée souligne l'identification implicite par Spinoza de ses propres points

¹ F.R., p. 56.

² « QU'IL Y A UN DIEU. Qu'il a envoyé son Fils unique au monde, afin que quiconque croit en lui, ait la vie éternelle. QUE JÉSUS-CHRIST est mort pour nos péchés, et ressuscité pour notre justification : Qu'il viendra en sa gloire, pour juger les vivants et les morts » (Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 154-155).

³ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 269-270.

⁴ « XVIII. L'idée de Dieu qui est en nous est adéquate et parfaite, par suite dans la mesure où nous considérons Dieu, nous sommes actifs et, en conséquence, il ne peut y avoir de tristesse qu'accompagne l'idée de Dieu, c'est-à-dire nul ne peut avoir Dieu en haine. [...] XX. Cet amour envers Dieu est le bien suprême que nous pouvons appéter suivant le commandement de la raison, il est commun à tous et nous désirons que tous s'en épanouissent [...] » (Baruch SPINOZA, *Éthique*, *op. cit.*, p. 319-321.)

⁵ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 270.

fondamentaux à des notions communes¹. Comme dans sa correspondance, Papin procède donc à une actualisation spinoziste d'un acquis salmuriens, ici d'huisseauiste en l'occurrence. Cette actualisation renforce la fonction du credo dans sa démonstration : en effet, Jacqueline Lagrée remarque toujours qu'« en tant que communes et manifestées par le consentement universel, [les notions communes] justifiaient cette unité de croyances religieuses et de lois morales [que les iréniques] cherchaient à mettre en évidence en-deçà des divisions »².

4. Un saumurois radical : irénisme et révolution consistoriale-synodale

Ni le titre originel de Papin, ni celui finalement choisi par Bayle, n'annoncent clairement la problématique irénique du *Traité de la liberté chrétienne*, pourtant centrale. Cette présence constitue, nous l'avons dit, la preuve de l'influence de d'Huisseau sur ce texte, d'autant que cette question est évidente dès les premières lignes, lorsque Papin fait s'exclamer son correspondant : « Mais comment ? direz-vous, rien que le Symbole pour toute confession de foi ? »³, puis affirme quelques lignes plus loin :

Si les [...] chrétiens dont nous sommes séparés [...] se tenoient religieusement aux termes de l'Écriture et du Symbole sans en rejeter aucun, et sans en tirer aucune conséquence pour nous obliger à la recevoir, il ne donneroient aucune prise sur eux, il n'y auroit aucun moyen de les condamner et de les exclure comme hérétiques, du moins par la règle de Saint Paul, si quelqu'un vous évangélise outre ce qui a été évangélisé, etc.⁴

Cette influence d'huisseausiste se confirme par la méthode irénique du *Traité de la liberté chrétienne* : Papin, comme le pasteur de Saumur, « ne part [...] pas d'une notion élaborée de l'Église »⁵ et fait même « table rase de toute Église visible »⁶. Ainsi, après avoir identifié les acteurs et le contenu de la foi, Papin peut passer à l'exposition de sa méthode de réunion, qui passe par l'application de la « règle de Saint Paul » à l'ensemble de ceux qui se revendiquent chrétiens.

a. *Se réunir avec les catholiques ?*

Papin commence par examiner la situation des catholiques à l'aune de cette règle fixée par l'apôtre des Gentils. Son diagnostic est sans appel :

L'Église romaine fait l'un et l'autre ; elle retranche, elle ajoute, et elle veut que les autres fassent comme elle : elle est donc frappée de l'anathème de Saint Paul, elle et tous ceux qui luy obéissent ; tous ceux au moins qui luy obéissent avec connoissance, ou dont l'aveuglement est volontaire.⁷

Une fois encore, il convoque Paul pour développer sa critique des catholiques, puisqu'il affirme un peu plus loin dans son *Traité*... :

Ceux qui s'attribuent aujourd'hui le titre de *catholiques* sont d'abord exclus dans mon esprit du nombre des disciples de Jesus-Christ, parce que je n'en voy point de plus

¹ Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 91-92.

² Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 97.

³ F.R., p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 46.

⁶ Daniel BOURCHENIN, *Étude sur les...*, *op. cit.*, p. 418. Précisons que Voetzel (*ibid.*, p. 46) et Stauffer (*L'affaire d'Huisseau*, *op. cit.*, p. 17) attribuent cette formule à Joseph Prost, qui l'emploie sans renvoyer à Bourchenin (voir *La philosophie à l'Académie protestante de Saumur (1606-1685)*, Paris, H. Paulin, 1907, p. 100).

⁷ F.R., p. 7-8.

orgueilleux ni de plus superbes qu'eux. Je trouve qu'ils en sont venus jusqu'à s'asseoir comme dieux au temple de Dieu, et à se porter comme s'ils étoient des dieux.¹

Il paraphrase ici la seconde épître aux Thessaloniens : « car ce jour-là ne viendra point que premièrement ne soit advenue la revolte, et que l'homme de péché ne soit révélé, le fils de perdition : / Qui s'oppose et s'élève contre tout ce qui est nommé Dieu, ou qu'on adore, jusques à estre assis comme Dieu au temple de Dieu, se portant comme s'il estoit Dieu »². Dans la foulée, Papin reprend également l'accusation classique d'Antéchrist formulée par les protestants envers les catholiques³ :

Puis qu'ils s'élèvent au dessus de tout ce qui est nommé Dieu, Jésus-Christ : au dessus des princes et des rois ; puisqu'ils s'attribuent l'infailibilité à leurs assemblées et à leurs conciles ; en un mot, puis qu'ils veulent que les consciences se soumettent aveuglément à leurs décisions. C'est là le comble de l'orgueil, et par conséquent c'est manifestement l'esprit de l'Antéchrist.⁴

Plus remarquable est la présence d'un argument déjà identifié sous la plume de Papin dans *L'Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux*, contemporaine du *Traité de la liberté chrétienne*⁵. Il s'agit de la responsabilité des catholiques dans le schisme protestant, idée dont Papin reconnaît l'emprunt à son oncle⁶ :

Si vous me [...] refusez [le libre usage de l'Écriture], je seray obligé de me séparer de vous, et vous seul serez coupable du schisme, vous seul serez la cause de nôtre séparation, vous seul en répondrez au dernier jour.⁷

Malgré ce diagnostic pessimiste, pour que la paix revienne entre les deux camps, Papin se concentre sur la question des *adiaphora*. Si les catholiques reconnaissent la non-nécessité de croire à certains points du dogme et du rituel pour être sauvé, un rapprochement avec les protestants serait possible :

Si, dis-je, l'Église romaine nous tenoit ce langage, et qu'elle révoquât ainsi tous ses anathèmes, je tiens que nous serions obligés de luy accorder sa demande, et de rayer de nostre Confession de foy le vingt-neuvième article, du moins de n'obliger personne à y souscrire : parce que quoy que nous ne puissions nous tromper dans le jugement que nous faisons de la fausseté de plusieurs doctrines de cette société, nous ne devons pas nous attribuer le pouvoir, ni même la capacité de juger que ces doctrines soient absolument incompatibles avec le salut.⁸

Dans les réflexions iréniques, les théologiens de l'École de Saumur adoptent diverses positions quant au traitement des catholiques. En effet, Jean Mestrezat considère, malgré la reconnaissance des mêmes *credenda*, que la corruption du baptême par l'hérésie rend ce dernier inopérant et donc la réunion impossible⁹. De son côté, si Amyraut considère les catholiques

¹ *Ibid.*, p. 37.

² Versets 3-4.

³ Voir Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Paris, Mille et Une Nuits, 2005, p. 89-120 pour l'usage qui nous intéresse présentement.

⁴ F.R., p. 37.

⁵ Voir *supra*, p. 153 et *sq.* et 215 et *sq.*

⁶ Rappelons les mots de Pajon : « Pour nous, notre séparation n'a point été volontaire, mais forcée. C'est l'Église romaine elle-même qui nous a retranchés de sa communion » (Claude PAJON, *Remarques sur l'Avvertissement...*, *op. cit.*, p. 181 et voir *supra*, p. 158).

⁷ F.R., p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁹ René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 43-44, même si Mestrezat concède, comme Amyraut, la reconnaissance par les catholiques des points fondamentaux définis par les protestants (*ibid.*, p. 43, n. 53).

comme exclus par principe, le rappel du partage des *credenda* l'amène à admettre la possibilité théorique d'une réunion¹. Quant à d'Huisseau, dès les premières pages de *La réunion du christianisme*, il entend réunir tous les chrétiens sans *a priori*². Pour une fois, la position de Papin s'avère donc être identique à celle d'Amyraut – qui est donc modérée au sein même de l'aile modérée de l'École de Saumur. Papin confirme sa distance vis-à-vis de d'Huisseau lorsqu'il n'envisage pas la réunion entre catholiques et protestants comme effectivement réalisable :

Je n'espère pas que jamais l'Église romaine nous parle dans les termes de la supposition que je viens de faire : elle est trop fière de sa grandeur mondaine, et trop entêtée de son autorité et de son infailibilité.³

b. Résoudre les divisions entre protestants : reconnaître la nullité des confessions de foi

Dès les premières pages de son *Traité...* où il ironise sur les préjugés de l'éducation, Papin dénonce l'exigence d'un respect comparable à celui dû à la Bible réclamée pour certains textes dont les auteurs sont pourtant de simples créatures. Cette situation explique à ses yeux la division des protestants :

Que diriez-vous à un homme suspect qui vous présenteroit une confession de sa foy toute conçue dans les termes de l'Écriture, dans laquelle il n'y eust ni passage mal appliqué, ni rien dont vous ne fussiez persuadé ? Je luy demanderois, répondrez-vous peut-être, s'il s'accorde avec moy dans l'explication de ces passages, s'il prend comme moy celui-là dans tel autre sens : ou bien je luy présenterois à mon tour une confession, dans laquelle outre que je ferois entrer les mêmes passages, j'en tirerois des conséquences, et j'insinuerois le sens dans lesquels on les doit prendre.⁴

Déjà dans *La réunion du christianisme*, d'Huisseau dénonçait cette cause des divisions au sein du christianisme :

On a veu presque sous les yeux des saints Apostres, ces sacrés confidens de nostre souverain Maistre, des gens qui se vantant d'embrassé sa doctrine, l'ont voulu proposer à leur fantaisie, et luy donner l'air que leur caprice leur suggeroit. Ils ont voulu ensuite faire passer leurs sentimens particuliers pour des reigles generales et infailibles, et ont pretendu que tous les autres estoient obligés de s'y assujettir.⁵

Papin insiste sur ce point, opérant le balancement entre le binôme Écriture/Symbole et confessions de foi :

Nous n'avons droit d'exiger d'eux que de souscrire au même Texte et au même Symbole, et nullement de souscrire à nos sentimens particuliers, à notre confession de foy, à nôtre catéchisme.⁶

Comme il le fait avec les éléments d'opposition entre catholiques et protestants, Papin réduit alors ces textes à de simples « articles négatifs » :

Nos confessions de foy, de la manière qu'elles sont faites par articles positifs, ne devroient être regardées que comme des thèses de théologie, à quoy chacun a tel égard que bon luy semble, et dont on a la liberté de prendre et de laisser ce que l'on juge à

¹ Voir *supra*, p. 363-364.

² « J'ay dessein de reunir ensemble les chrétiens d'orient et ceux d'occident, les grecs et les romains, les catholiques et les protestans, et toutes les diverses branches esquelles ces derniers se sont partagés » (Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 13).

³ F.R., p. 63-64.

⁴ *Ibid.*, p. 8-10.

⁵ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 5.

⁶ F.R., p. 29.

propos. [...] Nos confessions de foy ne sont faites que pour des particuliers, non plus que les systèmes de théologie.¹

Une fois encore, il signe ainsi sa double inspiration, paulinienne et d'huiseauiste. Dans *La réunion du christianisme*, d'Huisseau remet en cause la discipline, vouée selon lui aux fluctuations du fait de son origine humaine :

La primitive Église n'a-t-elle pas bien fait paroistre qu'elle n'estoit pas si scrupuleuse, quand elle a librement changé de pratiques, selon que les temps, et les occasions, le requeroient. Un de ses principaux docteurs ne nous apprend t'il pas que la regle de la Foy demeurant ferme et constante, les choses qui regardent la discipline souffrent parfois quelques corrections et changemens ?²

Pour justifier sa démonstration, le pasteur de Saumur se place sous l'autorité de Paul avec une épître que nous avons déjà croisée sous la plume de Papin, celle aux Colossiens qui lui avait servi à identifier les qualités du chrétien. D'Huisseau poursuit en effet par ces mots :

Ne la peut-on pas souffrir encore sans que cela nous doive obliger à nous separer, et demembrer l'Église, comme l'ont fait aujourd'huy ? Saint Paul nous donne un avis important sur cette matiere. Col. 2. disant que, *quoy que ces ordonnances qui regardent les choses exterieures ayent quelque apparence de sapience en une devotion volontaire et humilité d'esprit : Que mesme elles n'épargnent nullement le corps, et n'ont aucun égard à le satisfaire. Cependant, comme ce ne sont que des choses qui dépendent des commandemens et des doctrines des hommes, nous ne devons pas estre condamnés dans leur usage ; mais devons avoir une pleine liberté en cet égard.*³

François Laplanche souligne que le pasteur radicalise la conception salmuriennne en ne proposant de retenir « que les doctrines explicitement exprimées dans la Sainte Écriture, alors que la génération précédente admettait l'utilité des Confessions de foi »⁴. Papin confirme son appartenance à l'aile radicale en affirmant :

Il en devoit être de même des Confessions raisonnées, qui sont proprement des systèmes de théologie en abrégé. On devoit les lire comme les autres traités de la Religion pour apprendre les sentimens des docteurs, et pour les suivre par tout où on les trouveroit raisonnables : mais on ne devoit pas les lire avec un esprit de soumission presque pareil à celui que l'on porte à la lecture de la parole de Dieu.⁵

Mais sans homme, un texte n'a pas d'effet : Papin le sait d'expérience et il défend dans la foulée la refondation d'un élément structurel de la vie réformée.

c. *La faillibilité des assemblées ecclésiastiques comme base de la réunion*

Ici encore, Papin formule une sévère opinion envers ses propres coreligionnaires quand il affirme :

¹ *Ibid*, p. 30.

² Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 136. Rappelons que d'Huisseau publia la dernière édition de la discipline des Églises réformées de France avant la révocation.

³ *Ibid*, p. 137-138. D'Huisseau cite à rebours les versets 22 et 23 du chapitre 2 de l'épître aux Colossiens.

⁴ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 19. D'Huisseau écrit « Car toutes ces interprétations sont autant d'efforts de l'esprit humain qui peut faillir. De sorte qu'on doit laisser à chacun la liberté de les examiner, pour les recevoir ensuite, ou les rejeter sans préjudices du salut, et sans rompre l'Union qu'on a avec ceux de sentiment contraire. » (Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 145-146). En suivant François Laplanche, nous nous opposons à l'hypothèse d'Anna Minerbi Belgrado qui, sans mentionner un instant d'Huisseau, affirme, dans un mouvement comparable à Tristan Dagrón pour la correspondance, que sur ce point de *La foy réduite...*, Papin adopte les thèses d'Episcopius (Anna MINERBI BELGRADO, *L'avènement du passé. La réforme et l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 211).

⁵ F.R., p. 32.

Nous faisons profession de rejeter la Tradition, et la prétendue infaillibilité des conciles : mais nous donnons encore dans l'une et dans l'autre beaucoup plus que nous le pensons. Nous les rejettons, et avec raison, lorsque l'Église romaine veut nous obliger à recevoir par là ses erreurs : mais nous y avons recours, lorsqu'il s'agit de condamner les autres sociétés qui diffèrent de l'Église romaine et de la nôtre.¹

Devant ce constat, Papin théorise un nouveau système de représentation en établissant un règlement idéal fixant les compétences et le fonctionnement de ces assemblées. Il l'organise en six articles dont les trois premiers peuvent être regroupés :

I. Il faudroit que les avis fussent libres au dernier point. II. Il ne faudroit obliger aucun membre du concile de se conformer et de souscrire aux avis du plus grand nombre. III. Dans les actes des conciles et des synodes il faudroit rapporter les avis et les raisons de ceux qui auroient été d'un sentiment particulier, de la même manière que les avis et les raisons du plus grand nombre : parce qu'il peut arriver fort souvent qu'un habile homme qui est tout seul de son sentiment, raisonne mieux que cent autres qui seront de contraire avis.²

Derrière ces lignes se devine le principe cartésien cité au début de notre analyse³. Avec ce règlement, Papin confirme bien l'extension à la religion de ce principe issu de la philosophie. Le fait que ce texte théorique concerne les assemblées synodales, élément central de l'identité calviniste, confirme qu'il renverse la conception traditionnelle de l'ecclésiologie réformée. S'il répète à l'envi l'idée empruntée à Descartes dans les articles 4, 5 et 6, il apporte des orientations nouvelles :

IV. Il faudroit rendre publics tous les actes qui renfermeroient toutes les conclusions et toutes les raisons que tous les membres de l'assemblée ; afin que tous les simples fidèles pussent en profiter en les consultant et en les examinant V. Il faudroit que les simples fidèles jugeassent librement de tous les différens avis, sans être obligés de déférer plus à ceux du plus grand nombre que du petit. Quand il arriveroit même que toute l'assemblée se trouveroit d'un même avis, il ne faudroit pas nous en faire remarquer les conclusions comme des décrets et des résolutions de maîtres et de supérieurs, mais simplement comme des sentimens de docteurs sujets à se tromper, comme des avis que chacun doit examiner soy-même par les lumières de l'Écriture et du bon sens, et dont on ne doit suivre que ce que l'on y trouve de conforme à l'une et à l'autre.⁴

Ces quatrième et cinquième articles attestent, une fois de plus, la filiation d'huissieuiste du *Traité de la liberté chrétienne*⁵. On lit en effet dans *La réunion du christianisme* :

Quelques beaux noms qu'on donne aux décisions des plus célèbres assemblées ; ce sont toujours des sentimens humains, qui doivent estre examinés avant que d'estre recus.⁶

Papin précise néanmoins cette idée en défendant l'accessibilité des décisions des assemblées pour l'ensemble de la communauté des fidèles. Il conceptualise ainsi une forme de contrôle rétroactif par la base de la structure consistoriale-synodale⁷. Cette idée particulièrement

¹ *Ibid.*, p. 45-46.

² *Ibid.*, p. 64-65.

³ « La pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple » (René DESCARTES, *Discours de la...*, *op. cit.*, p. 38).

⁴ *F.R.*, p. 65-66.

⁵ Louis Tronchin défend également cette thèse (voir Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 336-337 et 1068).

⁶ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, *op. cit.*, p. 77-78. Ou encore : « Mais souvent les interests, et les préjugés regnent aussi bien dans ces assemblées que dans les particuliers qui les composent » (*ibid.*, p. 108).

⁷ Sur cette organisation, voir Didier BOISSON et Hugues DAUSSY, *Les protestants dans...*, *op. cit.*, p. 91.

originale et totalement inédite chez un auteur réformé, lui permet d'asseoir le sixième article dans lequel il définit sa méthode pratique de réunion :

VI. À l'égard des sociétés différentes de la nostre, il faudroit faire l'une de ces deux choses ; où recevoir leurs docteurs dans nos synodes, et en donner au public les avis et les raisons de nos docteurs ; ou avoir soin de lire les actes de leurs assemblées, et de les faire lire à nos particuliers autant qu'ils le peuvent. De leur côté, il faudroit qu'ils en fissent autant de nos actes, afin que les uns et les autres nous conferassions continuellement les avis de tous les partis sans préoccupation, et nous cherchassions la vérité avec un soin égal, sans nous piquer ni les uns ni les autres de l'avoir trouvée en toutes choses.¹

Plutôt que de faire de l'assemblée un lieu de contrôle du respect des confessions de foi, Papin en retourne la fonction en l'instituant lieu de rencontre entre confessions protestantes – peut-être inclut-il les catholiques dans les « sociétés différentes », mais l'on se souvient de ses réticences les concernant. Avec ce sixième article, il innove de manière radicale. En effet, René Voetzel affirme qu'« à considérer la teneur des décisions des synodes réformés [...] il semble bien que l'autorité infaillible que les protestants déniaient au pape était par eux transférée, de la façon la plus absolue, aux synodes »². Preuve qu'au sein de l'aile modérée de l'École de Saumur, cette observation est valide, Moïse Amyraut publie en 1653 *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, titre peu équivoque s'il en est. Mais même au sein de l'aile radicale, cette thèse est originale puisqu'elle ne figure explicitement ni sous la plume de d'Huisseau ni de Pajon³. Cependant, le maintien des synodes constitue la preuve de l'attachement de Papin au modèle calviniste : alors qu'aux premiers temps de la Réforme, les assemblées avaient généralement servi à fixer les frontières confessionnelles⁴, il opère une révolution en les concevant comme espace de dialogue interconfessionnel. Il se démarque ainsi totalement des irénistes du XVI^e siècle et de d'Huisseau pour qui « l'initiative du dialogue revient aux autorités civiles »⁵. Par ailleurs, sa défense de l'examen des textes produits par ces assemblées révèle sa critique des textes doctrinaux comme lieu où s'est déplacée l'autorité au sein de la Réforme. Sa démonstration de la faillibilité des assemblées, emprunté à d'Huisseau et inspirée de Descartes, sapait toutefois *a priori* le statut traditionnellement accordé aux confessions de foi et autres actes synodaux.

Cette refondation toute théorique du principe consistorial-synodal, essence même des Églises réformées du royaume de France, ne manque pas d'interroger. Elle a été inspirée par l'expérience personnelle de Papin et l'histoire de son clan, celui des pajonistes. Si elle prend son origine dans l'aile radicale de l'École de Saumur par ses fondations d'huisseauistes, elle en constitue un prolongement inédit et original. Formulée entre 1684 et 1685, elle montre qu'un certain dynamisme au sein des rangs novateurs est encore possible dans la terrible situation qui précède la révocation. Mais précisément, ce contexte la rend pour le moins irréaliste et sans doute Papin en a-t-il eu conscience. En même temps qu'il écrit le *Traité de la liberté chrétienne*, il

¹ F.R., p. 66.

² René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 119.

³ Tant dans ses ouvrages que dans les manuscrits inédits collectés par Albert Gootjes. Il apparaît cependant raisonnable de penser qu'elle a recueilli son approbation, puisqu'il a eu connaissance du *Traité de la liberté chrétienne*.

⁴ Dans la première édition française de *l'Institution de la religion Chrétienne*, au chapitre « De la puissance ecclésiastique », Calvin écrit : « nos adversaires mesmes confessent que les Conciles peuvent errer es choses qui ne sont pas nécessaires à salut ». (Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne – texte de la première édition française de 1541*, éd. par Abel LEFRANC *et alii*, Paris, Honoré Champion, 1911, p. 739). Tout le problème réside donc bien dans la délimitation des « choses nécessaires ».

⁵ Hans POSTHUMUS-MEYJES, « Tolérance et irénisme », art. cit., p. 72.

élabore une réponse polémique à un cours anti-pajoniste de Jurieu et, d'ailleurs, Papin consacre plus de deux pages de son *Traité de la liberté chrétienne* à exposer un argument contre les partisans de la grâce immédiate¹ : si le dialogue intraconfessionnel est difficile, celui interconfessionnel ne l'est pas moins, même si Papin insiste sur l'importance de la controverse pour « réveiller l'esprit »², mais en la souhaitant « comme une conversation d'amis »³. Quoi qu'il en soit, cette proposition de rénovation théorique participe du dynamisme de la vie intellectuelle du monde réformé.

d. *L'exemple idéal : le concile de Jérusalem*

Afin de démontrer que son analyse du rôle des assemblées ecclésiastiques respecte ce qu'il appelle « l'esprit du christianisme », Papin consacre quarante pages au concile de Jérusalem, qui constituent la seconde partie du *Traité de la liberté chrétienne*⁴.

Trois raisons motivent selon nous l'utilisation de cet exemple. D'abord, cet événement, auquel l'apôtre Paul participe, est évoqué dans le deuxième chapitre de l'épître aux Galates, auquel nous avons vu Papin emprunter la définition de l'hérétique : le paulinisme du *Traité...* est ainsi une nouvelle fois confirmé. Il faut d'ailleurs préciser un élément important sur le statut du texte de Paul. L'exégèse se divise sur la datation de l'épître : en est-elle à l'origine ou bien en contient-elle le récit⁵ ? Cette question était déjà débattue à l'époque moderne et au début des pages qui évoquent l'épisode, Papin atteste que l'épître est pour lui un récit du concile. Il affirme en effet :

¹ « On dira peut-être, que la plus-part de ces chrétiens flattent l'orgueil de l'homme : qu'ils ne l'abaissent pas tant que nous, en ce qu'ils le font maistre de sa conversion, en la faisant dépendre de sa volonté ; au lieu que nous la rapportons uniquement à la grâce efficace. Mais s'il n'y a que cela en quoy leur doctrine flatte plus les passions que la nostre, ne craignons pas que nostre corruption prononce en faveur de leur doctrine. Si nous consultons la chair sur cet article, elle nous portera plustost à croire à la grâce irrésistible que la grâce résistible ; la chaire préférera toujours une humilité tranquille et paresseuse à un orgueil actif et vigilant ; elle aimera mieux attendre la grâce, que de travailler elle-même à se mortifier. Il est plus aisé d'attendre tout de Dieu, que d'être obligé à faire quelque chose. Il est bien plus doux de s'excuser en disant, La grâce m'a manqué, que de s'accuser en disant, J'ay manqué à la grâce. La chair nous feroit plustost dire, Si Dieu avoit voulu absolument me convertir, j'aurois été converty, que, Dieu vouloit absolument me convertir, mais je ne l'ay pas voulu. On n'aime pas à avoir à se reprocher que l'on est la seule cause de son endurcissement, et que Dieu ne peut rien faire de plus que ce qu'il a fait. Je sçay bien que nous n'enseignons pas qu'il faille attendre la grâce les bras croisés ; que nous ne devons point travailler à nostre propre salut ; que nous ne soyons obligés à faire aucune chose. Non, nous ne l'enseignons pas en ces termes-là : mais nous disons que nous ne saurions travailler, si Dieu ne nous fait agir, s'il ne nous meut, s'il ne nous fait travailler luy-même, s'il ne nous prévient, s'il ne nous donne de commencer, de continuer et d'achever ; que nous ne saurions agir, s'il ne nous prête un secours invincible ; et que nous ne saurions ne pas agir, quand il nous prête ce secours. N'avons-nous pas raison de tirer de là une excuse pour nostre endurcissement, et de dire, Si Dieu avoit déployé en moy sa grâce toute-puissante, il seroit impossible que je ne fusse pas converty : mais ne me l'ayant pas donnée, il étoit impossible que je le fusse. Ne craignons donc point que la chair nous séduise en faveur de la grâce résistible. » (F.R., p. 71-73). Dans ces lignes, Papin défie les partisans de la grâce immédiate – et, n'en doutons pas, Jurieu au premier chef. Ce passage témoigne de la problématique de la prédication à l'arminienne : dans son cabinet, le théologien défend la grâce calvinienne mais une fois en chaire, cette conception peut s'avérer contre-productive. Or, dans ces lignes, la position qu'occupe le Blésois est celle du pasteur, comme l'attestent les références à la chair. Rappelons que sur cette théorie de la prédication à l'arminienne, en réalité, Jurieu et Papin s'accordent.

² *Ibid.*, p. 41. La justification de la controverse occupe en tout plus de quatre pages.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 75-105.

⁵ Voir Claudio MORESCHINI et Enrico NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 35.

Souvenez-vous du concile de Jérusalem, que Paul et Barnabas firent assembler sur la question de l'observation de la Loi, où il fut résolu de n'imposer point ce joug aux fidèles du prépuce. Remarquez de plus, que Saint Paul dit que Tite, qu'il avoit mené avec Barnabas et luy, ne fut point obligé de recevoir la circoncision, Galat. 2 : vers. 3. [...] Après cela souvenez-vous de ce qui arriva peu de temps après, lors que Paul et Barnabas furent retournés à Antioche, et que Pierre s'y trouva aussi. St. Paul en fait luy-même l'histoire aux Galates dans le chap. 2, vers. 11 et suivans.¹

Logiquement pour un Saumurois, Papin invoque d'ailleurs l'autorité de Louis Cappel pour soutenir cette lecture du texte paulinien :

Douterez-vous que cette histoire soit arrivée après le concile ? Monsieur Cappel dans son Histoire Apostolique, page 15, dit que cela paroît manifestement par le fil de la narration de Saint Paul aux Galates.²

En conclusion de son *Traité...*, Papin réexamine rapidement la question de la datation de l'épisode et confirme sa position³. Il s'appuie sur cet exemple car cette première assemblée des chrétiens est réunie pour assurer le maintien de l'unité doctrinale puisque la circoncision, le thème qui y fut débattu, aurait été considéré comme un *adiaphoron* par les théologiens de l'époque moderne. La référence à cet événement est totalement cohérente avec le dessein de Papin dans son ouvrage. Enfin, il trouve un argument historique idéal pour soutenir sa thèse : il souligne en effet que lors de cette réunion, les apôtres ont eux-mêmes reconnu leur faillibilité :

Cependant, les Apôtres supportent tout cela ; ils ne veulent dominer sur la foy de personne ; ils veulent aider à la joye de tout le monde ; ils permettent à chacun de suivre les mouvemens de sa conscience.⁴

Dès 1524, Luther employait lui aussi l'exemple du concile de Jérusalem, à partir du récit qui en figure dans Actes, 15, pour démontrer la non-nécessité des vœux, des messes et des œuvres pour assurer le salut des fidèles⁵. Le recours à cet exemple est donc fondateur de la position protestante du *Sola fide*. Mais au-delà de cette généalogie ancienne, il en est une plus récente qui convoque également le concile de Jérusalem : les saumurois radicaux. En effet, d'Huisseau écrit dans *La réunion du christianisme* :

Les conciles mesmes, voire ceux qu'on nomme œcuméniques, et ausquels quelques chrétiens attribuent autant d'autorité, et d'infaillibilité qu'à l'Écriture sainte, confirment cette vérité. Car jamais ils n'ont entrepris de décider aucun point de la Religion que par l'Écriture sainte. Ils ont donc jugé qu'il faut remonter jusques-là pour établir quelque doctrine, qui ait poids et autorité entre les chrétiens.⁶

Pajon mobilise également cet épisode dans ses *Remarques sur l'Avertissement pastoral*, pour en tirer la même leçon :

Nous leur objecterons la modération de ces mêmes Apôtres, et des autres fidèles qui composoient le concile de Jérusalem, [qui ont agi] sans prononcer ni condamnation, ni anathème contre ceux qui enseignoient le contraire.⁷

¹ F.R., p. 75-76.

² *Ibid.*, p. 79

³ *Ibid.*, p. 109-110

⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵ Joseph LECLER, « « Liberté de conscience... », art. cit., p. 376.

⁶ Isaac D'HUISSEAU, *La réunion du...*, p. 77-78.

⁷ Claude PAJON, *Remarques sur l'avertissement...*, *op. cit.*, p. 58-59.

Ainsi, le choix de cet épisode précis signe une fois de plus la filiation saumuroise radicale du *Traité de la liberté chrétienne*. Au fil de son analyse, Papin en revient encore et toujours à Paul pour soutenir la faillibilité des apôtres et donc des assemblées ecclésiastiques :

Dans le 7. chap. de la I. aux Cor., Saint Paul avertit en deux endroits, qu'il n'a pas reçu d'ordres exprès du Seigneur sur ce qu'il va dire, vers. 12 et vers. 25.¹

Quelques lignes de la conclusion de cette seconde partie du *Traité...* consacrée au concile de Jérusalem résument l'utilité de cet exemple :

L'autorité des Apôtres est bien grande ; mais elle n'égale pas celle de Dieu, lors qu'ils n'ont aucun commandement exprès à produire de sa part : l'autorité de Dieu tient lieu de raison et de démonstration : c'est agir par connaissance et par jugement que de s'y soumettre aveuglément ; parce que du moins on sçait assez que Dieu est éternellement sage, et qu'il est infaillible dans sa nature. Mais il n'en est pas de même des Apôtres. Ils sont hommes de leur nature.²

Ainsi, pour Papin, cet épisode des premiers temps de l'Église illustre parfaitement sa thèse : cette première assemblée n'a pas été à l'origine de division mais a permis bien au contraire la réunion des « membres de Jésus Christ ».

L'analyse de la question irénique dans le *Traité de la liberté chrétienne* confirme le trait déjà identifié et caractéristique de la pensée de Papin : l'alliance entre les idées d'un théologien saumurois radical et d'un philosophe post-cartésien. Elle paraît parfaitement cohérente en suivant l'analyse de Jacqueline Lagrée qui observe qu'« avec les théologiens irénistes de la tolérance, Spinoza partage l'idée que la vraie religion est essentiellement un instrument de salut et qu'elle repose sur un petit nombre de dogmes pieux (les sept croyances fondamentales que Jésus enseigna aux siens) »³. Notamment développée dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*, cette thèse s'accorde avec la démarche irénique de d'Huisseau dans *La réunion du christianisme*, Jacqueline Lagrée soulignant d'ailleurs la proximité de l'ouvrage du pasteur de Saumur avec le *Traité théologico-politique*⁴. Ce diagnostic permet de mieux comprendre l'aboutissement du *Traité de la liberté chrétienne* de Papin.

5. Papin et la notion de tolérance : vers la liberté de conscience

Après avoir exposé sa conception de l'irénisme et résolu du même coup la question des instances de contrôle dont il mine en réalité le pouvoir, Papin prolonge sa réflexion et en vient à conclure sa démonstration. Si, d'une part, l'hérétique est celui qui ajoute à l'Écriture et si, de l'autre, les *credenda* se limitent au symbole des Apôtres, alors le chrétien exprime son identité non plus dans le dogme mais dans sa pratique.

¹ Isaac PAPIN, *F.R.*, p. 91. Première épître aux Corinthiens, 7, 12 : « Mais aux autres je leur dis, non point le Seigneur [...] » ; 7, 25 : « Or touchant les vierges, je n'ai point de commandement du Seigneur, mais j'en donne avis comme ayant obtenu miséricorde du Seigneur pour estre fidele ». Papin répète cet argument en conclusion de son *Traité...* : « Un Saint Paul n'entreprend pas d'ériger en loy ses propres sentimens [...] ; il n'oblige pas les plus simples et les moins éclairés d'entre les Fidèles à s'y conformer [...] ; il veut que ceux-là même se gouvernent pas leur propres conscience et par leurs propres lumières : et nous nous prétendrons que nos opinions et nos interprétations particulières soient des loix pour les autres, qui sont aussi habiles que nous ? » (*F.R.*, p. 99-100).

² *Ibid.*, p. 100.

³ Jacqueline LAGRÉE, « Théologie et tolérance... », art. cit., p. 17.

⁴ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 39. Il faut cependant signaler que les deux ouvrages paraissent en 1670 : il ne peut donc y avoir une influence de l'un sur l'autre.

a. *Du droit absolu de la conscience errante...*

La conclusion de la démonstration de Papin s'origine une fois encore chez l'apôtre des Gentils :

Que l'on ne dise point parmi nous, que ceux qui se retirent par un principe de conscience ne sauroient être sauvés.¹

S'il réclame le respect ce « principe de conscience », c'est qu'il considère que

je ne dois pas chercher à me rendre esclave des hommes, et que je pécherois si je soumettois ma conscience à quelqu'un d'autre qu'à Dieu, ou si je parleroi contre ma conscience.²

Papin associe ici une parole de Pierre rapportée dans les Actes des Apôtres : « Il faut plustost obeïr à Dieu qu'aux hommes » (5, 29) et un fragment d'un verset de l'épître aux Romains de Paul : « or tout ce qui n'est point de la foi est peché » (14, 23). Menant la logique de cette association à son terme, il défend les droits de la conscience errante, qu'Hubert Bost définit ainsi : « la conviction d'être dans la vérité ouvre des droits indépendamment de savoir si l'on y adhère effectivement ou non, car cette question est réglée au point de vue individuel »³. Par trois fois, Papin expose cette thèse :

On ne peut pas accuser de ce crime [d'anathème] *des gens qui ont des erreurs, et qui vous les disent à la vérité*, mais qui ne demandent pas que vous les embrassiez, et qui vous permettent d'en faire tel jugement qu'il vous plaira, sans vous condamner si vous ne les approuvez pas.⁴

Nous ne devons pas nous attribuer le pouvoir, ni même la capacité de juger que ces doctrines [catholiques] soient absolument incompatibles avec le salut, et que la miséricorde de Dieu n'aille pas jusqu'à les supporter en ceux dont l'ignorance est si grande, *que leur conscience ne leur fait aucun reproche sur la profession de ces doctrines, et qu'ils n'ont aucun soupçon qu'elles soient fausses*.⁵

La troisième occurrence figure dans la seconde partie consacrée au concile de Jérusalem, où Papin propose une paraphrase du verset 23 du chapitre 14 de l'épître aux Romains :

Ces saints Apôtres tiennent pour maxime, qu'il vaut mieux que les fidèles s'abstiennent d'une chose bonne, légitime et louable, que de la faire sans foy, c'est-à-dire, sans la croire légitime et louable ; *qu'il vaut mieux pécher par foiblesse, par ignorance et par préjugé, que de faire violence à sa conscience*.⁶

Ce verset 23 fait des droits de la conscience errante un « principe enraciné dans la tradition chrétienne »⁷. Paul est d'ailleurs celui qui introduit le mot même de « conscience » dans le Nouveau Testament⁸.

L'affirmation des droits de la conscience errante s'observe tout au long du Moyen Âge⁹. Au XII^e siècle, ils apparaissent sous la plume d'Abélard¹ qui en élabore une version

¹ F.R., p. 61.

² *Ibid.*, p. 26-27.

³ Hubert BOST, *Pierre Bayle et...*, *op. cit.*, p. 25-26.

⁴ F.R., p. 58. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁷ Mario TURCHETTI, « La liberté de... », art. cit., p. 312.

⁸ Mario TURCHETTI, « A la racine... », art. cit., p. 626.

⁹ A la suite d'Augustin, à l'époque médiévale, les augustiniens s'opposent aux droits de la conscience erronée (voir Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 119-120). Pour autant, dans le *De gubernatione Dei*, écrit en 440,

absolue² puisque, selon lui, « dès lors qu'il ignore l'inconvenance de son acte, l'homme ne pèche pas »³. Un siècle plus tard, Thomas d'Aquin se situe en retrait de l'affirmation d'Abélard puisque s'il affirme les droits de la conscience errante⁴, il « ne sacralise pas l'arbitraire subjectif. Il constate simplement qu'un acte n'est moral qu'en se conformant à la dictée de la conscience. L'acte commis selon une conscience erronée reste mauvais en soi et distinct de celui que commanderait une conscience informée »⁵. Au même moment, les nominalistes Guillaume d'Ockam⁶ et Pierre Auriol⁷ défendent une position proche de celle d'Abélard. Au XVI^e siècle, ces droits de la conscience errante sont formulés sous les plumes de représentants des différents camps confessionnels. Ainsi, côté catholique, la position thomiste

Salvien écrit : « Ils sont hérétiques, il est vrai, mais à leur insu. Pour nous, ils sont hérétiques, mais pour eux, ils ne le sont pas. Ils se regardent à ce point comme catholiques qu'ils nous donnent à nous-mêmes ce titre infâme d'hérétiques. Ce qu'ils sont pour nous, nous le sommes pour eux [...]. La vérité est chez nous mais ils sont persuadés qu'elle est chez eux. L'honneur véritable rendu à Dieu est chez nous ; mais ils pensent que leur croyance rend honneur à la divinité [...]. Ils sont impies, mais ils voient là la véritable piété. Ils sont donc dans l'erreur, mais ils errent de bonne foi, non par haine mais par amour de Dieu » (cité in Joseph LECLER, *Histoire de la... , op. cit.*, p. 82. Sur ce passage et sa contextualisation dans la pensée de Salvien, voir Paul LEBEAU, « Hérésie et providence chez Salvien », *Nouvelle revue théologique*, 85 (1963), p. 160-175 et Guy de Broglie qui souligne le paradoxe de Salvien, tolérant envers les hérétiques barbares mais intolérant envers les hérétiques de nationalité romaine (Guy DE BROGLIE, *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*, Paris, Beauchesne, 1956, p. 86, n. 10).

¹ « Qu'il n'est péché que contre la conscience » (Pierre ABÉLARD, *Connais-toi toi-même*, in *Conférences. Dialogue d'un... , op. cit.*, p. 240, également : « Si de la sorte nous accordons plus de poids aux œuvres qu'à l'intention, nous verrons que parfois sans culpabilité pécheresse il y eut non seulement volonté que quelque acte se fit contre le précepte de Dieu, mais réalisation effective de la chose, et ceci en connaissance de cause, si bien que ne se doit dire mauvais tout vouloir ou tout acte qui ne se conforme opérativement au précepte de Dieu, dès lors que ne s'écarte de la volonté du prescripteur l'intention de celui à qui s'adresse la prescription », *ibid.*, p. 226. Voir également Théo BELMANS, « Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner », *Revue thomiste*, 90 (1990), p. 571).

² A tel point qu'il sera condamné lors du concile de Sens puisqu'il « excuse formellement le déicide des Juifs » (voir Jacques DECOBERT, *L'idée de tolérance... , op. cit.*, p. 40 et Joseph LECLER, *Histoire de la... , op. cit.*, p. 117).

³ Chez Abélard, « la faute ne réside que dans le consentement à l'acte que la conscience dénonce comme ne convenant pas. [...] Ainsi, pour Abélard, la conscience erronée excuse de tout péché, et elle n'a pas à être dénoncée, pas plus que ne peut être accusé le défaut de foi » (Christian TROTTMANN, « *Scintilla synderesis* : pour une autocritique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique », in Jan A. AERTSEN et Andreas SPEER (dir.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000, p. 117-119, voir également Joseph LECLER, *Histoire de la... , op. cit.*, p. 117).

⁴ « Toute volonté qui s'écarte de la raison, qu'elle soit droite ou erronée, est toujours mauvaise » (Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, cité in Olivier BOULNOIS, « Les scolastiques, Bonaventure (v. 1220-1274), Thomas d'Aquin (1225-1274), Duns Scot (1265-1308) : béatitude, loi naturelle et pauvreté », in Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI, Michel SENELLART (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, p. 180-181.

⁵ *Ibid.*, p. 181. Voir l'article IV du « De Conscientia » du *De veritate* où l'Aquinat affirme notamment : « Mais ce n'est pas de la même façon que lie la conscience droite et la conscience erronée : la conscience droite oblige absolument et essentiellement, la conscience erronée de manière relative et accidentelle » (Thomas D'AQUIN, *Trois questions disputées... , op. cit.*, p. 230-247., citation p. 238). Ainsi, dans la *Somme théologique*, il affirme finalement : « Toute action contre la loi est toujours mauvaise et ne peut être excusée par l'obéissance à la conscience » formulant ainsi une « morale objectiviste » (Jean DELUMEAU, *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1990, p. 125).

⁶ « Dieu veut que nous fassions tout ce que notre raison nous ordonne de faire, même si, par suite d'une erreur inévitable, elle nous éloigne de la droite voie » (cité in Servais PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, 2007, p. 355). Sur les droits de la conscience errante chez Ockam, voir Takashi SHOGIMEN, « From disobedience to toleration : William of Ockham and the medieval discourse on fraternal correction », *Journal of Ecclesiastical History*, 52 (2001), p. 599-622.

⁷ « Donc l'homme est tenu de faire ce que lui dit sa conscience, autrement il pèche s'il agit contre son verdict, puisqu'elle concourt *per se* à la bonté de l'acte » (cité in Joseph LECLER, *Histoire de la... , op. cit.*, p. 123).

se perpétue, notamment chez Johannes Altenstaig¹ et Jean Bodin², d'autres la dépassent comme Bartolomé de Las Casas³. Côté protestant, au XVI^e siècle, ces droits sont implicites chez le premier Luther⁴ et clairement proclamés par Sébastien Castellion dans leur version absolue (1554)⁵ ; date après laquelle ils apparaissent sous la plume d'un nom connu, Giacomo Aconcio, également défenseur de l'examen et d'un credo minimum proche du symbole apostolique (1564)⁶. Au XVII^e siècle, ils figurent sous les plumes du jésuite⁷ Cornelissen van den Steen⁸, de l'arminien Hugo Grotius⁹, du socinien Johan Crell¹⁰. L'idée n'est donc pas neuve et Papin est loin d'être le seul à la défendre au cours de la première moitié de la décennie 1680. Chronologiquement, l'idée apparaît sous la plume de Pierre Bayle en 1682 dans

¹ « Il existe deux sortes de conscience l'une droite l'autre erronée. La conscience droite est celle qui est conforme à la loi, la conscience erronée est celle qui diverge de la loi. La droite oblige et est comme une admonition de la loi. [Quant à la conscience erronée :] Premièrement quiconque agit contre les enseignements impératifs de la conscience, pèche mortellement. [...] Tout ce qui ne provient pas de la foi, c'est-à-dire ce qui est contre la conscience, est péché. [...] Deuxièmement, celui dont la conscience erronée pense nécessairement au salut quelque chose qui va à l'encontre du salut, c'est-à-dire qui va à l'encontre de la loi de Dieu, celui-là est perplexe » (Johannes ALTENSTAIG, *Lexicon theologicum*, cité in Stéphan GEONGET, *La notion de perplexité à la renaissance*, Genève, Droz, 2006, p. 241).

² Dont le personnage d'Octave, dans le *Colloquium heptaplomeres* (1587), cite Thomas d'Aquin (voir Joseph LECLER et Mihaly BALASZ, « L'idée de tolérance », in *ibid.*, p. 193).

³ « La conscience erronée lie et oblige à l'égal de la conscience droite » (cité in Bartolomé DE LAS CASAS, *L'Évangile et la force*, éd. par. Marianne MAHN-LOT, Paris, Cerf, 1964, p. 192).

⁴ « À moins que, [...] par un raisonnement manifeste, je ne sois coupable devant l'Écriture sainte à laquelle je me remets, je ne peux ni ne veux abjurer quoi que ce soit car agir contre notre conscience n'est ni sûr pour nous ni possible » (Luther devant la diète de Worms, cité in Richard POPKIN, *Histoire du scepticisme...*, *op. cit.*, p. 35). Joseph Lecler montre comment Luther, en trois phases, évolue d'une position respectant les droits de la conscience errante à la défense d'une répression séculière des hérétiques (voir Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 161-176).

⁵ « La vérité, c'est de dire ce qu'on pense, quand même on se trompe » (Sébastien CASTELLION, *Contre le libelle...*, *op. cit.*, p. 165 ; traduction alternative in Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 334. Pour la datation du texte, voir Etienne BARILIER, « Avant-propos » à Sébastien CASTELLION, *Contre le libelle...*, *op. cit.*, p. 24).

⁶ Dans *Les ruzes de Satan*, il « défend la bonne foi des gens dans l'erreur » (André STEGMAN, « La littérature de... », *op. cit.*, p. 739. Par exemple : « Puis donques qu'ils croyent que Christ est vray homme, fils de Dieu, resuscité des morts et autres points que les saintes lettres proposent necessaires à croire : pourquoy nyeras-tu, qu'ils ne peuvent estre sauvez en leur erreur ? Il est donques certain que ceux qui afferment et maintiennent la presence du corps de Christ au pain et ceux qui la nyent et desavouent sont l'un ou l'autre en erreur. Et toutefois qu'ils sont en voye de salut, s'ils obeissent purement aux commandemens du Seigneur. Parquoy ils se doivent charité honneur et reverence, comme frere serveurs de Dieu, membres de Christ », Giacomo ACONCIO, *Les ruzes de Satan...*, *op. cit.*, p. 118, sur les autres éléments de la pensée d'Aconcio, voir *supra*, p. 348 et 367).

⁷ Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 551.

⁸ « Les théologiens disent que la conscience, même erronée, lie toujours, de telle sorte qu'il n'est jamais permis d'agir contre elle ; il faut alors la déposer par le conseil prudent de la raison ou d'un homme sage ; ou bien si on ne le peut pas, il faut la suivre, au cas où il serait nécessaire de se décider sans délai » (Cornelissen VAN DEN STEEN, *Commentario in omnes divi Pauli Epistolas*, 1614, cité in Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 395).

⁹ « Chacun doit servir Dieu librement selon les lumières de sa conscience et ne pas être forcé à croire telle ou telle chose en matière de religion » « Il ne faut rien faire contre les lumières de sa conscience, quoi qu'erronée » (Hugo GROTIUS, *De jure belli ac pacis*, 1625, cité in Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 36 et in Julie SAADA-GENDRON, « Hugo Grotius et le *jus circa sacra* », in Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT (dir.), *Tolérance et Réforme...*, *op. cit.*, p. 127). Remarquons cependant que contrairement à Aconcio et Papin, pour Grotius, « l'enseignement de l'Écriture ressemble fort au credo minimum de la religion naturelle » (voir Jacqueline LAGRÉE, *Le salut du...*, *op. cit.*, p. 76).

¹⁰ « Une conscience erronée, oblige toujours, sans qu'il soit permis d'aller contre elle » (Junius BRUTUS [Johan CRELL], *Vindiciae pro religionis libertate*, 1637, cité in Pierre MAGNARD, « Une ignorance qui se sait », *Montaigne Studies*, XXIX (2009), p. 188. Sur Crell, voir notamment Joseph Lecler, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 393-397 et Martin MULSOW, « The « New socinians » : intertextuality and cultural exchange in late socinianism », in Martin MULSOW et Jan ROHLS (dir.), *Socinianism and arminianism : antitrinitarians, calvinists, and cultural exchange in seventeenth-century Europe*, Leiden, Brill, 2005, p. 53-55.

la *Critique générale de l'Histoire du calvinisme*¹, en 1683 dans les *Pensées diverses sur la comète*² et en 1685 dans les *Nouvelles lettres de l'auteur de la critique générale*³. La même année enfin, dans ses *Remarques sur l'avertissement pastoral*, texte dont Papin eut une copie en sa possession à Bordeaux, Claude Pajon soutient les droits de la conscience errante, explicitant d'ailleurs parfaitement la problématique de l'ignorance invincible dont ils dépendent :

Ainsi, il n'y a point d'inconvénient à croire, que celui qui, en vivant bien, demeure dans une communion moins pure par un engagement et par une erreur involontaire, en recherchant la vérité de tout son pouvoir, dans le dessein de la suivre, et de la préférer à toutes choses, peut espérer en la miséricorde de Dieu, dont nous ne connoissons pas les bornes.⁴

Au terme de ce panorama non exhaustif et volontairement arrêté à l'année 1685, un constat se fait jour, qui consiste en la distinction de deux types de droits de la conscience errante : ceux, thomistes, qui reconnaissent la nécessité de suivre sa conscience, même erronée mais qui envisagent la vérité comme objective ; ceux, abélardiens, qui considèrent la vérité comme putative et défendent donc absolument les droits de la conscience errante. En contexte protestant, ces derniers ont été consacrés par Sébastien Castellion dans le *Libelle contre Calvin*, seulement publié en 1612 et dont Joseph Lecler résume ainsi la thèse : « la morale chrétienne est claire et tout le monde peut s'entendre à son sujet ; le dogme, à l'exception de quelques vérités très générales, est rempli d'obscurité ; puisqu'il prête à tant de divergences, chacun doit rester libre de son opinion. [Castellion] n'a même pas cherché à dresser un catalogue des points fondamentaux »⁵. Etienne Barilier souligne l'importance fondamentale dans l'histoire des idées de la thèse de Castellion concernant les droits de la conscience : « cette subjectivisation de la vérité, qui reste vérité même dans l'erreur « objective » [...] institue la souveraineté de la conscience, et le respect absolu de la *vérité*, qui se confond avec le simple respect de l'humanité d'autrui »⁶ : il plaide donc en faveur de la version absolue des droits de la conscience errante. Or, s'il est certain que Bayle adopte cette version⁷, nous suivons Élisabeth Labrousse qui souligne qu'il en est de même chez Pajon⁸. En effet, dans l'extrait précédemment cité, bien qu'il parle de « communion moins pure » impliquant un critère objectif de définition, Pajon élimine en quelque sorte la problématique de la vérité en affirmant que la non-connaissance de cette dernière n'implique pas l'exclusion du bénéfice de la grâce étant donné l'ignorance par la créature de l'étendue du pouvoir de son créateur. Papin expose la même hypothèse lorsqu'il évoque la question de l'erreur des catholiques :

¹ « Un homme n'est pas moins obligé d'agir selon les motifs de sa conscience erronée, que selon les motifs de sa conscience bien éclairée. C'est la force de la persuasion qui nous fait agir, et non pas les raisons que nous avons d'être fortement persuadés » (Pierre BAYLE, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. de Maimbourg*, Villefranche, Pierre Le Blanc, 1682, p. 273).

² « Tous ceux-là errent sans offenser Dieu [...] dont la raison est que ces erreurs sont tout à fait involontaires » (Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur...*, *op. cit.*, p. 415).

³ « Toutes les erreurs où l'on est de bonne foi ont le même droit sur la conscience que l'orthodoxie » (Pierre BAYLE, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, Villefranche, Pierre Le Blanc, 1685, t. I, p. 287).

⁴ Claude PAJON, *Remarque sur l'avertissement...*, 1685, *op. cit.*, p. 170-171.

⁵ Joseph LECLER, *Histoire de la...*, *op. cit.*, p. 334.

⁶ Sébastien CASTELLION, *Contre le libelle...*, p. 165, n. 1.

⁷ Voir *infra*, p. 383.

⁸ « Pajon combat moins les « erreurs » romaines qu'il n'affirme les droits imprescriptibles de la conscience, quand bien même elle serait errante » (Élisabeth LABROUSSE, « Les réponses protestantes au *Monitoire* de l'Assemblée du clergé de 1682 », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques*, (1975-1976), p. 761).

Nous ne devons pas nous attribuer le pouvoir, ni même la capacité de juger que ces doctrines [catholiques] soient absolument incompatibles avec le salut, et que la Miséricorde de Dieu n'aille pas jusqu'à les supporter.¹

Alors qu'il formule ses réticences vis-à-vis des catholiques dans sa réflexion irénique, cette affirmation de la possibilité de leur salut atteste que Papin défend la version absolue des droits de la conscience errante. Mais surtout, nous avons vu que son intellectualisme l'amène à défendre dans le simple cadre métaphysique, l'idée que la conscience ne peut se tromper volontairement et qu'il est ainsi impossible de l'accuser du fait de son errance. Et en effet, la démonstration de Papin que nous avons rapprochée du « tenir pour vrai » kantien² coïncide avec ce que E. Barilier qualifie chez Castellion de « respect absolu de la *véracité* »³. Or, si l'oncle et le neveu s'accordent, il nous semble qu'une dernière fois, l'inspiration de Papin peut également provenir de la philosophie.

b. ... à l'orthopraxie et la « tolérance par puissance »⁴ spinoziennes

En effet, l'apparition des droits de la conscience errante sous la plume de Papin est cruciale en ce qu'elle permet de retrouver le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*, où Spinoza affirme :

Il en résulte enfin que la foi ne requiert pas tant des dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire susceptibles d'incliner l'âme à l'obéissance, même si la plupart d'entre eux n'ont pas l'ombre d'une vérité – pourvu toutefois que celui qui les embrasse en ignore la fausseté, sinon il serait nécessairement insoumis. Comment pourrait-il se faire, en effet, que celui qui s'applique à aimer la justice et à obéir à Dieu adore comme divin ce qu'il sait être étranger à la nature divine ? Mais les hommes peuvent se tromper dans la simplicité de leur âme, et l'Écriture, comme nous l'avons vu, ne condamne pas l'ignorance mais l'insoumission.⁵

Nous avons déjà renvoyé à la première partie de ce passage qui nous semble nodal dans la lecture par Papin du *Traité théologico-politique* : s'y articulent deux idées fondamentales. Les cinq dernières lignes exposent les droits de la conscience errante dans une version absolue puisque Spinoza, affirme que « l'Écriture ne condamne pas l'ignorance », impliquant ainsi la possibilité du salut de celui qui se trompe. Or, l'exposition néanmoins implicite⁶ de ces droits sert à fonder l'idée majeure de ce chapitre : l'orthopraxie, exposée dans les deux premières lignes, que nous avons déjà citées en étudiant les Papiers de jeunesse⁷. Or, ces « dogmes pieux », le Spinoza les définit à plusieurs reprises dans le *Traité théologico-politique* :

¹ F.R., p. 63. Notons qu'au plan politique, Duplessis-Mornay demande la tolérance des catholiques, ce qui constitue une originalité à cette période (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, op. cit., p. 118).

² Voir *supra*, p. 137.

³ Nous ne disons pas que Pajon et Papin sont lecteurs de Castellion, ce qu'il est factuellement impossible d'affirmer faute de sources. Nous soulignons simplement la concordance des positions de ces différents auteurs.

⁴ Jacqueline LAGRÉE, *La religion*, op. cit., p. 80.

⁵ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 473.

⁶ Puisqu'il n'emploie pas l'expression elle-même. Cette absence pourrait s'expliquer par cette analyse de Jacqueline Lagrée : les milieux remontrants fréquentés par Spinoza défendent « la tolérance civile entre confessions chrétiennes [...] ». Dans ces milieux, le refus de poursuivre les hérétiques [...] s'accompagne de la justification d'un droit de ne pas punir et même d'un droit de ne pas juger, voire même de la revendication d'un droit de ne pas savoir (Castellion) qui paraissent fort éloignés de la position spinozienne, laquelle implique que le désir de savoir ne saurait jamais être excessif » (Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, op. cit., p. 195). Pour autant, il nous semble bien que dans ces lignes fondant l'orthopraxie, l'affirmation des droits de la conscience errante est présente.

⁷ Voir *supra*, p. 280-283.

La religion universelle [...] enseigne la vraie manière de vivre – qui consiste non pas en cérémonies, mais dans la charité et en une âme sincère. (chap. XII)¹

Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent dans la seule justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain. (chap. XIV)²

L'orthopraxie, ou « pratique correcte »³, consiste donc en la « sincérité du sentiment de conviction et l'adéquation de [la] pratique à celui-ci »⁴ et, comme le souligne Hubert Bost, cette notion « contribue à dévaluer les affirmations doctrinales au bénéfice de critères éthiques »⁵.

Or, que fait Papin dans le *Traité de la liberté chrétienne*, si ce n'est opérer ce mouvement du fait même de sa définition du chrétien ? D'ailleurs, la correspondance bordelaise contemporaine du *Traité...* développe, nous l'avons dit, la même idée. Bien qu'il n'y formule pas noir sur blanc la notion elle-même, son ouvrage apparaît tout entier comme un plaidoyer en faveur de l'orthopraxie. Son inspiration d'huysseuiste est indéniable, mais les droits de la conscience errante n'apparaissent pas dans *La réunion du christianisme*. Au-delà de l'affirmation du statut de notion commune du credo apostolique, la défense de cette notion constitue donc le second indice majeur de l'influence du chapitre XIV du *Traité théologico-politique* sur le *Traité de la liberté chrétienne*. S'il ne sépare pas comme Spinoza religion et vérité⁶, Papin réduit d'une part la religion à un nombre minimum de croyances et déconstruit d'autre part les fondations de l'idée même d'orthodoxie : il limite ainsi au maximum la puissance du dogme dont il neutralise les dernières prétentions par la défense des droits absolus de la conscience errante. Or, comme le point de départ de sa réflexion – la définition du chrétien – pose le second commandement du Christ comme son enseignement fondamental (et, dans sa correspondance, Papin affirme qu'il s'agit même d'une notion commune⁷), il défend *de facto* une éthique christologique dont l'ensemble des composantes recourent celles exposées par Spinoza dans le chapitre XIV. Une seconde fois, Pierre Bayle certifie ce diagnostic par la seconde partie du titre qu'il donne au texte de Papin et qui annonce l'exposition des « véritables principes » de la foi. Pour autant, du fait même de sa concentration sur le chapitre XIV, Papin semble avoir seulement retenu la dimension théologique du livre de Spinoza : en effet, il manque totalement la véritable fonction accordée aux valeurs du cinquième article du credo minimum, que résume ainsi Jacqueline Lagrée : « l'accomplissement de la loi de Dieu réside dans l'obéissance à la loi de justice et de charité. Or le commandement de la justice et de la charité n'acquiert force de loi que par le droit de l'État. Donc exercer justice et charité et honorer Dieu du culte qui convient, c'est, concrètement, obéir à la loi de l'État »⁸. Ainsi, comme dans la correspondance bordelaise, la compréhension de Spinoza par Papin apparaît comme partielle et les idées puisées dans le *Traité théologico-politique* viennent soit conforter des

¹ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 437.

² *Ibid.*, p. 477.

³ Jacqueline LAGRÉE, *La religion*, *op. cit.*, p. 178.

⁴ Jean-Michel GROS, « Essai sur la tolérance. Lecture du *Commentaire philosophique* de Bayle de 1686 », *Cahiers philosophiques*, 27 (1986), p. 92. De même : « Il y a des erreurs innocentes et des ignorances invincibles, il faut substituer à l'orthodoxie l'idéal d'orthopraxie, à savoir d'un comportement scrupuleusement commandé par les exigences de la conscience éthico-religieuse » (Élisabeth LABROUSSE, « La Tolérance comme argument de controverse : les *Nouvelles Lettres* de Pierre Bayle », in *Notes sur Bayle*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 181)

⁵ Hubert BOST, « Le Refuge huguenot... », *art. cit.*, p. 183.

⁶ Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 25. Nous savons cependant qu'il a été tenté de le faire, avec le résultat que l'on sait (voir *supra*, p. 270-273).

⁷ Voir *supra*, p. 248.

⁸ Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 190.

éléments de la théologie de l'École de Saumur, soit permettre l'épanouissement d'idées qui s'y trouvent en germe.

L'influence du *Traité théologico-politique* ne saurait être niée pour une seconde raison. En effet, Filippo Mignini remarque qu'« en séparant complètement la religion de la vérité, en élaborant une double voie de salut par la connaissance et par l'obéissance, en déclarant inaliénable le droit naturel à la liberté de conscience constitutif de la nature humaine, Spinoza s'est situé au-delà des présupposés théoriques de l'idée de tolérance »¹. Jacqueline Lagrée prolonge cette réflexion en expliquant qu'à partir de ces différents éléments, « Spinoza promeut [...] une sorte de *tolérance par puissance* et non par faiblesse [...]. La tolérance est ainsi fondée sur un *principe de générosité herméneutique* qui admet plusieurs lectures du texte sacré et une pluralité de conceptions et de pratiques religieuses pourvu que la même liberté soit reconnue à et par autrui »². Papin synthétise parfaitement cette idée lorsqu'il affirme, au milieu de son *Traité de la liberté chrétienne* :

Nous souhaitons que chacun content de sa liberté n'envie point celle de son prochain, et ne s' imagine pas qu'il doive être libre luy seul.³

Une lecture superficielle aurait pu conduire à affirmer que la réflexion irénique de Papin semble aboutir à une simple tolérance ecclésiastique⁴. Ce n'est pas le cas puisque Papin ne construit pas sa méthode irénique en terme d'Église mais à partir des acteurs : dès le départ, il se place du point de vue du sujet croyant. Ce parti pris est fondamental : il permet de développer une conception nouvelle de la tolérance fondée sur l'actualisation de la règle d'or. Le retournement du sens originel du mot « tolérance » – « indulgence pour ce qu'on ne peut empêcher »⁵ – passe donc par sa subjectivation – qu'exprime parfaitement l'extrait cité – et qui se fonde sur le respect absolu de la conscience. S'il n'est pas soudain comme nous le verrons en conclusion de cette analyse, il nous semble que ce renversement est parfaitement conscient sous la plume de Papin : nous en voulons pour preuve le fait qu'il n'emploie justement pas le substantif « tolérance » pour désigner l'idée qu'il entend défendre mais bien l'expression « liberté de conscience »⁶ : or le choix de cette expression nous semble éminemment théologique.

c. Une nouvelle liberté de conscience chrétienne

Deux extraits du *Traité de la liberté chrétienne* permettent d'illustrer l'imbrication des différentes idées dont nous venons de détailler l'élaboration dans l'esprit de Papin. Ils permettent à la fois de montrer l'évolution de la notion de « tolérance », le cadre dans lequel elle s'inscrit et les limites qu'elle revêt dans sa version papinienne :

¹ Commentaire de F. Mignini par Jacqueline LAGRÉE, « Théologie et tolérance... », art. cit., p. 17-18.

² Jacqueline LAGRÉE, *La religion*, op. cit., p. 80.

³ F.R., p. 61.

⁴ A savoir la « reconnaissance (limitée) par une Église de la validité d'une autre Église » (Jacqueline LAGRÉE, « Théologie et tolérance... », art. cit., p. 17). Notons que dans son article déjà cité, Pierre Barthel parle de « tolérance de dissensions », expression qu'il semble avoir été le seul à utiliser et dont nous n'avons pas trouvé trace dans les sources modernes (Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », art. cit., p. 256 et 262 notamment).

⁵ *Dictionnaire de l'Académie Française*, première édition de 1694, cité in Jean-Michel GROS, « Essai sur la... », art. cit., p. 84. Élisabeth Labrousse explique que sa « signification péjorative désigne une attitude de compromission, une impunité lâchement accordée au mal, à l'erreur ou à la faute » (Élisabeth LABROUSSE, « Note à propos... », art. cit., p. 114).

⁶ F.R., p. 106.

Il est sans doute que les commandemens que Jésus-Christ nous a faits touchant la paix et la charité nous obligent à nous entre-chercher continuellement, et à travailler sans cesse à nous réunir les uns avec les autres, s'il étoit possible.¹

Il n'y a point de doute que si de part et d'autre on examinait ainsi tous les sentimens avec un soin égal et un esprit désintéressé, la vérité se découvrirait bientôt de tous costés, elle triompherait infailliblement.²

Dans l'*Examen du livre qui porte pour titre, préjugés légitimes contre les Calvinistes*, Claude Pajon formulait déjà la même idée :

Il est fâcheux que l'on se partage comme vous m'apprenez que l'on fait sur les disputes de théologie ou pourvue que nous tenions tout ce qui est essentiel à la foi, il seroit bon de laisser à chacun sa liberté en cherchant tous la vérité sans affecter la victoire [...] Car la vérité est amie de la paix.³

Exception faite des droits de la conscience errante, l'analyse détaillée du *Traité de la liberté chrétienne*, n'a pas permis d'exposer jusqu'à présent sa filiation pajoniste. Mais parvenu au terme de ce décryptage, ces quelques lignes de Pajon écrites dix ans avant le texte de son neveu en apparaissent comme le parfait résumé : la reconnaissance des points fondamentaux alliée à la liberté du croyant assurent le triomphe du christianisme. René Voetzel souligne d'ailleurs l'importance accordée par Pajon à la vérité au détriment de l'unité dans sa réflexion sur l'Église : il s'inscrit ainsi dans une dynamique comparable à celle de d'Huisseau⁴. Or, si Papin expose une théorie irénique dans le *Traité de la liberté chrétienne*, il dépasse la problématique d'huisseauiste précisément en défendant les droits de la conscience errante avec lesquels il atteint la notion d'orthopraxie. Si Pajon défend les premiers sans formuler clairement la seconde, elle est cependant en germe quand il affirme :

Pour entrer dans l'Église, hors de laquelle il n'y a point de salut, il ne s'agit point de chercher une société particulière et déterminée pour s'y ranger. Il n'y a qu'à faire une sincère et véritable profession de la Doctrine de Jesus-Christ dans quelque société chrétienne que ce puisse être. Qu'elle soit grecque, romaine ou protestante, il n'importe. Il suffit que la doctrine et les lois en soient conformes à l'Évangile de Jésus-Christ.⁵

Au seuil de la conclusion de son *Traité de la liberté chrétienne*, Papin expose la thèse générale de son livre en même temps que sa filiation pajoniste :

Plût à Dieu que tous les chrétiens fissent de sérieuses réflexions là-dessus, et qu'ils se souvinssent que là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté ; que l'esprit du christianisme est un esprit de liberté de conscience, un esprit de liberté, de douceur, de charité ; et un esprit qui nous oblige à ne conduire nos prochains que par lumières, par

¹ *Ibid.*, p. 28-29.

² *Ibid.*, p. 69.

³ « La vérité est amie de la paix » est une citation de Philon d'Alexandrie (voir Philon D'ALEXANDRIE, *Second tome des œuvres de Philon juif sur la Genèse, et autres livres sacrez de Moïse*, Paris, Jacques Bessin, 1619, p. 224. Voir également Richard GOULET, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 490). La présence de Philon sous la plume de Pajon est intéressante, puisque son œuvre, s'inspirant d'un commentaire anonyme du *Pentateuque*, cherche à accorder l'Ancien Testament avec la philosophie grecque (voir *ibid.*, p. 6 et 28).

⁴ René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 52-53.

⁵ Claude PAJON, *Remarques sur l'avertissement...*, *op. cit.*, p. 162. Par ces lignes, Pajon fait écho aux thèses de d'Huisseau dans *La réunion du christianisme*. C'est donc manière quelque peu péremptoire que Robin Howells a écrit que « Pajon et d'Huisseau n'avaient guère en commun que leur amitié et leurs ennemis « orthodoxes » » (Robin HOWELLS « Introduction » à Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées...*, *op. cit.*, p. XLV).

raison et par conseil, et jamais par autorité et par rigueur, si ce n'est ceux qui menent une vie scandaleuse.¹

La formule « liberté de conscience » ne doit pas être lue de manière anachronique puisque Papin l'inscrit dans le cadre du christianisme. Son emploi indique l'origine paulinienne de sa réflexion et constitue un nouvel indice du référent luthérien. En effet, le théologien de Wittenberg est le premier à introduire l'expression dans la théologie chrétienne² en la définissant, comme l'humilité, dans le *Commentaire de l'épître aux Galates*³ : il s'agit de la conception du salut libéré des œuvres, autrement dit de l'ancienne Alliance⁴. Ce sens se retrouve d'ailleurs chez Calvin⁵, qui l'approfondit en associant l'expression à la question de la liberté du croyant vis-à-vis des *adiaphora*⁶. Papin radicalise cette double conception, d'une part en adoptant une définition élargie des *adiaphora*, d'autre part en consacrant le second commandement christique de charité. Il renouvelle ainsi la notion de « liberté de conscience » : alors que chez les réformateurs du XVI^e siècle, cette liberté ne s'étend pas à leurs adversaires⁷, pour Papin, elle se généralise à l'ensemble des chrétiens. Il semble donc que se joue ici, dans la sphère strictement théologique⁸, l'évolution du sens de l'expression « liberté de conscience ». En la choisissant plutôt que le mot « tolérance », Papin signe la dimension positive de la notion qu'il entend défendre à l'intérieur du christianisme. D'ailleurs, dans le *Traité de la liberté chrétienne*, la seule occurrence du mot tolérance apparaît sous la forme de « tolérants »⁹. Enfin, dans le paragraphe où il utilise l'expression « liberté de conscience », Papin cite Paul, précisément la deuxième épître aux Corinthiens, 3, 17 : « Car le Seigneur est l'Esprit ; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». S'il confirme une fois encore le paulinisme de son traité, nous pensons qu'il s'agit d'une référence codée qui signe son pajonisme. En effet, l'unique sermon publié de son oncle porte précisément sur cette phrase de l'apôtre des Gentils¹⁰. Nul doute que le choix de Papin n'est pas innocent. Coïncidence qui n'en est pas une étant donné le sens que peut revêtir le texte de Spinoza – précisément celui retenu par Papin –, la traduction française du *Traité théologico-politique* qui paraît en 1678 sous le

¹ F.R., p. 106.

² Joseph LECLER, « « Liberté de conscience... », art. cit., p. 374.

³ *Ibid.*, p. 377.

⁴ *Ibid.*, p. 375-377.

⁵ *Ibid.*, p. 379.

⁶ *Id.*

⁷ Joseph LECLER, « « Liberté de conscience... », art. cit., p. 383.

⁸ En effet, de manière symptomatique, lorsqu'il étudie l'évolution de l'expression après les réformateurs, J. Lecler se concentre sur les édits de pacification produits durant les guerres de Religion en France et aux Pays-Bas (*ibid.*, p. 385-399). Les quelques exceptions sont : le *Conseil à la France désolée* de Castellion qui concerne précisément la question de la tolérance civile – et se rattache donc aux édits de pacification et le *Synode sur la liberté de conscience* de Dirk Coornhert ; quant aux autres auteurs cités, quand ils sont théologiens (comme Michel Baius, Jean de Lens, Jean Ver Melen, Théodore de Bèze Heinrich Bullinger), ils s'opposent justement à la liberté de conscience des politiques car pour eux, elle aboutit à l'indifférence des religions (*ibid.*, p. 401-405). De même, nous ne suivons pas Bernard Cottret qui propose d'opposer tolérance et liberté de conscience dans son article « Tolérance ou liberté de conscience ? Epistémologie et politique à l'aube des Lumières (Angleterre-Hollande-France vers 1685-1688) » (art. cit.). En effet, malgré la démarche comparatiste que laisse entendre son titre, celle-ci n'est en réalité qu'esquissée et l'hypothèse proposée de l'opposition entre tolérance et liberté de conscience résulte finalement de la perspective lockienne de l'auteur.

⁹ « Mais dans toutes ces sociétés je trouve en général de deux sortes d'esprits, les uns traitables, les autres intraitables ; les uns enclins à la douceur et à la tolérance, les autres si roides et si attachés à leur propre sentiment, qu'ils aimeroient mieux que tout se déchirât en mille pièces, que de relâcher le moins du monde, et que de faire un pas en cédant. » (F.R., p. 37-38)

¹⁰ Voir *supra*, p. 131.

titre *La clef du sanctuaire par un sçavant homme de nôtre Siecle* porte ce verset de Paul en exergue sur sa page de titre¹. C'est donc par le renversement du sens originel de l'expression « liberté de conscience » que Papin rejoint la « tolérance par puissance » de Spinoza dont l'éditeur français a estimé qu'elle était résumée par ce verset paulinien.

6. Le *Traité de la liberté chrétienne* en perspective : le spinoziste apolitique du corpus huguenot de la tolérance

Les idées développées par Papin dans le *Traité de la liberté chrétienne* n'apparaissent pas toutes comme nouvelles : leurs alliances, ainsi que certaines de leurs inspirations, rendent ce texte original. L'infrastructure du traité est double, clairement paulinienne et cartésienne. La structure expose une réflexion irénique développée à partir des définitions de l'hérétique et du chrétien, cette seconde figure permettant de poser d'emblée la primauté exclusive du second commandement du Christ, « Aime ton prochain comme toi-même ». Cette notion fondamentale est articulée par Papin à la définition du symbole apostolique comme credo minimum qui sert à élaborer la dimension pratique de sa méthode irénique. Enfin, la superstructure est spinozienne en ce sens que Papin consolide et prolonge les définitions de la structure – somme toute classiques étant donné sa généalogie théologique – avec certaines idées du chapitre XIV du *Traité théologico-politique* (credo minimum comme notion commune ; droits de la conscience errante ; orthopraxie). L'originalité du *Traité de la liberté chrétienne* ne réside donc pas dans l'invention de notions nouvelles mais dans l'articulation de certaines idées fondamentales du protestantisme à certains enseignements de Descartes et Spinoza : ainsi, le devoir de lecture de la Bible devient la revendication de l'examen généralisé ; l'association posée entre règle d'or et commandement de charité génère une orthopraxie que renforce l'affirmation des droits de la conscience errante. *In fine*, examen et orthopraxie christologique – notions positives – soutiennent la dimension négative de la démonstration papinienne : la destruction du rôle de contrôle des assemblées ecclésiastiques et des textes normatifs produites par elles. Cependant, parce que sa démarche se fonde sur l'irénisme d'huissieuiste, Papin détruit le rôle originel mais pas l'institution elle-même pour laquelle il propose une nouvelle fonction, positive celle-ci puisqu'elle sert justement sa réflexion irénique : être le lieu permettant les rencontres interconfessionnelles. Il développe l'ensemble de sa réflexion en dehors de toute problématique politique, ce qui fait ressortir sa défense de l'orthopraxie et surtout son plaidoyer pour l'examen généralisé comme idées majeures de son ouvrage et qui a pu inspirer les défenseurs du libre-examen au XIX^e siècle. Nous en voulons pour preuve un exemplaire de *La foy réduite...* de la Bibliothèque du Protestantisme Français comportant de nombreux passages repérés et deux annotations manuscrites en marge fort intéressantes et dues à un même lecteur. Quand Papin évoque la division du christianisme, le lecteur remarque : « comme en 1861 »² ; puis, alors qu'il débat du rôle des assemblées et soutient le primat absolu de la conscience, le lecteur s'exclame : « on n'est pas plus libéral en 1861 »³. Cette double datation « 1861 » est cruciale pour utiliser ces remarques, qui sont vraisemblablement de la main de Henri Léonard Bordier (1817-1888)

¹ Dans une traduction alternative : « Là où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté » (Baruch SPINOZA, *La clef du sanctuaire par un sçavant homme de nôtre Siecle*, Leyde, Pierre Warnaeer, 1678).

² B.P.F., 8° 10 628, F.R., p. 37.

³ *Ibid.*, p. 64.

puisque l'ouvrage porte son ex-libris et est entré dans les collections de la Bibliothèque du Protestantisme Français un an après sa mort¹. Bordier fut archiviste aux Archives nationales puis conservateur des manuscrits de la Bibliothèque nationale et par ailleurs membre de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français et éditeur de la seconde édition inachevée de *La France protestante*². Mais surtout, Patrick Cabanel montre, à partir de sa version de *La France protestante*, qu'il s'agit de toute évidence d'un libéral³. Ses deux notes illustrent parfaitement le phénomène identifié par Maria-Cristina Pitassi de « projection » d'une notion contemporaine aux protestants du XIX^e siècle sur les débats de leurs aïeux de la première modernité⁴. Si Bordier n'a sans doute pas souscrit à l'ensemble de *La foy réduite...*, qu'il ait porté ces deux mentions au fil de sa lecture atteste cette filiation, à la fois réelle – puisque Bordier a pu s'inspirer de Papin – et rêvée de la notion de libre-examen.

Au terme de cette lecture du *Traité de la liberté chrétienne*, cinq mises en perspectives complémentaires nous paraissent pertinentes. La première est liée au contexte de rédaction du *Traité...* et concerne les lectures bordelaises de Papin. Les trois suivantes sont relatives à l'École de Saumur, aux théoriciens du credo minimum étudiés par Jacqueline Lagrée et au corpus huguenot sur la tolérance. La dernière inscrit plus largement le *Traité...* dans l'horizon de la question de la tolérance au sein de la République des Lettres.

a. Les lectures bordelaises

Les ouvrages datant de la période bordelaise se répartissent en deux catégories : ceux demandés à Le Clerc et ceux effectivement lus.

L'évocation des livres demandés par Papin à Le Clerc permet d'éliminer la question des influences sociniennes du *Traité de la liberté chrétienne*. En effet, une fois publié, l'ouvrage de Papin subit, nous le verrons, les foudres de Jurieu qui le dénonce comme socinien. L'impact de cette accusation a pu avoir une influence jusque sur l'historiographie, également parasitée par les simplifications concernant la situation théologique de l'École de Saumur, souvent qualifiée de semi-arminienne. Or, si Papin demande à Le Clerc le *Catéchisme de Rakow* et la *Bibliotheca anti-trinitorum* au début de l'année 1684, il ne reçoit finalement sa commande qu'à l'été 1685. Entre temps, il a achevé la première partie du *Traité de la liberté chrétienne*, puisque Cappel la lit en mai 1685. Évidemment, certains ouvrages arminiens ou sociniens ont pu faire partie de la bibliothèque de Popple, mais précisément, si Papin demande ces titres à Le Clerc, il paraît vraisemblable qu'ils ne figuraient pas sur les rayonnages de son patron. Les influences sociniennes sur le *Traité de la liberté chrétienne* ne peuvent donc être fondées sur cette commande d'ouvrages.

Quant aux livres effectivement lus par Papin, le plus important est sans conteste celui qui, précisément, implique son patron : la traduction française du *Traité de la raison humaine* de

¹ Il s'agit d'un ex-libris gravé : « H. L. B. Ex Musaeo Castellanae Genevensium ». Le registre d'entrées des ouvrages dans la collection imprimée de la B.P.F. indique le don a été fait, en 1889, par Bordier lui-même, donc par testament. Nous remercions Florence Poinot pour son aide lors de l'identification de la provenance de cet exemplaire.

² Voir Jean-Claude POLET (dir.), *Patrimoine littéraire européen. Index général*, Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 307.

³ Patrick CABANEL, « French Protestants and the Legacy of John Calvin : Reformer and Legislator », in Johan DE NIET, Herman PAUL and Bart WALLET (dir.), *Sober, Strict, and Scriptural : Collective Memories of John Calvin, 1800-2000*, Leiden, Brill, 2009, p. 47.

⁴ Maria-Cristina PITASSI, « Fondements de la... », art. cit., p. 143.

Martin Clifford, qu'il établit et préface. Nous l'avons dit, il nous semble que Luisa Simonutti a trop rapidement opposé les deux hommes au plan intellectuel. En effet, le *Traité de la liberté chrétienne* s'avère proche la préface du Popple, qui est marquée par une omniprésence paulinienne¹. Il commence sa démonstration en défendant la nécessité de l'examen des préjugés liés à l'éducation². Puis il s'interroge sur les articles de foi³, esquisse ensuite une vague défense de l'orthopraxie⁴ et poursuit en soutenant une démonstration rationnelle de la foi⁵, appuyée notamment sur Malebranche et les jansénistes⁶. Enfin, il termine par un plaidoyer en faveur de l'examen⁷. Pour autant, sur cette question, la méthode de Popple n'est pas philosophique comme celle de Papin – on se souvient que les deux hommes s'opposaient sur la place à accorder à la métaphysique dans la religion⁸ – mais historique : le marchand bordelais entend démontrer que la pratique de l'examen est une constante de l'histoire de la religion. Il commence par se référer « aux philosophes payens »⁹, puis passe aux auteurs juifs et aux Pères de l'Église avant de consacrer plus de la moitié de sa préface aux attestations de la pratique de l'examen figurant dans le Nouveau Testament. Ainsi, même si Popple n'exprime clairement ni une volonté irénique ni une affirmation des droits de la conscience errante, sa *Préface* compte plusieurs points communs avec le *Traité de la liberté chrétienne* et d'ailleurs, évoquant son texte auprès de Le Clerc, Papin affirme :

Vous trouverez dans le traité quelques propositions un peu crues, mais, à cela pres, il me paroît de bon sens, aussi bien que la preface.¹⁰

Qu'en est-il du *Traité de la raison humaine* lui-même ? Force est de constater la proximité de nombreuses idées entre ce texte paru en 1674¹ et le *Traité...* de Papin, qui lui est donc de

¹ L'apôtre des Gentils apparaît aux pages suivantes : 8-12, 19, 24, 42, 49-50, 55-56, 58-60, 66, 69-72, 74-80, 92, 95-96. Après Paul, Popple marque une préférence pour Jean, qui figure aux pages 7-8, 19-20, 32, 49, 62, 74.

² « On nous imprime dès notre enfance une vénération si grandes pour les mystères qu'on nous enseigne, et que nous recevons alors aveuglément pour indubitables, que bien loin de pouvoir les examiner en suite avec aucune exactitude, la moindre contradiction à ses opinions nous donne toujours une aversion, et une horreur insurmontable » (William POPPLE, *Préface* à Martin CLIFFORD, *Traité de la... , op. cit.*, p. 4-5).

³ « C'est une chose bien étonnante que les chaleurs et les animositez qui sont dans le monde à l'occasion des différences qui se trouvent dans ce qu'on appelle *Articles de Foy*. Chacun soutient que les siens seuls sont les véritables. [...] A voir la simplicité de l'*Écriture sainte* en tout ce qu'elle nous oblige de croire comme nécessaire au salut, on ne peut assez admirer l'imprudence, ou plustost la malice des hommes, qui ont embarrassé les matières de foy avec tant de difficultés inexplicables » (*ibid.*, p. 5-6 et p. 8-9).

⁴ « Ce qu'il y a d'essentiel en la religion ne consiste pas en théorie, mais en pratique : elle n'est pas une science speculative mais un exercice actuel. Nous en avons une représentation courte et pleine au chap. 6. du Prophète Michée vers 8. L'Éternel t'a déclaré, ô homme ce qui est bon : et qu'est-ce qu'il demande de toi sinon de suivre justice, d'aimer la miséricorde et de te conduire humblement avec ton Dieu ? » (*ibid.*, p. 17-18).

⁵ « Voilà donc un grand avantage de la Raison, que c'est par elle que nous établissons le premier fondement de toute Religion, qui est la connoissance assurée de l'existence de Dieu » (*ibid.*, p. 25-26).

⁶ « Cela est si clair qu'un Auteur moderne, très-célèbre, n'a pas appréhendé d'avancer », Popple renvoyant en marge à « Recherche de la vérité, lib. 4, chap. 6 » (*ibid.*, p. 25) ; « *Que cette multiplicité de préceptes et de mystères qui est répandue en tant de différentes manières dans les livres saint, se rapporte toute à cette unique commandement d'aimer de tout son cœur, et son prochain comme soi-même* », Popple renvoyant en marge à « préface au Nouv[eau] Testam[ent] » (p. 87).

⁷ « Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans leur conduite, c'est qu'ensemble avec cet avantage extérieur, ces Pères [de l'Église] ont toujours laissé aux personnes particulières une liberté de raisonner et de juger, par leurs lumières intérieures, de tout ce qu'ils leurs disoient, sans prétendre aucunement d'en estre crus sur leurs simples paroles » (*ibid.*, p. 44) et « L'*Écriture sainte* nous exhorte de nous en servir [de la raison] à considérer, à esprouver, et à examiner toutes choses ; elle loue ceux qui le font » (p. 61).

⁸ Voir *supra*, p. 149.

⁹ William POPPLE, *Préface, op. cit.*, p. 26, à savoir Cicéron (p. 22-23, 29, 31), Epictète (p. 23), Plutarque (p. 26), Antonin (p. 27), Sénèque (p. 28-29), Hiérocle (p. 30), Epicharme (p. 31), Lactance (p. 33), Juvénal (p. 34).

¹⁰ 19 février 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 127.

dix ans postérieur. Clifford commence son court ouvrage en expliquant qu'il entend mener une « recherche sur la nature et la qualité de [s]on sentiment religieux »². Il est partisan de l'intellectualisme³ et son diagnostic sur la nécessité du recours à la raison pour justifier l'examen dans le domaine religieux est identique à celui formulé par Pajon⁴. Il observe ensuite que la Réforme est à l'origine de l'introduction de « la liberté de conscience »⁵ dans le domaine religieux mais, dans un second temps, que ses représentants n'ont pas appliqué la règle de réciprocité en voulant imposer leurs propres conceptions⁶. Dans la foulée, il propose un passage qui constitue un plaidoyer pour la relativité de la vérité en matière religieuse⁷, dénonçant en même temps les prétentions à l'infaillibilité et les préjugés de l'éducation⁸. Il prolonge sa réflexion sur l'erreur et, à partir de son intellectualisme⁹, en vient à défendre les droits absolus de la conscience errante¹⁰. S'il proclame la supériorité du christianisme sur toutes les autres religions¹¹, il tend néanmoins à « affirmer la possibilité d'être sauvés dans n'importe quelle religion [et], plus grave, [...] à compromettre l'autorité de l'Écriture »¹² : ces deux éléments sont sans doute ce que Papin qualifie de « propositions un peu crues ». Enfin, Clifford aborde rapidement la question du rapport au pouvoir politique en affirmant que le forçage de la conscience est impossible et que l'imposition de la conformité externe engendre des troubles¹³. Ainsi, en dehors de cette courte étape relative au politique, la grande différence entre Clifford et Papin réside en l'absence chez le premier de la problématique irénique : pour le reste, leurs positions s'avèrent proches.

¹ John SPURR, « Introduction » à Martin CLIFFORD, *Traité de la raison humaine*, in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques...*, t. II, p. 55.

² Martin CLIFFORD, *Traité de la...*, éd. par John SPURR, *op. cit.*, p. 56.

³ « L'élection est une œuvre si propre à la raison qu'elle ne peut être réalisée par une autre faculté ; et par conséquent devoir se soumettre à la nécessité d'une élection, c'est se soumettre nécessairement, en matière religieuse, à la détermination de son entendement. [...] Bref, je ne peux croire que par un acte de volonté, et je peux vouloir qu'en suivant les directives de mon entendement, de sorte que ceux qui disent qu'ils suivent une autorité, ou qu'ils suivent une révélation personnelle, ou quoi que ce soit d'imaginable, le font parce que cela concorde avec leur propre raison, et ils quitteront ce parti dès qu'il en ira autrement » (*ibid.*, p. 87).

⁴ « Je n'ignore pas les nombreux ennemis que je dois rencontrer en suivant cette doctrine, mais je me suis fortifié pour leur faire face, en pensant que ceux qui disputent le plus contre le pouvoir et les privilèges de la raison humaine le font parce que c'est leur propre raison qui les persuade de suivre cette croyance. » (*ibid.*, p. 57).

⁵ *Ibid.*, p. 59

⁶ *Ibid.*, p. 60. Il essentialise cette idée lorsqu'il écrit : « Lesquels faut-il tenir pour orgueilleux et tyranniques ? Ceux qui, étant gouvernés par leur propre raison, se satisfont de l'idée que les autres jouissent de la même liberté ? Ou ceux qui, tout en niant qu'ils soient eux-mêmes gouvernés par leur propre entendement, voudraient cependant que tous les autres s'y soumettent ? » (*ibid.*, p. 71-72).

⁷ « Ces deux erreurs, qui consistent à assigner l'infaillibilité à tout ce que nous pensons être la vérité et la damnation à tout ce que nous pensons être une erreur » (*ibid.*, p. 61).

⁸ *Id.* Il revient sur la faillibilité des conciles aux p. 64-65.

⁹ « Le repentir présuppose la connaissance de la faute, et la connaissance de la faute est incompatible avec une erreur de l'entendement, car nous ne pouvons appréhender une chose d'une certaine façon et être désolé de nous être trompés » (*ibid.*, p. 80-81).

¹⁰ « Si en outre, dans cette permutation, malgré l'industrie et l'humilité que nous y aurons mises, il était de notre mauvaise fortune d'abandonner une vérité pour une contrevérité, ce ne sera au pire [...] qu'une erreur involontaire, à la fois elle trouvera en Dieu (j'ai failli dire : à juste titre) la miséricorde, et elle méritera des hommes la pitié » (*ibid.*, p. 62), voir également « Si nous considérons correctement quelle forme d'ignorance doit être tenue pour invincible, nous rétablirons par ce moyen la majeure partie de l'humanité dans une condition d'espérance et de réconfort » (*ibid.*, p. 67-68).

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

¹² Maria-Cristina PITASSI, « Le paradoxe de... », art. cit., p. 157.

¹³ Martin CLIFFORD, *Traité de la...*, éd. par John SPURR, *op. cit.*, p. 84.

Rappelons enfin la mention par Auguste Testard, le 4 novembre 1684, des *Pensées diverses sur la comète* de Bayle qui témoigne de leur lecture par Papin. Or, parmi les nombreux thèmes abordés dans cet ouvrage, Bayle formule la défense des droits de la conscience errante.

Ainsi, Papin a pu trouver des échos à ses propres réflexions dans ces trois lectures bordelaises. Pour autant, l'absence de la problématique irénique chez ces auteurs permet de les considérer comme des influences secondaires du *Traité de la liberté chrétienne*. Que le neveu de Pajon commence son ouvrage par le thème de l'irénisme témoigne selon nous de l'influence primordiale de *La réunion du christianisme* de d'Huisseau à laquelle se couple celle du *Traité théologico-politique*. Rappelons-le, Papin a lu ce second ouvrage plus de quatre ans auparavant et l'a toujours à l'esprit comme l'atteste l'omniprésence de Spinoza dans la correspondance avec Le Clerc : avait-il seulement des notes de lectures prises sur les *Opera posthuma* ou bien en possédait-il un exemplaire ? Nous l'ignorons mais la seconde hypothèse nous semble la plus probable. Même si une partie de l'apport spécifique du *Traité théologico-politique* – droits de la conscience errante associés à l'orthopraxie – a pu être confirmée et même accentuée par la lecture de Clifford, Popple et Bayle, ces trois auteurs n'ont, à notre avis, pas permis à Papin de structurer sa réflexion dans le *Traité de la liberté chrétienne*, au contraire de *La réunion du christianisme* et du *Traité théologico-politique*.

b. L'École de Saumur

Concernant l'École de Saumur, outre l'étude de la question des points fondamentaux nécessaire dans le cœur même de l'analyse du *Traité de la liberté chrétienne*, deux conclusions s'appuyant sur les travaux de François Laplanche s'imposent, l'une globale et l'autre thématique. Une première observation tirée de *L'Écriture, le sacré, l'histoire* permet une contextualisation générale : « l'universalisme chrétien suppose la prédominance du message éthique sur les éléments dogmatiques »¹ : la conception universaliste de la grâce qui résulte de l'appartenance de Papin à l'École de Saumur constitue donc un terreau pour le développement de la défense de l'orthopraxie. Cependant, il n'est pas suffisant pour aboutir à un texte comme le *Traité de la liberté chrétienne*. Un second passage du même ouvrage, qui semble avoir été écrit pour notre conclusion, permet de préciser l'évolution du contexte intellectuel ayant permis l'existence au livre de Papin. François Laplanche y souligne que le « rationalisme de Saumur »², dont les héritiers furent contemporains de la diffusion d'un « spinozisme diffus », « menaçait de [...] dissoudre la « totalité du corps de l'Écriture » en une poussière de différences : d'où la tentation de replier la religion sur ce qui restait le plus clair pour la raison, donc le plus stable dans le temps l'enseignement éthique de Jésus dans l'Évangile »³. Il ne manquait à F. Laplanche que le cas de Papin, qu'il semble avoir ignoré⁴, pour confirmer l'ensemble des étapes de cette analyse, qui établit la cohérence de l'inspiration spinoziste de Papin avec sa généalogie théologique. Dans un second temps, l'approche thématique concerne les conceptions de la tolérance au sein de l'École de Saumur et, précisément, la comparaison avec l'aile modérée puisque sur ce thème, après d'Huisseau, Papin apparaît comme le représentant de l'aile radicale. Amyraut incarne une fois encore l'aile modérée : François Laplanche explique

¹ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 518.

² *Ibid.*, p. 642.

³ *Ibid.*, p. 643.

⁴ Il ne l'évoque pas dans sa partie consacrée aux héritages de l'École de Saumur dans le Refuge et ne le mentionne qu'une fois seulement, en note (voir *ibid.*, p. 951).

que l'originalité de sa théorie de la tolérance est d'être « purement juridique. Elle ne repose pas, comme chez Castellion [...] sur un certain scepticisme quant au pouvoir de tirer de l'Écriture des doctrines certaines. Elle ne s'appuie pas, comme chez Spinoza, sur la mise en question radicale du concept de révélation »¹. En 2001, François Laplanche se corrige et qualifie la théorie d'Amyraut par l'expression de « concordance civile »² : cette réorientation confirme bien l'inscription de la thèse amyraldienne dans le domaine politique. Or, chez d'Huisseau, Pajon et Papin, nulle trace d'une réflexion en ce domaine : est-ce à dire qu'ils n'ont pas pris en considération la question du pouvoir politique dans leurs écrits, ou bien que ceux concernant ce thème ne nous sont pas parvenus, ou encore, tout simplement, qu'ils suivent les thèses d'Amyraut ? Impossible de trancher définitivement la question puisque de nouvelles sources peuvent venir éclairer cette interrogation. Mais en l'état actuel de nos connaissances, le contraste entre modérés et radicaux saumurois mérite d'être souligné. Que Papin n'aborde pas la question dans le *Traité de la liberté chrétienne* n'est donc peut-être pas seulement la conséquence de l'événement à l'origine de la rédaction de son texte, même si, du fait de son absence même chez les radicaux, il est impossible d'identifier définitivement la question politique comme l'un des éléments constitutifs de l'opposition entre les deux courants de l'École de Saumur. Remarquons cependant que cette situation éclaire le fait que Papin n'a apparemment pas saisi l'alliance théologico-politique du *Traité...* de Spinoza.

c. *Les théoriciens du credo minimum*

Papin n'est pas tant un théoricien du credo minimum qu'un penseur des conséquences du credo minimum : en effet, son recours au symbole des Apôtres n'est pas original en soi, c'est seulement l'exclusivité accordée à ce texte qui rend la position de Papin radicale. En dehors du contexte du credo minimum, trois différences majeures apparaissent entre Papin ces théoriciens étudiés par Jacqueline Lagrée. Celle-ci observe d'abord que dans son corpus, « la liberté de l'homme ne fait pas explicitement partie du credo minimum, mais elle est supposée par la théorie de la faute et du repentir »³. Ce diagnostic ne peut s'appliquer à Papin – ni d'ailleurs à d'Huisseau⁴ qui figure néanmoins à juste titre dans le corpus de J. Lagrée⁵ – puisque les Saumurois, modérés comme radicaux, s'inscrivent dans l'orthodoxie calviniste en ne considérant pas l'homme comme une créature libre vis-à-vis de son créateur. La deuxième différence qui oppose Papin aux théoriciens du credo minimum, complémentaire avec la première, concerne « le débat qui s'instaure sur la providence et la grâce, la liberté de l'homme et le mal, [dans lequel ces derniers] ont choisi de ne pas choisir »⁶ : nous savons au contraire que Papin participe pleinement aux controverses sur la providence et la grâce. La dernière divergence concerne le double discours entre doctes et non-doctes que les théoriciens du

¹ François LAPLANCHE, « Tradition et modernité : l'Académie protestante de Saumur et la Bible au XVII^e siècle » in Jean ROUSSEL (dir.), *L'héritage des Lumières : Volney et les idéologues*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1988, p. 444, voir également « Tradition et modernité au XVII^e siècle. L'exégèse biblique des protestants français », *Annales. Economie Sociétés Civilisations*, 40 (1985/3), p. 466.

² François LAPLANCHE, « Ordre des décrets divins, hiérarchie des droits humains », *Revue de Synthèse*, 126 (2005/1), notamment p. 53-57

³ Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente...*, *op. cit.*, p. 199.

⁴ Qui classe cependant « l'objet de la prédestination » au rang des doctrines indécidables (voir *ibid.*, p. 194).

⁵ Qui commence son étude avec le *Meletius* de Huig de Groot et s'achève avec la *Religion rationnelle* d'Andrzej Wiszowaty (*ibid.*, p. 12).

⁶ *Ibid.*, p. 197.

credo minimum récusent¹, tandis que la position de Papin sur ce point n'est pas aussi claire et résulte de sa réflexion pastorale², Jacqueline Lagrée soulignant que les penseurs du credo minimum sont rarement prêtres ou pasteurs.

Au-delà de ces oppositions, il est d'abord possible d'observer une proximité formelle entre Papin et les théoriciens du credo minimum : Jacqueline Lagrée remarque « que ces auteurs n'ont pas prétendu faire œuvre de philosophes et qu'ils se sont volontairement cantonnés dans le genre de l'essai, de l'exercice, quand ce n'était pas de l'ébauche ou du brouillon. Il ne faudrait pas cependant donner à ces termes une connotation essentiellement péjorative. [...] Ce qui caractérise le projet de l'essai, [...] c'est d'abord un objectif limité : mettre au clair sa pensée sur un point névralgique, l'exposer devant un auditoire restreint : soi-même d'abord, ses amis, ses proches. Ce qui explique que, dans ces tentatives, la volonté d'élucidation, de proposition, de mise à l'épreuve ou de popularisation d'une thèse prime toujours sur l'exigence de démonstration »³. La forme inaboutie signalée en introduction de notre lecture du *Traité de la liberté chrétienne* n'est donc peut-être pas seulement le résultat d'une impression dont l'histoire est présentée par l'auteur du livre comme rocambolesque⁴. Quant au fond, le système de Papin partage beaucoup de points communs avec ceux des théoriciens du credo minimum, et en premier lieu l'emploi fondateur des « notions communes » d'où résulte le rôle central accordé à la raison dans la foi⁵ : sa position concorde parfaitement avec celle de ces auteurs qui, d'une part, « admettent l'insuffisance de la raison seule pour construire une religion chrétienne » et chez qui, d'autre part, « les miracles seront dits être au-dessus et outre le cours ordinaire de la nature, mais sans pouvoir renverser les notions communes ». De même, Jacqueline Lagrée souligne que la critique des préjugés fait partie de l'arsenal théorique des théoriciens du credo minimum⁶ : l'emploi de cette notion chez Papin résulte de son héritage salmuriens. Tous ces auteurs soutiennent enfin que « l'Écriture contient plus d'exhortations à la vertu que de doctrines »⁷. Ainsi, « le credo minimum tend à être une religion purement éthique où le contenu proprement dogmatique du credo s'amenuise jusqu'à l'insignifiance tandis que la loi morale sous la forme de la « règle d'or », c'est-à-dire la loi de la réciprocité, est posée de manière absolue, inconditionnellement »⁸. Pourtant, au sein des théoriciens du credo minimum, une division existe sur le statut du christianisme en lui-même : chez Duplessis-Mornay, Grotius et d'Huisseau, « il est considéré comme *la* religion universelle dont les autres ne sont qu'une approximation »⁹ et, de fait, cette conception est implicite chez Papin lorsqu'il espère, en conclusion de la première partie de son *Traité...*, le triomphe de la vérité.

Dans le cadre chrétien, les réflexions sur le credo minimum supportent, nous l'avons vu avec Amyraut et d'Huisseau, la démarche irénique. La lecture que propose Pierre-Olivier Léchoy de la pensée d'un autre iréniste, John Dury, nous semble pertinente pour qualifier une dimension particulière de la démonstration Papin. Comme ce dernier, Dury a été soupçonné

¹ *Ibid.*, p. 269.

² Voir *supra*, p. 231 et *sq.*

³ Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente...*, *op. cit.*, p. 276-277.

⁴ Voir *infra*, p. 456 et *sq.*

⁵ Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente...*, *op. cit.*, p. 94-121.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁹ *Ibid.*, p. 257, souligné par l'auteur.

d'arminianisme et de socinianisme¹ ; les idées des deux hommes comportent des points communs (rétablissement d'une concorde entre chrétiens² et « réductivisme dogmatique » centrant les points fondamentaux sur une *praxis*³) et des différences (distinction établie par Dury entre conscience et raison⁴, alors que Papin confond ces deux facultés de l'âme ; primauté de l'autorité de plusieurs hommes d'Église sur un particulier pour Dury⁵, négation de cette primauté pour Papin⁶). Ce qui rapproche surtout Papin de Dury, c'est la conséquence de leurs réflexions respectives : ils se situent « aux frontières de deux concepts », l'irénisme et la tolérance. Ainsi, nous ne pensons pas trahir l'analyse de P.-O. Léchet en affirmant qu'elle s'oppose à celle de Hans Posthumus-Meyjes qui suggère de distinguer entre théoriciens de la tolérance et irénistes : cette proposition apparaît comme inopérante précisément dans le cas de Dury et de Papin, celui-ci fondant ses réflexions chez d'Huisseau – un iréniste – mais aboutissant à une conception renouvelée de la tolérance. Cependant, si chez Dury, Pierre-Olivier Léchet estime qu'il s'agit d'une conséquence involontaire⁷, il nous semble qu'au contraire, Papin dépasse consciemment l'irénisme d'huisseauiste en lisant Spinoza, qui lui permet d'exposer une conception positive de la tolérance.

Justement enfin, parmi les théoriciens du *credo minimum*, il convient de distinguer Spinoza. Si le contenu même du *credo* de Papin n'est pas identique à celui du philosophe d'Amsterdam (inspiré de la religion naturelle), les conséquences du *credo minimum* coïncident chez les deux auteurs. Jacqueline Lagrée observe que chez Spinoza, « la position d'un petit nombre de vérités nécessaires au salut est employée pour restreindre le pouvoir des pasteurs et défendre [...] la liberté de penser des sujets [...], la théorie du *credo minimum* ouvr[ant ainsi] la voie à la *dissolution* du Magistère spirituel »⁸. Papin opère effectivement un tel mouvement par sa critique des assemblées ecclésiastiques. Du chapitre XIV qui contient l'exposition du *credo minimum* spinozien, Papin retient également le double enseignement des droits de la conscience errante et de l'orthopraxie. Il participe ainsi clairement à l'émergence du « concept positif de tolérance [qui] implique [...] la reconnaissance de l'altérité »⁹. Mais par l'absence de perspective politique, il ne suit pas Spinoza qui, au-delà de tolérance, théorise « la *justice*, c'est-à-dire la soumission de tous à la loi commune qui fixe les règles du bien vivre ensemble, ce qui est aussi se donner des moyens efficaces pour ne pas tolérer l'intolérable »¹⁰.

In fine, les trois objectifs du *credo minimal* identifiés par Jacqueline Lagrée apparaissent tous chez Papin : une « clarification de la religion »¹¹, la recherche de l'« unité supra ou intra-confessionnelle »¹², la « libération d'une tutelle cléricale »¹. Ainsi, « le *credo minimum*

¹ Pierre-Olivier LÉCHOT, « « Irénisme » et « tolérance » au miroir de l'expérience de John Dury (v. 1600-1680) », *Positions luthériennes*, 59 (2011), p. 275.

² *Ibid.*, p. 268.

³ *Ibid.*, p. 274-275.

⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁵ Pierre-Olivier LÉCHOT, « « Irénisme » et « tolérance »... », art. cit., p. 270-271.

⁶ Voir *supra*, p. 375 et *sq.*

⁷ Pierre-Olivier LÉCHOT, « « Irénisme » et « tolérance » », art. cit., p. 275.

⁸ Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente...*, *op. cit.*, p. 233, souligné par l'auteur. Jacqueline Lagrée remarque que Hobbes et Grotius emploient le *credo minimum* d'une manière comparable.

⁹ Yves-Charles ZARKA, « La tolérance ou comment coexister : anciens et nouveaux enjeux », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques...*, *op. cit.*, t. I, p. IX.

¹⁰ Jacqueline LAGRÉE, *Spinoza et le...*, *op. cit.*, p. 204.

¹¹ Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente...*, *op. cit.*, p. 158.

¹² *Ibid.*, p. 158.

s'accompagne bien d'un individualisme religieux [...]. Ses auteurs [...] ne sont pas tant des « chrétiens sans Église » que des chrétiens qui veulent abattre les murs de leur Église pour habiter une Église ouverte, sans exclusive et sans frontières »².

d. *Le corpus huguenot sur la tolérance*

Analysant plusieurs textes de ce corpus, Mario Turchetti affirme d'entrée la nécessité de parler d'une « liberté de conscience réformée » au sujet des ouvrages le composant³. Cette proposition nous semble problématique dans le contre-sens qu'elle peut engendrer. En effet, étant donné l'identité de Papin à cette période, la liberté de conscience qu'il propose est effectivement réformée. Pour autant, telle qu'il la conçoit dans son étendue confessionnelle au plan théorique – avec des réserves au plan pratique – le *Traité de la liberté chrétienne* expose une liberté de conscience chrétienne puisqu'elle tend à inclure les catholiques. Nous n'emploierons donc pas cette formule et maintenons notre proposition de « corpus huguenot sur la tolérance autour de la révocation ».

Pour percevoir l'originalité de Papin, nous proposons d'esquisser un bilan comparatiste qui nécessiterait cependant un travail approfondi à plus long terme : comment se situe le *Traité de la liberté chrétienne* dans le corpus huguenot de la tolérance ? Nous limiterons ce survol à cinq ouvrages : *La tolérance des religions* de Basnage de Beauval, *Le protestant pacifique* et le *Traité de la liberté de conscience* d'Aubert de Versé : par rapport au texte de Papin, les deux premiers ouvrages ont paru l'année de sa rédaction et le second la même année que celle de sa parution, tout comme les *Conversations sur diverses matières de religion*, de Charles Le Cène (1687). Enfin, nous évoquerons un ouvrage paru entre la rédaction du *Traité de la liberté chrétienne* et sa parution, le *Commentaire philosophique* de Bayle puisqu'il s'agit du livre majeur du corpus et que son auteur est précisément impliqué dans la publication du texte de Papin.

Il convient d'abord de rappeler le contexte qui amène Papin à écrire son *Traité de la liberté chrétienne* : la répression anti-pajoniste au sein des Églises réformées du royaume de France. S'il ne peut faire abstraction de la situation pré-révocationnaire, son ouvrage n'apparaît pas comme une défense par anticipation des huguenots contre la répression louisquatorzienne. D'ailleurs, dans son article, Mario Turchetti signale qu'il étudie « indirectement Voet, Amesius, Daillé, Papin, Jacquilot, Henri et Jacques Basnage »⁴. Or, dans cette liste, parmi les auteurs contemporains, Papin est le seul dont il ne mentionne finalement pas même l'ouvrage, cette disparition s'expliquant par l'absence totale de la problématique politique dans son texte, qui constitue l'une de ses originalités dans le corpus⁵.

Dans *Le Protestant pacifique* d'Aubert de Versé, paru en 1684, un premier point commun apparaît en dehors du thème précis du corpus : il est partisan de la grâce universelle⁶. Quant au thème de la tolérance, dès les premières pages de son livre, il distingue clairement la

¹ *Ibid.*, p. 159.

² *Ibid.*, p. 255. Jacqueline Lagrée renvoie évidemment à l'ouvrage de Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

³ Mario TURCHETTI, « La liberté de... », art. cit., p. 289.

⁴ *Ibid.*, p. 298.

⁵ Et dément donc l'affirmation de Turchetti selon laquelle « discuter sur les droits de la conscience signifiait du même coup discuter sur les droits du prince en matière religieuse » (*ibid.*, p. 291).

⁶ Noël AUBERT DE VERSÉ, *Le protestant pacifique...*, *op. cit.*, p. 23.

problématique qu'il entend développer dans son ouvrage, celle de la tolérance ecclésiastique¹. Aubert de Versé aborde ainsi la question des *adiaphora* et expose, à la manière de Luther², les sujets débattus entre les différentes confessions chrétiennes, prenant la peine de préciser qu'il adopte le point de vue protestant³. Concernant les points fondamentaux, il retient trois textes : « Pour ce qui est du nombre des points fondamentaux, j'estime que généralement parlant, le symbole des Apôtres, le Décalogue et l'Oraison dominicale renferment tout ce qui est essentiel à la foy et à la piété chrétienne »⁴ : il s'inscrit ici dans la droite ligne de Théodore de Bèze⁵ et, du fait même de ce renvoi à trois textes, ne peut être présenté comme un suiveur de d'Huisseau ainsi que l'avance Luisa Simonutti⁶. Malgré une réputation sulfureuse et de véritables questionnements autour de sa foi, en 1684 tout au moins, sur la question des points fondamentaux, Aubert de Versé apparaît comme calviniste et, de fait, en retrait vis-à-vis de la position des Saumurois radicaux. Toutefois, la même année que *Le Protestant pacifique*, Aubert de Versé publie *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on refute les fondemens de son athéisme*. Dans cet ouvrage, il analyse l'*Éthique* et Paul Vernière a montré toute l'importance de livre d'Aubert de Versé pour la compréhension du spinozisme : il est le premier à souligner que « Spinoza n'est pas le grand coupable et qu'il n'est qu'un disciple logique de Descartes »⁷. Cependant, la position centrale d'Aubert de Versé est parfaitement située : « plus franchement que Spinoza [...] il affirme que Dieu est étendu et refuse la création ex-nihilo »⁸ (seconde thèse typiquement socinienne⁹) et conclut son ouvrage en affirmant, contre les « spinosistes, les cartésiens les malebranchistes » et les calvinistes¹⁰ l'existence de « la liberté divine et humaine »¹¹. Aubert de Versé ne peut donc qu'osciller entre catholicisme et socinianisme : étant donné sa fausse adresse d'impression, *L'impie convaincu* s'affirme explicitement comme socinien¹².

¹ Selon la définition proposée par Aubert de Versé, il s'agit « de supporter comme freres en Jesus Christ dans une même société et communion chrétienne, ceux qui conservant les grands points de la foy, et les premiers principes de la Religion, ont néanmoins des sentimens differens des nôtres sur diverses matieres qui ne sont pas essentielles [...] [Cette] seconde [tolérance est] particulière et Chrétienne » (*ibid.*, p. 2).

² « C'est un point de foy, selon nous, que ... cependant, les catholiques/anabaptistes/sociniens/arminiens (etc.) » (*ibid.*, p. 22 à 29).

³ « Je parle en la personne d'un protestant » (*ibid.*, p. 36). Rappelons qu'Aubert de Versé est un multi-converti.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ Voir *supra*, p. 361-362.

⁶ Luisa SIMONUTTI, « Scepticism and the theory of toleration : human fallibility and « adiaphora » », in Gianni PAGANINI (dir.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 300).

⁷ Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la...*, *op. cit.*, t. I, p. 86.

⁸ Christiane HUBERT, *Les premières réfutations...*, *op. cit.*, p. 20.

⁹ Voir Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 173-174.

¹⁰ Noël AUBERT DE VERSÉ, *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on refute les fondemens de son athéisme*, Amsterdam, Jean Crelle, 1685 [1684], p. 237-238. Sur le millésime post-daté, voir la lettre de Bayle à Lenfant du 5 octobre 1684 (Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 341).

¹¹ *Ibid.*, p. 238.

¹² Jean Crelle fait évidemment référence à Jan Crel (Johan Crellius), né en 1590 mort en 1633 (voir Philip KNIJFF, Sibbe Jan VISSER, Piet VISSER, *Bibliographia Sociniana. A Bibliographical Reference Tool for the Study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2004, p. 17). Il semble que *L'impie convaincu* soit le seul ouvrage publié sous cette fausse adresse. Du fait même de celle-ci, il est difficile de suivre Paul Vernière lorsqu'il affirme qu'Aubert de Versé est un « socinien déguisé », la référence à Crel étant explicite (Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la...*, *op. cit.*, t. I, p. 245).

Chez Henri Basnage de Beauval, en dehors de la problématique de la tolérance, le premier point commun avec Papin est l'intellectualisme¹. Au contraire du *Protestant pacifique*, les premières pages de *La tolérance des religions* exposent clairement l'approche politique de l'auteur qui s'intéresse à la tolérance civile². Le point de départ de l'ouvrage est la critique de la situation pré-révocationnaire du royaume de France³ : l'auteur dénonce les conversions forcées⁴ et les revirements jansénistes concernant l'autorité au sein de l'Église catholique⁵ au cours d'une longue première partie historique⁶. L'avocat esquisse ensuite une théorie des droits de la conscience : il affirme d'abord l'impossibilité de forcer celle-ci⁷, puis il explique la nécessité d'abandonner la notion d'obstination pour celle de bonne foi⁸ et enfin, il exhorte logiquement à l'adoption du principe de réciprocité⁹, étape au cours de laquelle, comme Papin, il dénonce le poids des préjugés de l'éducation¹⁰. Pour autant, Basnage de Beauval ne formule pas explicitement les droits de la conscience errante. Il dresse ensuite « l'éloge [de] l'émulation conflictuelle des religions »¹¹, idée précisément contraire à l'irénisme dont Basnage de Beauval est un critique constant tout au long de sa vie¹². Au terme de son ouvrage, il affirme que

¹ « En effet il n'est pas en la liberté de l'homme de croire comme des veritez des choses qu'on luy propose parce que l'entendement et la volonté sont des facultez libres et independantes, et qu'il est contradictoire que la volonté soit forcée à vouloir ce qu'elle ne peut pas vouloir. [...] Ainsi la volonté ne peut jamais consentir à la verité qu'elle ne soit convaincue, car comme c'est l'entendement qui apperçoit les idées et que la volonté ne se détermine que sur ces idées de l'entendement, il faut que l'on ait formé dans l'entendement des idées claires et distinctes de la verité pour y faire consentir la volonté, en sorte mesme que l'on dit que le consentement que la volonté donne à la verité n'est pas libre, parce qu'elle se détermine necessairement pour la verité qui luy est présentée par l'entendement sans avoir la liberté de choisir » (Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *La tolérance des religions*, in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques...*, op. cit., t. II, p. 55-56).

² Au cœur de son ouvrage, il dénonce la maxime partagée par Machiavel et Hobbes de la suprématie de « l'utilité de l'état » (*ibid.*, p. 58-60).

³ *Ibid.*, p 1-10.

⁴ Directement par les dragonnades ou indirectement par les lois antiprotestantes.

⁵ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *La tolérance des...*, op. cit., p 17-23.

⁶ Il évoque les guerres de religions, en critiquant l'ouvrage de Louis Maimbourg sur le sujet (p. 4-5 et 29-40) ; il compare le contexte pré-révocationnaire aux actes des Païens contre le christianisme des premiers siècles de notre ère (p. 10-12, 14) ; pour discuter la question du pouvoir politique il convoque la figure de Titus (p. 24-28). Lorsqu'il s'attarde sur les guerres de Religions, Basnage de Beauval montre que l'origine des troubles publics réside notamment dans la reconnaissance par certains catholiques de la supériorité du pouvoir pontifical (« Après cela de quel front peut on faire des reproches aux Protestants car ce sont là les sentimens rebelles que Rome inspire à ses enfans », *ibid.*, p. 34). Le recours à l'Histoire réapparaît dans la seconde moitié du livre lorsque Basnage de Beauval convoque la période médiévale (*ibid.*, p. 68-70) puis encore aux pages 73-76.

⁷ « Mais [le] pouvoir [de Sa Majesté] ne s'étend point jusqu'à la Religion dont on ne doit rendre compte qu'à Dieu, à qui seul appartient de toucher les cœurs, et l'on ne sçauroit trop repeter que la Religion se persuade et ne se commande pas » (*ibid.*, p. 41, voir également p. 50-59). C'est à ce moment que Basnage expose son intellectualisme.

⁸ « Il est certain que la principale source d'une si étrange preoccupation ne vient que de ce que les Catholiques ne veulent pas rendre aux Protestants la justice de croire qu'ils sont de bonne foy dans la Religion qu'ils professent » (*ibid.*, p. 41-42, ce thème étant développé jusqu'à la page 48).

⁹ « Il est vray que le préjugé de tous les hommes est grand en faveur de sa Religion qu'ils sont choisie et qu'ils ne pensent gueres à rendre justice aux autres, mais la raison est que l'on n'a jamais envisagé cette diversité qui règne parmi les hommes avec équité et avec humilité » (*ibid.*, p. 47-48).

¹⁰ *Ibid.*, p. 49-50.

¹¹ Jean-Michel GROS, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », in Yves-Charles- ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques...*, op. cit., t. I, p. 298 (voir Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *La tolérance des...*, op. cit., p. 63-68 et 77-80, thèse que Basnage de Beauval résume lui-même par cette formule : « les adversitez exercent la vertu » (*ibid.*, p. 101). Les pages 83 à 91 contiennent une partie qui ressort du genre de la controverse interconfessionnelle la plus classique.

¹² Notons que le pasteur Jacques Basnage, frère d'Henri, défend une position assez proche : « Je ne suis point pour la réunion des religions, mais pour la tolérance. Je crois que tout ce qu'on pourroit faire seroit de laisser à chacun la liberté de ses sentimens, à chacun ses temples, mais de communier de tems en tems les uns chez les

choisir le protestantisme est plus simple que d'opter pour le catholicisme puisque le premier ne nécessite que l'examen de l'Écriture sainte tandis que le second impose, outre l'examen de l'Écriture, celui du corpus gigantesque de la Tradition¹. Est ainsi implicitement affirmée la nécessité de l'examen pour choisir toute religion : or il s'agit de cette importante idée développée par Martin Clifford dans le *Traité de la raison humaine*² et par Claude Pajon dans son *Examen du livre qui porte pour titre Préjugés légitimes contre les calvinistes*³. Elle fait florès puisqu'elle est reprise par Bayle dans le *Commentaire philosophique*⁴ et par Pierre Jurieu dans *Le vray système de l'Église*⁵. Finalement, comme l'observe Élisabeth Labrousse, « l'avocat ne préconise guère la liberté de conscience comme un droit abstrait et universel, mais pren[d] surtout la défense de l'édit de Nantes comme accordant des privilèges irrévocables aux protestants français »⁶. Ainsi, malgré des points communs certains, *La tolérance des religions* et le *Traité de la liberté chrétienne* ne se situent pas sur le même plan.

Pour aborder le *Commentaire philosophique* dans toute sa complexité, nous mobiliserons la bibliographie relative à la tolérance et à la liberté de conscience dans l'œuvre baylienne⁷. Tout d'abord, comme les autres auteurs retenus, Bayle défend une position intellectualiste⁸ : sa conception est en tout point identique à celle de Papin puisqu'il soutient que l'homme n'est pas responsable des idées qui se forment en son entendement⁹. Pour autant, il considère « inopérante » la théorie de la grâce universelle¹⁰. Concernant les thèmes de la tolérance et de la liberté de conscience, le point de départ de la démonstration respective des deux huguenots

autres, sans mesler ni accorder les articles sur lesquels nous sommes en controverses. On pourroit encore commander le silence sur ces matieres, et cela adouciroit enfin les esprits. Mais en prenant une autre route, je croy qu'on travaille en vain » (non datée, Jacques Basnage à Jean-Alphonse Turretini, in *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turretini*, éd. par Eugène DE BUDÉ, Paris, Librairie de la Suisse française, 1887, t. 1, p. 157-158).

¹ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *La tolérance des...*, *op. cit.*, p. 92-96.

² Voir *supra*, p. 392.

³ Voir *supra*, p. 385. Pajon souligne également l'immensité du corpus à lire pour un catholique : « Combien se trouvera-t-il de gens, je ne dirai pas entre les simples, mais entre les personnes les plus habiles, qui soient capables d'une si prodigieuse lecture » (Claude PAJON, *Examen du livre...*, *op. cit.*, p. 255).

⁴ « C'est à quoi se terminent tous les grands discours des catholiques romains contre la voie de la raison, et pour l'autorité de l'Église. Sans y penser ils ne font qu'un grand circuit pour revenir après mille fatigues, où les autres vont tout droit. Les autres disent franchement et sans ambages, qu'il faut s'en tenir au sens qui nous paraît meilleur : mais eux disent qu'il s'en faut bien garder, parce que nos lumières nous pourraient tromper, et que notre raison n'est que ténèbres et qu'illusion ; qu'il faut donc s'en tenir au jugement de l'Église. N'est-ce pas revenir à la raison ? Car ne faut-il pas que celui qui préfère le jugement de l'Église au sien propre, le fasse en vertu de ce raisonnement : *L'Église a plus de lumières que moi, donc elle est plus croyable que moi ? C'est donc sur ses propres lumières que chacun se détermine* » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 96).

⁵ Voir René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 142-143.

⁶ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction », à Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions* (1684), New York, Johnson Reprint Corporation, 1970, p. lxxxvii. Pierre Barthel remarque quant à lui que Basnage de Beauval « plaide les circonstances atténuantes [mais] à aucun moment [...] ne fait allusion à la raison [...] qui fonderait la tolérance civile » (Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », art. cit., p. 259).

⁷ Outre les références citées dans les notes suivantes, voir notamment le volume dirigé par Philippe Fréchet, *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, *op. cit.*

⁸ « L'ordre que Dieu a établi entre les opérations des esprits, est qu'ils connaissent avant que d'aimer, et que les lumières de l'entendement précèdent les actes de la volonté » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 167).

⁹ « Car pour peu qu'on sache que nous ne croyons les choses que quand elles ne nous paraissent vraies, et qu'il ne dépend pas de nous qu'elles nous paraissent vraies [...] » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 152, voir également p. 328-332). Bayle défendait déjà chez thèse dans la *Critique générale du livre de Monsieur Maimbourg* : « C'est la force de la persuasion qui nous fait agir, et non pas les raisons que nous avons d'être fortement persuadés » (cité in Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 578). Sur cette thèse chez Papin, voir *supra*, p. 130.

¹⁰ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 411.

diffère : si Papin s'affirme pour la réunion des chrétiens, Bayle s'oppose à la persécution des réformés, et au-delà, de toute minorité religieuse. Pour autant, ils se rejoignent sur de nombreux éléments comme la négation de l'infaillibilité des assemblées¹ et l'irénisme puisque Bayle en dresse l'éloge tout en constatant l'impossible réalisation² : l'unique occurrence de ce thème montre qu'il n'est pas central dans sa réflexion, contrairement à Papin. Si chez ce dernier, la critique des préjugés de l'éducation n'apparaît qu'une fois, il s'agit chez Bayle d'un thème pivot de son système de pensée qui apparaît effectivement dans le *Commentaire philosophique*³. Bayle soutient également l'éthique christologique, en la fondant toutefois explicitement sur la religion naturelle⁴, François Laplanche soulignant dans cette dimension de sa pensée un héritage saumurois passé par Louis Tronchin⁵. Si, dans le *Traité de la liberté chrétienne*, Papin ne recourt pas à la religion naturelle, nous avons vu qu'elle imprègne son apologétique exposée dans la correspondance bordelaise contemporaine du *Traité...* à laquelle il reste fidèle : en effet, dans ce dernier texte, sa définition du chrétien retrouve l'affirmation du second commandement du Christ comme notion commune. Surtout, de manière bien plus développée⁶ que le précepteur exilé à Bordeaux, le professeur de Rotterdam défend les droits absolus de la conscience errante : « Je mets en fait, que tout ce que la conscience éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet, pour ce que nous croyons la vérité »⁷. Comme Papin, il adosse cette thèse sur les paroles de Pierre (Actes, 5, 29)⁸ et de Paul (épître aux Romains 14, 23)⁹ et, comme Papin, cette défense s'articule à la thèse du « tenir pour vrai » résultant de leur intellectualisme commun¹⁰. En suivant l'analyse d'Élisabeth Labrousse, il est possible de résumer la démarche de Bayle de la manière suivante. À partir du décryptage des préjugés de l'éducation, il « a distendu le lien qui, traditionnellement, associait l'erreur au péché et il la rapproche, en revanche, de

¹ « Ni par la lumière naturelle, ni par l'expérience on ne peut reconnaître qu'une église est infaillible » (Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, p. 339).

² « J'aime mieux dire que ce serait une belle chose que l'accord de tous les hommes, ou du moins de tous les chrétiens à la même profession de foi. Mais comme c'est une chose plus à souhaiter qu'à espérer, comme la diversité d'opinions semble être un apanage inséparable de l'homme, tandis qu'il aura l'esprit borné et le cœur aussi déréglé qu'il a, il faut réduire ce mal au plus petit désordre possible » (Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, p. 267-268). Élisabeth Labrousse écrit ainsi : Bayle n'est pas « partisan de ces conciliateurs entre confessions qui cherchaient inlassablement à procurer le retour à l'unité chrétienne » (Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 538).

³ Voir Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, notamment p. 333-336. Sur ce thème chez Bayle en général, voir Hubert BOST, « Des Préjugés de... », art. cit.

⁴ « Je réponds que tous les enseignements moraux de Jésus-Christ sont tels qu'étant pesés à la balance de la religion naturelle, ils seront trouvés de bon aloi » (Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, p. 104-105).

⁵ François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 675.

⁶ Voir notamment Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, p. 321-332.

⁷ *Ibid.*, p. 283, également : « Que la conscience erronée doit procurer les mêmes appuis à l'erreur que la conscience orthodoxe à la vérité » (*ibid.*, p. 291).

⁸ « Cette sentence de Saint Pierre, *il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes*, que nous regardons avec justice comme une barrière impénétrable à tout juge séculier, et comme l'asile inviolable de la conscience » (*ibid.*, p. 312).

⁹ « Donc il y a une loi éternelle et immuable qui oblige l'homme, à peine du plus grand péché mortel qu'il puisse commettre, de ne rien faire au mépris et malgré le dictamen de la conscience » (*ibid.*, p. 292).

¹⁰ Chez Bayle : « Quand on connaît que nous ne sommes pas maîtres de nos idées et qu'une loi éternelle nous défend de trahir notre conscience » et « D'où je conclus que Dieu n'exige ni de l'orthodoxe, ni de l'hérétique, une certitude acquise par un examen et une discussion scientifique ; et par conséquent il se contente, et pour les uns et pour les autres, qu'ils aiment ce qui leur paraîtra vrai » (Pierre BAYLE, *De la tolérance, op. cit.*, p. 267 et 341). Notons par ailleurs cette observation de Jacqueline Lagrée concernant les théoriciens du *credo minimum* : « proximité kantienne : l'inscription de toutes les règles pratiques dans la règle de réciprocité qui recouvre tous les devoirs tant moraux que religion, ou encore le statut de la révélation comme [...] quasi « monitrice de la raison ». » (Jacqueline LAGRÉE, *La Raison ardente...*, *op. cit.*, p. 270).

l'ignorance ; en mettant en lumière ses origines, il en montre le caractère non-intentionnel, involontaire et, par conséquent, ignorant »¹. Or, « par le formalisme de son emploi des termes d'orthodoxe et d'hérétique et le rationalisme qu'il recèle, Bayle est tout simplement sorti de la problématique proprement religieuse et de ses irrésistibles options affectives »². « L'individualisme religieux imposé à Bayle par son attention exclusive à la relation verticale entre l'homme et Dieu l'amène à ne plus s'arrêter qu'à la seule forme de l'acte et à en négliger le contenu. [...] Presque entièrement évacué sur le plan doctrinal, le dogmatisme de la tradition chrétienne se trouve impérieusement récupéré sur le plan éthique : l'orthopraxis [s'est substituée] à l'orthodoxie »³. Ainsi, à l'instar de Papin qui subit sur ce point l'influence de Spinoza, Bayle défend l'orthopraxie fondée, chez les deux huguenots, sur le respect absolu de la conscience d'autrui⁴. Comme le souligne encore Élisabeth Labrousse, « ce n'est pas la tolérance dont Bayle se fait le héraut, c'est la liberté de conscience ; cette dernière, bien entendu, a pour suite la tolérance, mais celle-ci pourrait aussi procéder d'un relativisme sceptique et, dans ce dernier cas, il serait impossible d'accorder plus de poids à un dogme qu'à un autre – à un « dogme de morale » par exemple qu'à un « dogme de spéculation ». Mais telle n'est pas la position de Bayle ; il affirme constamment que la raison pratique, la conscience

¹ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 567.

² *Ibid.*, p. 570.

³ *Ibid.*, p. 579. De même : « Bayle a en effet compris que tout énoncé purement juridique de la tolérance resterait faible tant qu'il serait dans l'incapacité d'explicitier son fondement philosophique : la liberté de conscience fondée sur une définition morale de la raison. Il fallait pour cela, comme le remarquer Cassirer, que s'opère le passage du *pathos* religieux à un *éthos* religieux et que la morale l'emportât sur la religion. Il fallait enfin que soit définie face à l'orthodoxie défaillante une orthopraxie seule capable de rétablir une universalité réunissant les consciences. La perte de la catholicité de la foi ne laisse pas les hommes à jamais divisés, ils peuvent retrouver par un retour en eux-mêmes un accord fondamental sur les principes de l'action, sur les valeurs, en fondant ceux-ci sur le respect de leur liberté personnelle. Pour cela ils doivent d'abord rétablir un accord entre leurs actes et leur être intime, soit se respecter eux-mêmes » (Jean-Michel GROS, « Essai sur la... », art. cit., p. 93). J. M. Gros écrit encore, commentant cette citation de Bayle, « Il suffit à un chacun qu'il consulte sincèrement et de bonne foi les lumières que Dieu lui donne, et que suivant cela il s'attache à l'idée qui lui semble la plus raisonnable et la plus conforme à la volonté de Dieu. Il est moyennant cela orthodoxe à l'égard de Dieu » : « Définition d'une nouvelle orthodoxie, non plus par rapport à l'Église (ou à toute autre « secte »), mais par rapport à Dieu, c'est-à-dire une orthodoxie morale fondée sur la sincérité » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 340 et commentaire, n. 1).

⁴ « Que l'on doit bien travailler de toutes forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent ; mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper ; et quant au reste, ne proposer à leur conscience aucune tentation de mal temporel, ou de récompense capable de les séduire » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 251-252). Remarquons que Gianluca Mori défend une thèse alternative sur le sujet en constatant une aporie de la position baylienne dans le *Commentaire philosophique* et son *Supplément* : la sacralisation absolue de la conscience errante peut amener à justifier la persécution, si cette dernière résulte d'une erreur invincible de bonne foi (Gianluca MORI, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 300). Si d'une part, il nous semble que Bayle répond en réalité à cet écueil dès le *Commentaire* en affirmant d'une part la dépendance de la morale vis-à-vis du droit naturel (voir Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 172) et d'autre part en défendant l'orthopraxie, l'analyse alternative de Mori concorde également avec la position de Papin. En effet, Mori observe que dans la *Réponse aux questions d'un provincial* (1706), Bayle retrouve sa conception de la conscience telle qu'il l'a formulée dans les années 1670 en la définissant comme « un jugement pratique de l'entendement ». Or, Mori conclut que « le relativisme religieux et moral de la deuxième partie du *Commentaire* est dépassé au nom d'un rationalisme qui a perdu, du même coup, toute connotation théologique » (Gianluca MORI, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. p. 308-309). Or, chez le Blésais, et paradoxalement chez Spinoza, la dimension théologique ne disparaît pas totalement puisque tous les deux réfléchissent à la question d'un *credo minimum* : si le dieu de Spinoza n'est pas nécessairement chrétien, celui de Papin l'est évidemment. Le résumé de la position de Bayle en 1706 selon Mori permet de saisir comment elle peut s'accorder avec celle de Papin : Bayle « revient à la définition traditionnelle de la conscience comme un juge intérieur des actions de l'homme, en fonction, non pas des commandements de Dieu, mais de la loi morale » (*ibid.*, p. 311). Or, avec sa définition éthique du chrétien, Papin affirme que les commandements de Dieu se limitent exclusivement à la loi morale. Il peut donc finalement retrouver Bayle, soit dès 1686, soit en 1706.

humaine est capable de saisir la vérité morale »¹ : ce « rationalisme éthique [constitue] le correctif au relativisme dogmatique »². Or, comme chez Papin, cette liberté de conscience « exigeait une certaine « sortie de la religion », sous forme de dépérissement profond de l'institution ecclésiale »³. À partir de cette sacralisation de la conscience humaine⁴, le professeur de Rotterdam peut, à l'instar de Spinoza, développer une conception positive de la tolérance⁵. Ainsi que l'observe Hubert Bost, « Bayle est donc, dans l'histoire des idées, l'un des premiers auteurs à ébranler l'opinion classique selon laquelle la tolérance est un signe de faiblesse »⁶. Pour autant, cette nouvelle conception de la tolérance ne s'origine pas dans une mentalité comparable : Papin apparaît comme représentant d'un optimisme tandis que Bayle affirme un pessimisme sur lequel l'historiographie baylienne s'accorde⁷. En effet, Papin s'inscrit dans l'anthropologie positive de l'École de Saumur qui permet les conditions de sa démarche irénique. Au contraire, en constatant que la violence est constitutive de toute religion positive⁸, Bayle adopte un pessimisme quasi ontologique. Mais ce diagnostic lui permet précisément de « séparer la tolérance de la religion [et d'en] faire un principe politique supérieur, neutre, indépendant de toute contamination confessionnelle »⁹. Sur ce point, Bayle dépasse totalement Papin en élaborant une théorie absolue de la tolérance civile : « on ne saurait trouver un juste milieu : il faut tout ou rien. On ne peut avoir de bonnes raisons pour tolérer une secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolérer une autre »¹⁰. Sa position est d'autant plus radicale qu'il intègre les athées dans cette tolérance civile puisque, du fait même de leur athéisme, ces individus ne peuvent déclencher des conflits interreligieux¹¹. La figure de l'athée vertueux est une thèse inédite qui rend particulièrement originale l'argumentation du professeur de Rotterdam¹². De sa réflexion originelle sur la contrainte, Bayle aboutit ainsi à « l'intuition de

¹ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 584, voir également Élisabeth LABROUSSE, « Note à propos... », art. cit., p. 123. Pour une analyse identique, voir Hubert BOST, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 61 ; Yves-Charles ZARKA, « La tolérance ou... », art. cit., p. XI et Jean-Michel GROS, « Bayle : de la... », art. cit., p. 295-311).

² Maria-Cristina PITASSI, « Fondements de la... », art. cit., p. 152.

³ Jean-Michel GROS, « Bayle : de la... », art. cit., p. 310.

⁴ « La première et la plus indispensable de toutes nos obligations est celle de ne point agir contre la conscience » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.* p. 292).

⁵ « C'est [...] la tolérance qui est la source de la paix et l'intolérance qui est la source de la confusion et du grabuge » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 73-74).

⁶ Hubert BOST, *Pierre Bayle et...*, *op. cit.*, p. 58.

⁷ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, notamment p. 103-128 et p. 603-304 ; Hubert BOST, *Bayle et la...*, *op. cit.*, p. 34 ; Olivier ABEL, « Bayle sur Hobbes et Milton », in Philippe DE ROBERT, Claudine PAILHÈS et Hubert BOST (dir.), *Le rayonnement de Bayle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 224.

⁸ Jean-Michel GROS, « Bayle : de la... », art. cit., p. 296, 302-305 et *id.*, « Introduction » à Pierre BAYLE, *De la tolérance*, éd. 2014, p. 34-36. Cette thèse est centrale dans *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* que Bayle publie également en 1686 (voir l'édition critique par Élisabeth LABROUSSE, avec la collaboration de Hélène HIMELFARB et Roger ZUBER, Paris, J. Vrin, 1973, 142 p.).

⁹ Gianluca MORI, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 315.

¹⁰ Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 271-272. Élisabeth Labrousse commente ainsi ce passage : « Il discerne d'emblée la nécessité logique qui oblige, si l'on prétend condamner une persécution et une manifestation d'intolérance, à condamner toute persécution et toute intolérance » (Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 523). Cependant, Bayle expose une limite à cette tolérance civile absolue : « un parti qui, s'il était le plus fort, ne tolérerait point l'autre, mais le violenterait dans sa conscience, ne doit point être toléré : or telle est l'Église romaine : donc elle ne doit point être tolérée » (Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 249).

¹¹ Cette thèse apparaît dès les *Pensées diverses sur la comète* (voir Pierre BAYLE, *Pensées diverses sur...*, *op. cit.*, p. 254-290).

¹² Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 587.

l'état laïque au sein duquel toutes sortes de communautés religieuses pourraient être tolérées pour autant qu'elle ne troublent pas l'ordre public »¹.

Le *Traité de la liberté de conscience* d'Aubert de Versé paru en 1687 s'avère plus proche du *Traité de la liberté chrétienne* que *Le protestant pacifique*. D'un point de vue général tout d'abord, il y affirme un intellectualisme². Concernant la tolérance³, comme dans son *Protestant pacifique*, il revient sur la distinction entre ecclésiastique et civile⁴. S'il s'intéresse à la question de l'hérétique, Aubert de Versé ne l'analyse pas comme Papin puisqu'il avance la thèse d'une « progression hérétique »⁵, même s'il formule lui aussi le diagnostic de la faillibilité des créatures⁶ et affirme son aspiration à la réunion du christianisme, dont il exclut plus clairement que Papin les catholiques⁷. Si, dans cette perspective, il n'aborde pas la question des points fondamentaux, il consacre pourtant soixante pages à résoudre – il prétend d'ailleurs y parvenir – les antagonismes relatifs à l'interprétation de la Trinité⁸ : de ce point de vue, l'approche de l'irénisme d'Aubert de Versé n'est donc pas la même que celle de Papin. Mais il renouvelle son traitement de la question de la tolérance en défendant deux thèses fondamentales : la relativité de l'hétérodoxie⁹ et les droits de la conscience errante¹⁰. Si la première était en germe dans *Le protestant pacifique*, Gianluca Mori pense qu'Aubert de Versé s'inspire quant à la seconde du *Commentaire philosophique* paru l'année précédente : Mori souligne que certaines formules employées sont proches de celles figurant sous la plume de Bayle pour qualifier la conscience¹¹. Cette vraisemblable influence du *Commentaire philosophique* se trouve confirmée par la mobilisation de la figure de l'altérité, puisque comme Bayle, Aubert de Versé convoque la Chine dans son argumentation¹². Enfin, comme Bayle et contrairement à Papin, Aubert de

¹ Hubert BOST, *Pierre Bayle et...*, *op. cit.*, p. 56. Voir dans le *Commentaire philosophique* lui-même, le chapitre VI de la seconde partie (Pierre Bayle, *De la tolérance*, *op. cit.*, p. 255-271, notamment p. 257).

² « Ceux qui sont dans l'erreur, sont si nous écoutons les sentimens de la nature, plus dignes de compassion que de haine ou de colère. Car l'erreur est généralement parlant un défaut de l'entendement, et non pas de la volonté » (Léon de LA GUITONNIÈRE [Noël AUBERT DE VERSÉ], *Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes adoptées par le sieur Jurieu*, Cologne [Amsterdam], Pierre Marteau, 1687, p. 6).

³ Dont, comme Papin, il exclut les athées puisque le devoir du souverain est d'« exterminer [les athées] comme des pestes du genre humain, et des ennemis jurez de toute Société et de toute autorité civile » (*ibid.*, p. 13-14).

⁴ Voir Noël AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 12-13.

⁵ *Ibid.*, p. 24-26.

⁶ « Nul homme vivant n'étant infallible, et par conséquent n'y ayant point d'homme qui ne puisse présumer, non qu'il est dans l'erreur, mais qu'il y peut être, quoy qu'il croye le contraire » (*ibid.*, p. 85).

⁷ « Je ne cherche rien tant que la paix et la réunion du christianisme, et je suis prest à donner tout mon sang pour l'acheter » (*ibid.*, p. 247).

⁸ Voir le chapitre VII presque en son entier, p. 243 à 303.

⁹ Idée que l'on pourrait résumer avec cette formule courante : « on est toujours l'hérétique de quelqu'un », phrase qu'Aubert de Versé écrit d'ailleurs presque telle quelle : « Car enfin tous les peuples sont hérétiques les uns aux autres » (*ibid.*, p. 134, voir également p. 40-41). Cette idée est l'une des thèses centrales de Sébastien Castellion dans *De l'impunité des hérétiques* (voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. 140).

¹⁰ « La raison fondamentale de la tolérance générale de toutes les sectes se tire de l'obligation nécessaire et indispensable d'obéir aux mouvemens de sa conscience, obligation qui est si étroite qu'on ne peut s'en dispenser sans pécher grièvement et sans offenser Dieu, dont la conscience est comme le lieutenant, ou l'interprète et l'oracle. [...] En effet puis que Dieu ne nous parle pas lui-même immédiatement, et que ce n'est que par le moyen de nôtre conscience, qu'il nous fait ouïr sa voix, c'est donc obéir à Dieu que d'obéir à la conscience » (*ibid.*, p. 82-83).

¹¹ Gianluca MORI, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 287.

¹² Voir Noël AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 166, 169, 175, 179 et 241. Bayle utilise l'exemple de missionnaires chrétiens en Chine (voir Pierre BAYLE, *De la tolérance*, *op. cit.*, notamment p. 119-131) tandis qu'Aubert de Versé recourt à un philosophe chinois (voir Noël AUBERT DE VERSÉ, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 166, 169, 175, 179, 241).

Versé expose une théorie de la tolérance civile dans laquelle il évoque l'action du pouvoir politique¹. Pour autant, il n'en vient pas à formuler une défense de l'orthopraxie et les longues pages consacrées à la résolution des divergences tranchent avec celles inspirées par Bayle : Aubert de Versé a donc saisi l'innovation baylienne mais la passivise en lui adjoignant ses résolutions des débats relatifs à la trinité. D'un point de vue global, Paul Vernière pense que la démonstration de l'apostat dans son *Traité...* est également influencée par le *Traité théologico-politique* de Spinoza², dont il se révèle le lecteur attentif dès 1684.

Pour achever ces sondages dans le corpus huguenot de la tolérance, arrêtons-nous sur les *Conversations sur diverses matières de religion*, de Charles Le Cène (1687)³ qui comporte de nombreux points communs avec le *Traité de la liberté chrétienne*. Tout d'abord, dans le premier chapitre consacré à la tolérance religieuse, la contextualisation renvoie clairement à l'École de Saumur, tant à ses fondamentaux historiques (grâce universelle et non imputation du péché d'Adam)⁴ qu'aux récentes évolutions de son aile radicale. À deux reprises, Le Cène est explicite dans son évocation de la controverse pajoniste⁵ :

Il est bien facile de voir que ces Messieurs qui font dans leurs synodes, de nouvelles décisions, qui font des lettres circulaires qu'ils envoient dans les provinces et dans les Académies, pour obliger les ministres et les professeurs à croire et à enseigner leurs nouveaux articles de foi, et qui menacent de déposition les violateurs de leurs décrets, s'attribuent la même autorité que les Pères du concile de Trente.⁶

Ces Messieurs, qui voudroient nous persuader que c'est la nouveauté des sentimens qui a fait que quelques ministres du synode de la province d'Anjou se sont revoltez voudroient bien rejeter sur d'autres la faute, dont ils pourroient se trouver coupables.⁷

Plus encore, Le Cène dénonce l'anti-pajonisme de Jurieu en chaire, en camouflant toutefois l'identité de celui-ci⁸. Au-delà de ce contexte, le sens général de la démonstration de Le Cène

¹ Voir notamment p. 150-160, où Aubert de Versé expose dix propositions sur le pouvoir du souverain vis-à-vis des hérétiques.

² Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la...*, op. cit., t. I, p. 82-83.

³ Charles LE CÈNE, *Conversations sur diverses matières de religion, où l'on fait voir la tolérance que les chrétiens de différens sentimens doivent avoir les uns pour les autres... : avec un traité sur la liberté de conscience, dédié au Roi de France et à son Conseil*, Philadelphie, Thimotée de S.-Amour, 1687, 287 p.

⁴ « Nous avons vu les partisans de la grâce particulière condamner fierement les partisans de la grâce universelle, et ceux-ci rendre la pareille aux premiers. Combien ceux qui sont pour l'imputation du péché d'Adam, ont-ils dit d'injures à ceux qui la nient ? » (*ibid.*, p. 49).

⁵ Ainsi, il n'est pas évident comme l'affirme P. Barthel qu'au sein du corpus huguenot de la tolérance, « les débats sur la tolérance de dissentiments [...] s'enracinent dans les révoltes et ruptures qui suivirent les avertissements des synodes de 1677 » (Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », art. cit., p. 298, n. 25). C'est le cas pour Papin et Le Cène, mais pas pour Aubert de Versé ni Basnage de Beauval.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ « Ce pasteur de l'Évangile s'est entêté depuis 8 ou 9 ans de vouloir détruire la doctrine de ceux qui nient la grâce immédiate du Saint Esprit, depuis temps-là nous ne lui entendons rien dire autre chose, parce qu'il tourne toutes ses méditations de ce côté-là » (*ibid.*, p. 22, la mention censurée de Jurieu figure p. 21). D'après Le Cène, ces phrases ne sont pas les siennes mais celle d'un membre de l'Église de Rotterdam. Impossible de dire s'il s'agit de Bayle. Quelques pages plus loin, Le Cène lui-même n'en pense pas moins : « Peut on entendre une calomnie plus grossière ? et qui doit-on, s'il vous plaît, estimer plus orgueilleux et plus tyran, ou celui, qui se gouverne par sa propre raison, et qui consent que les autres fassent de même, ou celui, qui ni qu'il se soit gouverné par la raison, et qui cependant demande que les autres se soumettent à lui ? » (*ibid.*, p. 25). Notons enfin que Le Cène est le seul auteur identifié qui renvoie, précisément sur le cas de Jurieu, à un autre auteur du corpus huguenot de la tolérance, en l'occurrence Aubert de Versé : « « Epargnez le pauvre Monsieur Jurieu, l'auteur du Protestant Pacifique, lui a assez fait sentir sa beuve » (*ibid.*, p. 89).

se confond avec celui de Papin : position intellectualiste¹, critique des préjugés de l'éducation², nécessité du respect de la règle de réciprocité³ fondée sur une conception identique de la question de l'infailibilité⁴ et affirmation du symbole des Apôtres comme contenant l'ensemble des *credenda*⁵ (ce qui, de fait, amène Le Cène à affirmer comme Papin que la transsubstantiation n'est pas un point fondamental⁶). La démarche n'étant pas élaborée à partir des acteurs, la définition de l'hérétique n'est pas comparable à celle de Papin mais parvient à la même conclusion⁷. C'est au détour de son traitement de la question catholique que la véritable identité de Le Cène s'exprime :

A la vérité, je croi qu'on peut être sauvé dans l'Église romaine, mais je croi que c'est quand on y est de bonne foi. [...] Je ne croi pas qu'on puisse rester en conscience dans l'Église romaine, parce que les principes de cette Église tendent à forcer les sentimens et à ruiner la liberté de l'homme. [...] La religion ne doit pas anéantir la lumiere de la raison et la liberté de la volonté.⁸

Tout d'abord, l'idée de la possibilité du salut des catholiques exposée ainsi est compatible avec la position développée par Papin dans le *Traité de la liberté chrétienne* et, d'ailleurs, prolongeant cette réflexion, Le Cène défend les droits absolus de la conscience errante⁹. Mais deux expressions sont, quant à elles, étrangères à Papin : « liberté de l'homme » et « la liberté de la volonté », qui sont incompatibles avec le fondement de l'École de Saumur qu'est l'intellectualisme cameronien. Ces lignes témoignent que Le Cène ne s'inscrit plus dans le cadre théologique salmurien et a embrassé l'arminianisme¹⁰. De plus, Le Cène espère « la

¹ « Il me semble qu'il est bien plus convenable que nous nous appliquions à examiner par toutes les voyes imaginables, si ces opinions sont conformes à la lumiere que Dieu même a répandue dans nos entendemens. Soyez persuadé qu'il vaut toujours mieux changer de sentimens en suivant les lumieres de sa raison, que de conserver ceux que l'on a par les préjugez de la naissance, de l'éducation ou du hasard » (*ibid.*, p. 4).

² « Je ne comprends pas que la crainte seule de ce scandale [l'inconstance en religion], nous doivent obliger à nous soumettre aveuglément à tous les opinions, ausquelles le lieu de notre naissance, la manière de nôtre éducation, l'instruction d'un professeur, ou le hasard nous peuvent avoir engagez » (*id.*)

³ « Si nous avons la charité de croire que les erreurs qui sont les vices inséparables de la nature humaine ne doivent ni attirer l'exclusion de l'Église présente, ni ôter l'espérance de l'entrée dans la gloire : ou si nous n'avions par la présomption de croire que tous ceux qui ne s'éclaircissent pas à nôtre flambeau vont à tâton dans les tenebres, nous ne serions pas à porter à persécuter si cruellement les fautes sur lesquelles Dieu fait tant de miséricorde, et dont nous ne sommes pas exempts. Cest pourquoy je conclurois hardiment que les misereres qui ont suivi la diversité d'opinion que nous voyons depuis la Réformation, sont provenues absolument de ces deux abus, sçavoir que les hommes ont attaché l'infailibilité, et la salut à leur propres sentimens, et l'erreur et la damnation à ceux qui leurs sont contraires » (*ibid.*, p. 3). Voir également : « D'où pourroit venir le trouble, si tous les hommes avoient la liberté de tenir leur opinion en repos ; et s'ils étoient tous persuadez qu'il faut laisser cette liberté aux autres ? » (*ibid.*, p. 112).

⁴ Voir note précédente et « Un concile libre [...] pourroit justement condamner des hérétiques, et même qu'il en auroit le droit, sans que son jugement fut pourtant cru infailible » (*ibid.*, p. 5).

⁵ « Je les croi [« les veritez salutaires »] même toutes renfermées dans le Symbole des Apôtres » (*ibid.*, p. 10-11).

⁶ « Après tout, pour quoi condamner la transsubstantiation ? Le texte de *ceci est mon corps*, est plus formel que tous ces textes qu'on accumule sans discernement, pour étourdir les peuples, qui n'y regardent pas de si près » (*ibid.*, p. 44).

⁷ « Il faut bien entendre l'Écriture sainte, pour y découvrir les veritez fondamentales. Ensuite si vous découvrez des societez, ou vous voyez qu'on détruisse les veritez fondamentales, et où l'on force les particuliers d'épouser des sentimens qui combattent ces veritez, vous devez regarder ces societez comme des societez hérétiques. (*ibid.*, p. 8).

⁸ *Ibid.*, p. 12-13.

⁹ « Pourveu que toutes les erreurs que [les catholiques] croient, ils les croient de bonne foi, et qu'ils en demandent pardon à Dieu comme d'erreurs cachées et involontaires, lorsqu'ils sont à l'article de la mort [...] ce seroit une tres grande temerité de les croire exclus du Ciel » (*ibid.*, p. 15).

¹⁰ Martin Muslow le qualifie d'« arminien et de crypto-socinien » (voir Martin MUSLOW, « The « New Socinians... », art. cit., p. 64.

réunion des chrétiens»¹ et expose non pas tant une méthode de réunion que de pacification : également en six points, elle n'est pas comparable à celle de Papin² et ne propose pas pour les synodes la fonction de lieux de rencontres interconfessionnelles. Jusqu'ici donc, les points communs entre Papin et Le Cène sont importants quoique l'arrière-plan des réflexions de ce dernier s'avère arminien. Toutefois, la perspective de l'ancien pasteur de Charenton s'avère plus large que celle de Papin, puisqu'il consacre son deuxième chapitre à la tolérance civile où il démontre l'impossibilité pour le magistrat de forcer les consciences. Notons qu'il y renvoie à Salvien, le premier théologien qui, avant Abélard, formule une version quasi-absolue des droits de la conscience errante³. Remarquons enfin qu'il signe sa sortie du calvinisme en publiant, à la fin de son texte, la traduction du française des *Vindiciae pro religionis libertate* du socinien Johan Crell.

e. *L'horizon de la République des Lettres*

Pour conclure cette mise en perspective du *Traité de la liberté chrétienne*, il est nécessaire d'évoquer encore deux ouvrages jamais intégrés au corpus huguenot sur la tolérance mais qui ne sont pas sans lien avec lui : *Le vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy* de Pierre Jurieu⁴ et la *Lettre sur la tolérance* de John Locke.

La présentation du *Vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy* s'impose en raison d'une part de l'une de ses influences et d'autre part, du rôle de Jurieu dans la suite du parcours de Papin. René Voetzel montre que l'ancien pasteur de Mer « assimile la substance même »⁵ de *La réunion du christianisme* de d'Huisseau dans son ouvrage, où il « se refuse à prononcer une exclusive massive contre l'Église romaine »⁶ et affirme : « nous n'avons jamais dit que le christianisme et le salut fussent renfermés dans ces sociétés les plus pures à l'exclusion de toutes les autres »⁷. Comme Papin, il nie que les assemblées ecclésiastiques soient infaillibles⁸ tout en leur reconnaissant le droit de censure et d'exclusion⁹. Mais pour autant, il tient quant aux droits de la conscience une position résolument thomiste¹⁰. Finalement, d'une part, il ne modifie pas sa position vis-à-vis des ceux qu'il considère comme « vrais schismatiques », au

¹ Charles LE CÈNE, *Conversations sur diverses...*, *op. cit.*, p. 40.

² « 1. Il faudroit que les uns et les autres convinssent, comme déjà ils en conviennent, que toutes les veritez de la Religion sont comprises dans la parole de Dieu. 2. Que dans cette parole il y a de deux sortes de veritez. Les unes claires et distinctes, et les autres moins claires et moins distinctes. 3. Que celle du premier ordre ont été crues et receues depuis les Apôtres jusqu'à nous, sinon partout, au moins par la plupart des societez chrétiennes. 4. Que ce sont celles-là qui sont absolument nécessaires au salut. 5. Que les autres doivent êtres crues à la veritez, non pas cependant sous peine de damnation. 6. Qu'on doit se contenter d'exhorter ceux qui contestent ces veritez du second ordre, non pas en public, mais dans le particulier, avec un esprit de douceur et non pas avec un esprit d'autorité et de tyrannie ; que s'ils persistent à s'y opposer, on doit bien se garder des excommunications et des violences, et après des admonitions on doit les laisser en liberté, les traiter et les regarder toujours comme des freres, puis qu'ils conservent les veritez importantes pour le salut » (*ibid.*, p. 38-39).

³ *Ibid.*, p. 76-77.

⁴ Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*

⁵ René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 54 : la démonstration de cette influence occupe les pages 54 à 64. Sur la question des points fondamentaux, dont Voetzel montre le traitement scolastique par Jurieu, ce dernier ce démarque de la thèse générale de d'Huisseau de l'exclusivité du symbole des Apôtres (voir *ibid.*, p. 60-63).

⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷ Pierre JURIEU, *Le vray système...*, cité in René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 64.

⁸ René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 122 et 143.

⁹ *Ibid.*, p. 123-124.

¹⁰ « A ses yeux, l'erreur sur les points non fondamentaux reste une erreur au sens plein du mot, et qui n'est pas sans importance ; toutefois Dieu pardonne » (Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 539 n. 65)

premier rang desquels il place les sociniens¹ ; il réduit d'autre part considérablement l'ouverture envers l'Église catholique du *Vray système de l'Église* dans ses *Lettres pastorales* qui commencent à paraître la même année². Ainsi, à la différence des ouvrages du corpus huguenot, une partie des thèses de d'Huisseau refont surface chez Jurieu, qui produit cependant avec *Le vray système de l'Église* une argumentation paradoxale sur le thème de la tolérance³.

Enfin, parce qu'il s'agit de l'autre texte phare sur la tolérance de cette courte période, présentons la *Lettre sur la tolérance* de John Locke, paru en 1689 mais dont les premières réflexions remontent à un texte de 1667⁴. Avant d'entrer dans le détail de sa théorie de la tolérance, remarquons que si la *Lettre...* fait croire à l'adoption d'une conception intellectualiste par son auteur⁵, l'*Essai sur l'entendement humain* témoigne de sa position clairement volontariste⁶. Sur le plan strictement religieux, Locke expose l'idée de la relativité du dogme⁷. Au début du volume, il formule clairement sa thèse : comme Bayle, il entend distinguer les droits et les sphères de compétences respectives des pouvoirs politique et religieux⁸. Ainsi, son ouvrage « ne contient aucun argument d'ordre général en faveur du droit à la liberté de conscience. [...] L'objet de Locke est moins les droits de l'individu que les devoirs des éventuels persécuteurs »⁹. « La tolérance devrait être accordée à toutes les formes du culte chrétien qui ne menacent pas les droits civils des citoyens »¹⁰. De ce fait, au contraire de Bayle, il exclut l'Église catholique¹¹ et les athées¹² de sa tolérance civile et conçoit un certain nombre de situations où le politique peut intervenir sur les pratiques religieuses¹³. Cependant, « ce n'est pas l'affaire de l'État que d'essayer de dicter à quiconque la façon dont il faut pratiquer la religion. La fonction de l'État est de créer les conditions dans lesquelles les citoyens pourront jouir de leurs biens civils [...]. Mais personne ne doit prétendre connaître la voie qui mène au salut éternel, car elle est une affaire de croyance, et non pas de connaissance »¹⁴. Pour Locke, le pouvoir ecclésiastique doit être non-violent et peut seulement convaincre l'errant de son erreur et, en cas d'échec, se séparer de lui en l'excommuniant sans

¹ Thèse défendue par Jurieu dans les *Préjugés légitimes contre le papisme* (1685) (voir René VOETZEL, *Vraie et fausse...*, *op. cit.*, p. 68-69).

² Voir *ibid.*, p. 66.

³ *Ibid.*, p. 126.

⁴ John ROGERS, « Introduction » à John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, trad. de Jean LE CLERC, in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques...*, t. II, p. 181. Sur le texte de 1667, voir John ROGERS, « Locke Stillingfleet et la tolérance », in *ibid.*, vol. I, p. 99-102.

⁵ « Ajoutez à cela que notre entendement est d'une telle nature qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte » (John LOCKE, *Lettre sur la...*, in *ibid.*, p. 189).

⁶ Jean-Fabien SPITZ, « Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS (dir.), *Les fondements philosophiques...*, t. I, p. 142.

⁷ « Chaque Église est orthodoxe à son égard, quoiqu'elle soit hérétique à l'égard des autres » (John LOCKE, *Lettre sur la...*, *op. cit.*, p. 196, voir également dès les premières lignes du texte une incise au sens identique, p. 183).

⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁹ Jean-Fabien SPITZ, « Quelques difficultés de... », art. cit., p. 114.

¹⁰ John ROGERS, « Introduction » à John LOCKE, *Lettre sur la...*, *op. cit.*, p. 182.

¹¹ « Une Église dont tous les membres, du moment où ils y entrent, passent, *ipso facto*, au service et sous la domination d'un autre prince, n'a nul droit à être tolérée par le magistrat, puisque celui-ci permettrait alors qu'une juridiction étrangère s'établît dans son propre pays, et qu'on employât ses sujets à lui faire la guerre » (John LOCKE, *Lettre sur la...*, *op. cit.*, p. 221, voir également Jean-Fabien SPITZ, « Quelques difficultés de... », art. cit., p. 150).

¹² *Ibid.*, p. 222.

¹³ Voir notamment Jean-Fabien SPITZ, « Quelques difficultés de... », art. cit., p. 145-149.

¹⁴ John ROGERS, « Introduction » à John LOCKE, *Lettre sur la...*, *op. cit.*, p. 182.

que cette rupture n'impacte ses droits civils¹. Son approche croisée des pouvoirs politiques et religieux l'amène à traiter la question des Églises instituées² dont le rôle est d'organiser les « rites » ou « cultes extérieurs »³ et fixer les « doctrines » ou « articles de foi »⁴ : quant à ces derniers, il considère qu'il s'agit de ce qui est clairement exprimé dans l'Écriture⁵ et démontre qu'ils ne peuvent être fixés par le magistrat⁶. Ainsi, la *Lettre sur la tolérance* ne traite pas de manière systématique la nature des points fondamentaux, Locke observant seulement que les divisions au sein du christianisme portent essentiellement sur des sujets non nécessaires au salut⁷. Si la problématique lockienne est résolument politique puisqu'il affirme que « tout consiste à accorder les mêmes droits à tous les citoyens d'un État »⁸, ses réflexions dans le domaine religieux comporte avec le *Traité... de Papin des points communs* (définition de l'hérésie⁹ ; l'infaillibilité comme qualité de Dieu seul ; subjectivation de la croyance) et des différences (chez Locke, affirmation du rôle des Églises instituées opposée, chez Papin, à une réduction radicale de leur pouvoir ; absence totale de problématique politique chez Papin).

Conclusion

Commençons par interroger les deux grandes fresques historiographiques de l'histoire des idées lors de cette crise de la conscience européenne qui ont mobilisé Papin : *John Locke, toleration and early Enlightenment culture* de John Marshall et *Radical Enlightenment* de Jonathan Israel. Dressant l'inventaire du corpus huguenot de la tolérance, le premier observe que tous ces ouvrages sont écrits par des amis ou, du moins, des connaissances des deux principaux théoriciens de la tolérance d'alors : Pierre Bayle et John Locke¹⁰. J. Marshall insiste particulièrement sur l'attraction lockienne de ce réseau de penseurs. Si factuellement les liens entre ces auteurs ne peuvent être niés, cette thèse butte sur deux écueils. D'abord, elle ne prend pas en considération les textes de Saurin et Philippot pourtant identifiés à raison par M. Turchetti comme faisant partie du corpus huguenot sur la tolérance : cette exclusion s'explique parce que ces deux auteurs viennent miner sa thèse de l'attraction lockienne, dont nous avons par ailleurs montré le caractère abusif dans le cas de Papin. Ensuite, au-delà du profil commun d'hétérodoxes ayant eu maille à partir avec les représentants de l'autorité de leur confession avant la révocation, la singularité des parcours de ces différents auteurs et surtout leurs généalogies intellectuelles respectives viennent grandement atténuer la portée de cette thèse. En subsumant les *minores* du corpus huguenot sous ces deux figures tutélaires – en réalité surtout Locke – Marshall ne perçoit pas leurs originalités propres¹¹. Pour nous limiter aux deux pagonistes du corpus, si Marshall évoque l'antécédent d'Huisseau (surtout dans sa

¹ John LOCKE, *Lettre sur la... , op. cit.*, p. 193-194.

² *Ibid.*, p. 196-200.

³ *Ibid.*, p. 206 et 214, la question étant traitée au cours de ces neuf pages.

⁴ *Ibid.*, p. 206 et 214, la question étant traitée entre les pages 214 et 218.

⁵ *Ibid.*, p. 230-231.

⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁷ *Ibid.*, p. 200-201.

⁸ *Ibid.*, p. 225.

⁹ *Ibid.*, p. 230

¹⁰ Voir John MARSHALL, « Huguenot thought after... », art. cit., et *John Locke, toleration... , op. cit.*, p. 161-162.

¹¹ Outre le fait, déjà signalé en introduction, qu'il ne situe pas très bien Papin dans ce groupe pourtant restreint puisque sous sa plume, Le Cène devient neveu de Pajon ! Ce flou autour de certaines figures est problématique étant donné que l'identification de ce réseau de huguenots comme acteur de l'émergence de l'idée de tolérance – ce qui est effectivement le cas – constitue une thèse centrale de Marshall : si les différents individus ne sont pas exactement situés dans l'organisation du réseau, la démonstration en devient moins pertinente.

dimension institutionnelle¹), il ne montre pas comment Papin et Le Cène sont les seuls à s'inspirer du pasteur Saumurois sur le statut du symbole des Apôtres et il ignore jusqu'à la lecture de Spinoza par le premier.

Quant à Jonathan Israel, il affirme que « les historiens modernes ont tout simplement échoué à comprendre – ou perdu de vue – le rôle social et culturel de la « philosophie ». Valsecchi affirme qu'un processus fondamental de *rivoluzione* commença à la fin du XVII^e siècle et culmina avec Rousseau ; et que le cœur de ce mouvement, dont découla tout le reste, fut le renversement de la religion, de l'autorité ecclésiastique et des modes théologiques d'interprétation du monde »². Or, J. Israel fait du spinozisme le moteur de ce renversement, ce qu'il démontre certes avec une certaine force. Cependant, l'influence indéniable de Spinoza sur Papin et sa définition d'une tolérance indépendante de la problématique politique permettent d'interroger une seconde fois la thèse centrale des Lumières radicales de J. Israel, celle du spinozisme matérialiste, athée et républicain. Théologien lisant Spinoza de manière positive, Papin appelle au renversement de l'autorité ecclésiastique dans un cadre chrétien. Il emprunte donc à Spinoza ce qui lui paraît utile tout en restant calviniste – novateur certes – et sans être sensible à la dimension politique de l'œuvre du philosophe d'Amsterdam. Une fois encore, Papin infirme la vision d'un spinozisme défini unilatéralement : d'ailleurs, les idées qu'il retient du *Traité théologico-politique* sont précisément celles qu'Israel n'intègre pas à sa définition du spinozisme, comme l'ont souligné Pierre-François Moreau et Manfred Walther³.

Ainsi, au-delà de deux situations factuelles exactes (liens de certains exilés huguenots avec Locke et radicalité philosophique du spinozisme), l'étude du cas Papin illustre toute la difficulté des thèses unificatrices pour l'histoire des idées et plus largement l'histoire intellectuelle : chez J. Israel comme chez J. Marshall, leur démonstration tend à forcer, par minoration pour le premier et majoration pour le second, la véritable trajectoire de Papin.

Finalement, le renversement de la religion n'apparaît donc pas comme le seul fait du spinozisme, ce côté radical de la force. Comme le résume Hubert Bost, « rapportés à l'identité confessionnelle des promoteurs de la tolérance positive, le mouvement spécifique initié au Refuge peut se définir comme l'extension des principes ou d'intuitions protestants tel que [...] l'ecclésiologie sans magistère, la voie d'examen ; mais ces principes ont été *émancipés* des tutelles ecclésiastiques, rendus *universels* [...] par l'argument éthique de réciprocité, et sécularisés – c'est-à-dire étendus à d'autres domaines que celui de la religion »⁴. Dans le détail, comment le *Traité de la liberté chrétienne* se situe-t-il au sein du corpus huguenot de la tolérance ? Papin y apparaît comme le seul réel pagoniste, même si Le Cène l'a peut-être été à une certaine période de sa vie. Exception faite de Jurieu, parmi les ouvrages retenus, tous les auteurs sont partisans de l'intellectualisme et Papin est le seul à formuler clairement la notion de libre examen⁵. Mis à part Basnage de Beauval, tous rejettent l'infailibilité attribuée aux assemblées

¹ Voir John MARSHALL, *John Locke, toleration...*, *op. cit.*, p. 182-183, 280 et 419.

² Jonathan ISRAEL, « Unité et diversité... », art. cit. p. 49.

³ Voir *supra*, p. 15-16.

⁴ Hubert BOST, « Le Refuge huguenot... », art. cit., p. 194.

⁵ Maria-Cristina Pitassi observe qu'en « subjectivant à l'extrême la vérité religieuse, en en faisant le fruit d'une conviction personnelle qui n'est certifiée par rien d'autre que par la force du sentiment qui la perçoit, Bayle lamine la légitimité de l'examen de par le changement de statut de son objet, réduit à n'être plus qu'une vérité relative qui, en tant que telle, ne peut prétendre à être prouvée parce qu'en deçà de toute démonstration » (Maria-Cristina PITASSI, « Fondements de la... », art. cit., p. 151).

ecclésiastiques et défendent les droits absolus de la conscience errante. Parmi ses coreligionnaires, Papin se distingue à quatre niveaux : l'exposition d'une méthode irénique radicale ; la proposition d'une révolution du système consistorial-synodal ; l'influence de Spinoza ; l'exposition claire d'une tolérance positive totalement indépendante de la problématique politique. Si ce dernier élément peut faire passer la démonstration de Papin pour une simple défense de la tolérance ecclésiastique, elle dépasse cependant cette notion précisément par le rejet de la structure ecclésiale héritée de d'Huisseau et Pajon. Comme l'a souligné René Voetzel, ces Saumurois radicaux s'intéressent d'abord à la notion de vérité et non d'unité : mais, d'une part, leur conception de la vérité est originale par sa définition synthétique et sert d'autre part à fonder l'unité : du même coup, celle-ci repose sur un noyau fondamental certes, mais réduit. Finalement, comme l'écrit Élisabeth Labrousse au sujet de Bayle, « l'objectivisme cède la place au subjectivisme, l'individualisme se substitue au Magistère social, parce que la considération de l'erreur s'efface devant celle de l'errant »¹. Or, après sa conversion, Papin dénonce l'acharnement dont Jurieu a fait preuve contre son *Traité...* et écrit :

[Lors] du synode de la Haye, [...] vous ou vos amis [avez] fort peu ménagé l'honneur de cette compagnie en ce que [...] vous la faisiez entreprendre avec affection un certain Livre particulier, pendant qu'on ne touche pas à une infinité d'autres, de la même nature, comme, le *traité de la Raison humaine* ; le *Commentaire philosophique sur ces paroles, Contrains les d'entrer*.²

« Une infinité d'autres », certes, mais outre le fait que la mention de Clifford est peut-être la reconnaissance de sa possible influence, que Papin choisisse précisément ces deux auteurs n'est pas un hasard : il s'agit de ceux dont il est effectivement le plus proche. Ces lignes constituent à notre avis la preuve qu'il a eu conscience de la spécificité de son *Traité de la liberté chrétienne* à la fois dans le corpus huguenot de la tolérance et au-delà, et donc de sa proximité avec Bayle. Que ce dernier ait assuré la publication du texte de Papin apparaît donc comme un geste cohérent qui, pourtant, est entouré de mystère.

II. LE PREMIER DES PAJONISTES DU REFUGE : LES *ESSAIS DE THÉOLOGIE SUR LA PROVIDENCE ET LA GRÂCE OÙ L'ON TÂCHE DE DÉLIVRER M. JURIEU DES DIFFICULTÉS ACCABLANTES DE SON SYSTÈME*

Comme son titre l'indique, le volume des *Essais de théologie...* est composé de plusieurs textes qui, pour ceux dus à Papin, ne figurent pas de manière chronologique dans le volume. En effet, la *Critique du livre de M. Jurieu intitulé Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce* répond au *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce* de Jurieu paru en 1686, alors que la *Critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses autrement appelées la Grâce immédiate* répond certes au *Traité de la nature et de la Grâce* de

¹ Élisabeth LABROUSSE, « La tolérance comme... », art. cit., p. 180. Dès les *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale*, Bayle écrit : « Si nous voulons parler raisonnablement des droits de la vérité sur notre âme, il faut considérer la vérité non pas dans son idée métaphysique, mais telle qu'elle est dans chaque personne » (Pierre BAYLE, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale*, IX, cité in Hubert BOST, « Le refuge huguenot... », art. cit., p. 174).

² T.P., p. 466.

1687, mais celui-ci est un cours sedanais présenté après 1677¹ auquel Papin a eu accès par une copie manuscrite dès 1684. Or, dans les *Essais de théologie...*, la *Critique du livre...* précède la *Critique de la doctrine...* Pour pouvoir constater, s'il y en a une, une évolution de la pensée de Papin, nous traiterons la *Critique de la doctrine...* puis la *Critique du livre...* Nous évoquerons en dernier lieu le troisième texte des *Essais de théologie...*, intitulé *Réfutation du sentiment de la predetermination au péché et à la damnation, adopté par Mr. Jurieu dans son Traité de la Nature et de la Grace*, en réalité composé de deux traductions, l'une du *Syllabus rationum* de Jean de Launoy et l'autre de deux chapitres de la *Methodus theologiae christianae* de Richard Baxter.

1. Papin versus Jurieu, premier round : la *Critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses autrement appelées la Grace immédiate*

La correspondance bordelaise a permis de découvrir que le second *Essai de théologie...*, intitulé *Critique de la doctrine...*, était à l'origine titré *Traité des habitudes infuses*, et qu'il datait donc de la première moitié de l'année 1684. De fait, l'éditeur a conservé la datation du texte, qui affecte la forme d'une lettre et se termine par cette mention : « A. B. le 3 may 1684 », qu'il faut développer en Bordeaux. Le destinataire de cette lettre virtuelle n'est pas identifié dans le corps du texte, Papin s'adresse simplement à « Monsieur »². Mais la préface, que sa veuve signale comme étant de la main de Papin³, est intitulée « Préface en forme de lettre à M. L.B. », initiales derrière lesquelles il faut probablement identifier Monsieur « de La DuBoiserie », autrement dit Jacques Lenfant, dont c'est le pseudonyme⁴. Cette préface justifie la publication de ce texte avant même celle de l'ouvrage auquel il répond, puisque celui-ci a été annoncé à paraître par Jurieu⁵.

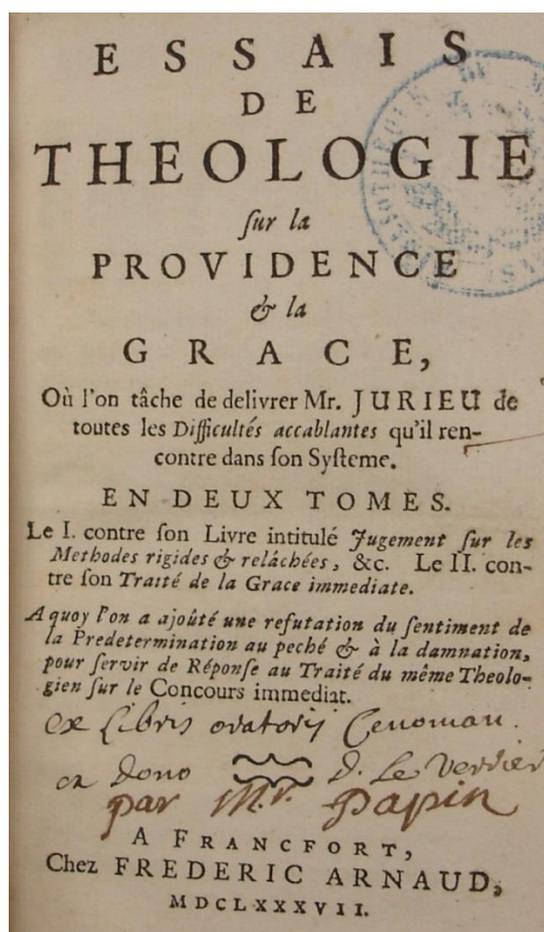
¹ Sur la composition du *Traité de la nature et de la grace*, voir Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 21-29.

² *E.T.*, p. 233.

³ Voir *infra*, p. 471.

⁴ Voir Roger ZUBER, « Papiers », p. 113, 126 et 142.

⁵ *E.T.*, [f. K8v]. La préface n'est pas paginée mais les marques d'imprimeur permettent de situer les citations.



Page de titre des Essais de théologie...¹

En outre, elle confirme bien que cette réplique a été écrite à partir de la copie manuscrite d'un cours de Jurieu, dont Papin indique le titre : *Examen de la doctrine condamnée par les Synodes d'Isle de France, de Normandie, d'Anjou, etc.*². Jurieu a donc écrit ce cours anti-pajoniste après la vague de condamnation de la doctrine de l'oncle de Papin au tournant 1677-1678. Cette information fait apparaître le *Traité de la nature et de la grâce* de Jurieu comme le pendant dogmatique des actes synodaux de la fin de la décennie 1670. La préface commence par un argument central de la démonstration de Papin mais qui n'est pas développé dans la *Critique de la doctrine...* puisqu'il s'agit d'après lui d'une évidence :

Il n'y a plus aujourd'hui de revelations immédiates, comme tous nos docteurs le confessent.³

Il expose ensuite l'expression au cœur du conflit : « les habitudes infuses », la majeure partie de la préface étant occupée par la généalogie de cette formule. Or, après avoir cité les références conciliaires catholiques (Vienne et Trente)⁴, Papin signale à son interlocuteur : « Il faut encore que je copie icy un endroit de l'écrit où j'ai pris ce que vous venez de lire »⁵. De fait, durant

¹ B.M. Le Mans, TH 8* 4988.

² E.T., f. K3. Voir également, dans le corps de la *Critique de la doctrine...*, p. 253.

³ E.T., f. K2-K2v.

⁴ *Ibid.*, f. K4v.

⁵ *Ibid.*, f. K5.

plus de quatre pages, le texte est une citation, signalée par des guillemets continus¹ : ainsi, une partie de la préface n'est pas de la main de Papin et aucun élément ne permet d'en identifier l'auteur. Celui-ci souligne que l'expression « habitudes infuses » est apparue au XII^e siècle² mais qu'elle n'a pas été unanimement adoptée³. Avec ce bilan historique, Papin peut justifier son opposition à Jurieu.

Avant d'entrer dans le cœur du texte, commençons par observer que plusieurs citations extraites du cours par Papin en 1684 figurent bien dans le livre de Jurieu qui paraît en septembre-octobre 1687 : le proposant répond donc à un authentique texte du professeur⁴. En outre, la correspondance de 1684 révèle que la *Critique de la doctrine...* originelle, autrement dit le *Traité des habitudes infuses*, était organisée en articles. Bien qu'il ait été abandonné dans la version imprimée, deux traces de cet ancien agencement subsistent dans les *Essais...*, ultime preuve que les deux textes ne font qu'un⁵. La nouvelle structure est divisée en trois sections elles-mêmes subdivisées en chapitres (4 pour la première, 5 pour la deuxième, 9 pour la troisième) qui sont d'une inégale longueur. Enfin, quant au fond, il faut préciser que dans ce texte, Papin fait preuve d'un raffinement métaphysique confinant à un intellectualisme baroque souvent décourageant pour le lecteur⁶. Une analyse cursive est ainsi impossible : nous analyserons d'abord la dimension polémique de la *Critique de la doctrine...* – où des éléments de fonds apparaîtront sans être commentés – avant de proposer une synthèse de son contenu théorique.

a. *Jurieu mauvais métaphysicien : les provocations d'un Saumurois*

Dans la *Critique de la doctrine...*, la provocation est disséminée par touches au fil du texte. Ici, Papin approfondit la définition de l'intellectualisme salmuriens : l'objectif est crucial puisqu'il s'agit du fondement de son école théologique. Le neveu de Pajon consacre donc l'essentiel de son énergie au contenu métaphysique du débat. Du même coup, la dimension formelle de la controverse est réduite à la portion congrue et à chaque fois qu'elle apparaît, il s'agit d'une dénonciation des limites intellectuelles de Jurieu. Mais l'ouvrage s'annonce ouvertement comme polémique puisque la *Critique de la doctrine...* débute par une provocation :

Je ne m'oppose point aux termes d'habitudes infuses dont on se sert quelquefois, pourvu qu'on me permette de leur donner un bon sens.⁷

Cette formule sous-entend que Jurieu a mal défini les habitudes infuses dans sa critique du pajonisme. Papin prolonge sa réflexion en démontrant que le recours aux habitudes infuses révèle une conception volontariste, qu'en Saumurois, il conteste logiquement. De manière

¹ *Ibid.*, f. K5-K6v.

² *Ibid.*, f. K5v.

³ Notamment Pierre Martyr dont est donnée la traduction d'un long extrait des *Loci Communes* contre les habitudes infuses (*ibid.*, f. K5 v.-K7).

⁴ Cf. notamment *E.T.*, p. 253-*T.N.G.*, p. 234-235 ; *E.T.*, p. 269-*T.N.G.*, p. 317 ; *E.T.*, p. 295-*T.N.G.*, p. 237 ; *E.T.*, p. 317-318-*T.N.G.*, p. 247-249 ; *E.T.*, p. 328-*T.N.G.*, p. 251-252.

⁵ « Ce que j'ai dit dans l'article 42 et principalement sur la cinquième notion commune que j'y ai exprimé. » et « comme je viens de vous le dire, art. 56 » (*E.T.*, p. 267 et 277).

⁶ Intellectualisme est à prendre ici au sens d'« attitude qui consiste à accorder la prédominance aux solutions intellectuelles au point souvent de méconnaître les réalités » (« Intellectualisme », *CNRTL*), et non au sens de la conception salmuriens du rapport entre les facultés de l'âme. Même, si de fait, l'intellectualisme de Papin s'explique par l'intellectualisme salmuriens...

⁷ *E.T.*, p. 233.

significative, c'est lorsqu'il cite le nom de son oncle que Papin lance une nouvelle pique à son adversaire :

Quand il examine la V. proposition tirée de la doctrine de Mr. Pajon [...] il faut tous ses efforts pour renverser cette proposition, et pour faire croire, (quoy qu'en disent le bon sens et les théologiens de Saumur), que c'est au contraire l'entendement qui dépend de la volonté. [...] J'avoue qu'on ne peut pas mieux se prendre à renverser l'empire de la raison.¹

La théologie de son adversaire est donc construite sur une fondation instable et lorsque Papin poursuit en affirmant, « quand Mr. Jurieu, ce grand Théologien, croit avoir suffisamment prouvé cette admirable doctrine »², son ironie est palpable. Dans la foulée, il réaffirme l'autorité des théologiens de Saumur en notant :

Il conclut que c'est sur la volonté que la Grace se déploie immédiatement, contre le sentiment de nos plus célèbres docteurs, comme on le peut voir dans le *Synopsis Controversiarum*, dans Mr. Amyraut, *Thes. Salmur. de natura et de causa efficiēte fidei*, et dans Mr. de Brais, *de Auxiliis*.³

Papin renvoie ici aux *Controversiarum de Religione brevissima Synopsis*⁴, au recueil des thèses de l'Académie de Saumur paru en 1643⁵ et aux *Exercitationes inauguales* d'Etienne de Brais⁶. Bien qu'éclatée tout au long du texte, la dimension polémique de la *Critique de la doctrine...* apparaît néanmoins parfaitement cohérente. En effet, après avoir démontré la position minoritaire de Jurieu par le recours au bon sens, Papin peut écrire quelques pages plus loin : « quelqu'un de la secte de Mr. Jurieu »⁷. Si ce dernier ne représente pas la majorité, il appartient à une secte. Ce mot péjoratif vise à retourner le rapport d'autorité qu'instaure Jurieu vis-à-vis de ses coreligionnaires qu'il estime déviants et qu'il dénonce inlassablement. Cette partie voit se succéder de longues analyses qui permettent à Papin de montrer les contradictions internes de son antagoniste. Il y affirme d'ailleurs :

Que Mr. Jurieu n'ait pas dessein de se contredire, et qu'il ne le fasse pas toujours en terme formels ; il faut avouer qu'il a le malheur de mettre sur le papier des idées étrangement contradictoires. (Je ne sçay si elles sont autres dans son esprit).⁸

Puis, au terme de cette étape, il écrit :

De bonne foy, n'y auroit-il pas ici de quoy rire, si nous en étions d'humeur ?⁹

Mais la provocation atteint son comble lorsque le neveu de Pajon intitule le chapitre IV de la section II :

Où l'on prouve par les propres paroles de Mr. Jurieu, qu'il ne comprend pas, et qu'il ne croit pas luy même ce qu'il a voulu nous faire croire jusqu'icy.¹

¹ *Ibid.*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 254-255.

³ *Ibid.*, p. 255

⁴ *Controversiarum de Religione brevissima Synopsis. Ad usum accomodata disputationum quae in Academia Salmuriensi singulis hebdomadibus habentur*, Saumur, Isaac Desbordes, 1643.

⁵ Moïse AMYRAUT, Louis CAPPEL, Josué DE LA PLACE, *Syntagma thesium theologiarum in Academia Salmuriensi disputatarum*, Saumur, Jean Lesnier, 1665, 4 vol. La thèse *De fidei causa efficiēte* est soutenue par Samuel de Langle (voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 44).

⁶ Etienne DE BRAIS, *De Auxiliis*, in *Exercitationes inauguales quarum catalogus praefationem sequitur*, Saumur, Henricum Desbordes, 1678, p. 83-198.

⁷ *E.T.*, p. 283.

⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁹ *Ibid.*, p. 287.

Malgré son titre, cette partie ne se démarque pas des précédentes et se compose essentiellement d'analyses théoriques. Papin y formule la même idée que dans la première phrase de son texte lorsqu'il écrit :

Mais pourquoy ne pas donner un bon sens aux paroles de gens, quand elles sont capables de le recevoir ?²

Après avoir exposé les contradictions de Jurieu et démontré du même coup qu'il ne pense pas en réalité ce qu'il prétend soutenir, Papin juge son adversaire en écrivant :

Après cela, j'approuve tout ce qu'il dit dans l'examen des quatre premières [propositions]. Il ne se trompe qu'en ce qu'il croit les combattre. Et il ne le croit, que parce qu'il ne prend pas dans le sens, que ceux à qui il les attribue leur donnent. Outre que je ne suis pas assuré qu'il les ait toutes trouvées dans leurs écrits telles qu'il les raporte.³

Même lorsqu'il reconnaît à son adversaire le mérite de s'être consacré à la question ardue de la nature de la grâce, c'est en réalité pour mieux le disqualifier :

Il y a toujours beaucoup de profit à faire en lisant son ouvrage. On s'accoutume aux meditations metaphysiques ; on y entre fort avant. Il va loin. Il est vray qu'il s'égare, mais il ne nous oblige pas à nous égarer avec luy. Il nous est une occasion d'aller aussi loin que luy, et d'aller plus droit que luy. Il apprend à faire des reflexions. Il ouvre l'esprit. En un mot, lorsqu'il raisonne mal, il est cause que nous raisonnons bien.⁴

La dimension polémique de la *Critique de la doctrine...* repose donc sur un seul et même argument : Jurieu n'a pas compris la question traitée dans son *Examen de la doctrine condamnée par les Synode d'Isle de France, de Normandie, d'Anjou*.

b. D'une critique d'une notion théologique...

Bien sûr, la *Critique de la doctrine...* entend proposer la juste explication qui a échappé à Jurieu. Papin examine l'expression « habitudes infuses » : si, dès sa *Préface en forme de lettre...*, il souligne la nouveauté de cette notion puisqu'elle remonterait seulement au XII^e siècle, cet argument ne revient pas dans la *Critique de la doctrine...* Celle-ci développe une réflexion essentiellement métaphysique qui se résume à l'opposition entre intellectualisme et volontarisme. Cependant, devant l'argumentation élaborée par Jurieu, Papin approfondit cette question au point d'esquisser une psychologie de la connaissance.

La première section de la *Critique de la doctrine...* concerne les habitudes infuses en tant que telles. Dans la polémique – postérieure à celle impliquant Papin – qui l'oppose à Jurieu, Elie Saurin les définit comme les habitudes

que Dieu imprime dans l'ame en un instant, et par une action qui est au dessus de l'ordre et des loix de la nature, et qui est un vrai miracle. Tel est le don de prophétie, le don des langues, et même le don de la foi, et des autres vertus chrétiennes ; quand Dieu les inspire en un moment, et sans l'aide d'aucun moyen extérieur.⁵

¹ *Ibid.*, p. 291.

² *Ibid.*, p. 292.

³ *Ibid.*, p. 308.

⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁵ Elie SAURIN, *Défense de la véritable doctrine de l'Église réformée contre livre de M. Jurieu intitulé Défense de la Doctrine Universelle*, Utrecht, Antoine Schuten, 1697, p. 219.

On comprend donc que Papin parle d'« habitudes infuses *ou* de Grace immédiate » dans le titre de sa première section¹ : il s'agit de savoir si, dans la conversion, la grâce touche l'homme de manière directe et sans moyen (*immédiate*) ou par des moyens (médiata), autrement dit si la foi peut exister du simple fait de son introduction spontanée dans l'âme de la créature par son créateur. Papin commence par observer que l'idée même de grâce immédiate est valide, même si le titre du premier chapitre de la section contient cette précision : « en quoy l'on devroit faire consister l'opération immédiate, *en cas qu'il fust nécessaire d'en concevoir une* »². Papin concède à son adversaire

qu'il se peut que Dieu agisse immédiatement sur nôtre corps pour changer ses mauvaises habitudes, ce mauvais état, cette mauvaise disposition dans laquelle il se forme, et dans laquelle il vient au monde, cette intemperie d'humeurs en quoi consiste le péché originel.³

Cette conception de l'action immédiate, que Pajon ne semble pas avoir soutenue⁴, diffère de celle de la lettre-synthèse sur le pajonisme⁵. Papin avance ici le rôle des passions, conséquences du péché originel et qui expliquent le mal dans l'homme :

Ce qui rend la Parole inefficace, *ce n'est pas le défaut d'intelligence*, [...] *ce sont les passions* : il n'y a qu'elles qui nous font résister à l'Évangile. La difficulté n'est pas de nous en faire recevoir les vérités historiques ou contemplatives ; c'est de faire que nous nous soumettions à ses préceptes. S'ils flattoient autant nos passions, qu'ils y sont contraires, nous n'aurions point de peine à ajouter foy aux faits les plus surprenants, quand il ne seroient pas soutenus d'autant de preuves que ceux de l'Évangile.⁶

Le pasteur d'Orléans soutient l'action immédiate de la Parole (et non du Saint-Esprit) sur l'entendement et nous savons qu'il explique par les circonstances que certains soient convertis et d'autres non. Papin, qui mentionne une fois seulement les circonstances dans la *Critique de la doctrine...*⁷, introduit ici un complément d'explication dont le statut est difficile à définir : comme lorsqu'il explique la hiérarchie trine des chrétiens, il recourt aux passions, ici dans une vision pessimiste des créatures déchues qui semble plutôt s'inspirer de la tradition stoïcienne de la conception des passions. Que Papin prenne la peine de consacrer le premier chapitre de la *Critique de la doctrine...* à cette explication pourrait indiquer qu'il y attache une certaine importance. Son sens serait alors le suivant : puisque l'entendement, qui relève de l'âme, n'est pas anéanti par le péché originel, l'impact de ce dernier atteint le corps, dont relève les passions. Néanmoins, trois éléments indiquent à notre avis qu'il s'agit d'abord et surtout d'un maladroit *datum non concessum* afin de satisfaire Jurieu : le titre du chapitre où cette idée est exposée ; le fait que celle-ci ne figure pas dans la correspondance contemporaine de la *Critique de la doctrine...* ; l'un des développements de cette idée pour le moins ambigu⁸. Néanmoins, Papin articule cet élément à son intellectualisme :

¹ E.T., p. 233.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 235.

⁴ Albert Gootjes n'en a pas trouvé trace (voir *Claude Pajon*).

⁵ « Mais il ne nie pas une action immédiate de la Parole et des autres moyens sur nos âmes. » (s.d., Isaac Papin à l'une de ses sœurs, in Mario SINA, « *Metafisica II* », p. 555).

⁶ E.T., p. 236-237, souligné par Papin.

⁷ *Ibid.*, p. 312.

⁸ « L'opération immédiate n'est destinée qu'à remédier à notre *impuissance morale*. Notre impuissance morale vient de *notre corruption*. Notre corruption consiste dans *notre péché originel*. Notre péché originel consiste dans la depravation et dans le désordre dans lequel notre corps est formé, et dans les pensées criminelles et déréglées qui naissent dans l'âme à cause de ce désordre du corps. L'opération immédiate peut donc n'être destinée qu'à

Je conclus donc que pour produire la regeneration de l'ame et la conversion du cœur, il n'y a premierement qu'à remedier au desordre du corps de quelque manière que ce soit, et ensuite à représenter au naturel les objets de l'entendement, et ceux de la volonté, le mensonge et la vérité, le vice et la vertu.¹

Papin prolonge sa réflexion en opérant la distinction qu'il estime être celle, du point de vue de la créature, entre physique et morale :

Toute action physique n'est pas morale ; mais toute action morale est physique. [...] Toute action est un mode d'une substance corporelle, ou d'une substance spirituelle ; c'est un mouvement, ou une pensée. Or tout mode, tout mouvement, toute pensée, est une manière d'estre, et par conséquent quelque chose de physique.²

Ces lignes ont un net accent cartésien³. Dans la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon⁴ (son « texte le plus cartésien »⁵ selon Henri Gouhier), on trouve la formule « penser est une manière d'être » : or, H. Gouhier explique qu'il s'agit d'une déclinaison du *cogito* cartésien de tendance malebranchienne⁶. Ici, l'inscription de la créature pensante dans le monde physique sert à placer son créateur sur un autre plan, que Papin définit par une référence saumuroise :

De même j'appelleray comme il vous plaira l'action du Saint Esprit. Elle produit un effet physique ; elle peut s'appeler *physique*. Cet effet concerne les mœurs ; on peut l'appeler *morale*. Elle procède d'un agent qui est au dessus de la nature : à cet égard, je permets à Mr. Amyraut de la nommer *hyperphysique* ou *surnaturelle*.⁷

Il s'agit d'une formule employée dans la thèse *De fidei causa efficiente*. Amyraut considère que « l'illumination interne qui prépare l'intellect à recevoir l'objet de la Parole ne se produit pas par la Parole elle-même »⁸ et il explique ainsi qu'il préfère appeler l'opération de l'esprit

« hyperphysique » plutôt que morale puisqu'elle ne se produit pas par la présentation des objets, ou même « physique », parce que même si cela se rapproche plus correctement d'un acte de nature physique plutôt que morale, c'est néanmoins au-delà des limites des choses et des actes naturels, et ne s'accorde pas totalement avec eux.⁹

Or, Claude Pajon observe que cette expression contredit une autre démonstration du professeur saumurois où celui-ci soutient que l'illumination de l'entendement résulte seulement de la présentation de la Parole¹⁰. Néanmoins, si Papin s'en sert, ce n'est pas pour qualifier la nature de l'acte divin au plan de la créature, mais seulement du point de vue de

apporter du remède à ce desordre du corps » (*E.T.*, p. 240, souligné par l'auteur). Les première et dernière phrases de cet extrait laissent planer le doute sur le véritable sens de son explication de la grâce immédiate.

¹ *E.T.*, p. 242.

² *Ibid.*, p. 248.

³ Voir René DESCARTES, *Principes de la philosophie. Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3, 4, lettre-préface*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 151 et *sq.*, le chapitre de la première partie intitulé « La distinction modale ».

⁴ Que Papin ne peut avoir lu puisqu'il paraît au début du XVIII^e siècle (voir Henri GOUHIER, *Fénelon philosophe*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 127).

⁵ Henri GOUHIER, « Fénelon et le cartésianisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61 (1977), p. 62. 59-68

⁶ Henri GOUHIER, *Fénelon philosophe, op. cit.*, p. 138.

⁷ *E.T.*, p. 249.

⁸ Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 44, nous traduisons.

⁹ Moïse AMYRAUT, *Theses theologicae de fide, par posterior, quae est, De fidei causa efficiente* cité in *ibid.*, p. 44-45.

¹⁰ Pajon renvoie d'une part aux *Theses théologiques sur le témoignage du Saint-Esprit*, où Amyraut parle de « l'action du Saint-Esprit sur nos entendements [comme d']une illumination et un enseignement » (cité in Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 92) et d'autre part à *De l'élevation de la foy...* où Amyraut dit que « l'illumination de l'entendement n'est rien sinon le bon estat de la raison perfectionnée de l'intelligence des doctrines de l'Évangile » (Moïse AMYRAUT, *De l'élevation de...*, *op. cit.*, p. 25, mentionné par Claude Pajon dans la *Conférence touchant la nature de la grâce* (cité in *ibid.*, p. 92).

« l'agent » pour reprendre son mot, autrement dit Dieu. Dans sa volonté de ne pas parler de grâce immédiate, Papin semble venir ici détourner une expression amyraldienne – elle-même instable chez son concepteur – qui l'amène à dire que l'action de Dieu, puisqu'elle est divine, appartient à un plan supérieur à celui de la créature. Il faut reconnaître que cette démonstration frise la lapalissade. D'ailleurs, il l'explique clairement :

Ce n'est pas l'application *immédiate* d'une cause à son sujet, qui fait que son action s'appelle *surnaturelle* ; c'est la nature seule de la cause.¹

Cette adaptation maladroite du terme amyraldien d'« hyperphysique » vient confirmer l'hypothèse du *datum non concessum* de cette première étape de la démonstration de Papin, où il tente de concéder une action divine mais se refuse à ce que celle-ci soit « infuse », au sens d'une action directement physique sur la créature. D'autant que le neveu de Pajon subordonne l'usage du mot emprunté à Amyraut à une idée de son oncle, comme l'indique explicitement le titre du chapitre IV, dernier de sa section I :

Suite du chapitre precedent, où l'on examine plus amplement la signification du mot SURNATURELLE, et où l'on fait voir que ce titre convient à l'action qui produit la foy et la sainteté, mais que c'est sans fondement qu'on le donne à l'action qui produit la simple DISPOSITION à la foy et à la sainteté, à moins que par cette DISPOSITION, on n'entende ce que Mr. Pajon entend.²

Même si nous penchons pour l'hypothèse du *datum non concessum*, il fallait expliciter le sens de cette partie de la démonstration de Papin étant donné sa position introductive.

c. ... à une psychologie des facultés de l'âme

En réalité, Papin entend démontrer que la grâce immédiate que Jurieu conçoit est une aberration logique : tel est le cœur de la *Critique de la doctrine...* Fondamentalement, l'opposition entre les deux hommes s'explique par le volontarisme de l'ancien professeur sedanais et l'intellectualisme du proposant recalé à Saumur. L'affirmation de cet intellectualisme repose sur un présupposé défendu sans détour par Papin au début de son texte :

La vérité et la droiture des jugements est naturelle à la raison.³

Une telle position est rendue possible par la conception du péché héritée de Cameron et formulée quelques pages plus loin :

La forme et l'essentiel [« du péché originel »] sont les préjugés, les erreurs, les fausses pensées, les faux jugements en matière de morale.⁴

C'est toujours en suivant Cameron que Papin définit « la foy en tant qu'elle est une persuasion » comme une « habitude de connoissance »⁵ : puisqu'elle est relègue de la connaissance il s'ensuit logiquement que la foi dépend de l'entendement. Ayant posé ces différents éléments au fil de sa critique de l'expression « habitudes infuses », Papin peut *in fine*

¹ E.T., p. 249.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 241.

⁴ *Ibid.*, p. 246.

⁵ *Ibid.*, p. 234 pour les deux citations. Sur cette position chez Cameron, on peut renvoyer à ce passage de Pajon : « Si nous établissons une fois que la foy s'acquière par l'acte de croire, comme Monsieur Cameron nous le dira incontinent, il ne sera pas possible de concevoir que nous aquérions la foy sans la connoissance ». (Claude PAJON, « Response aux objections de Monsieur Guyraut », *op. cit.*, f. 59).

renvoyer à la conception pajoniste de la conversion. Il passe néanmoins par une référence *a priori* étonnante :

Par la puissance, ou la *faculté* morale, (qui n'est autre chose que *la bonne disposition de la faculté naturelle*, selon Mr. de Brais) [...].¹

Anti-pajoniste revendiqué², de Brais est de toute évidence mobilisé au même moment que Pajon afin de désamorcer toute réponse qui dénoncerait la *Critique de la doctrine...* comme uniquement fondée sur des références pajonistes³. Néanmoins, Papin défend bien le pajonisme dans cet ouvrage :

[...] Mr. Pajon entend non seulement la correction du tempérament, mais l'illumination de l'entendement, la production des connoissances salutaires, et l'inscription des verités sanctifiantes sur le cœur. Il appelle tout cela ensemble, *la disposition prochaine à la foy et à la conversion, et le pouvoir prochain de croire et de se convertir*⁴.

Cette formule ne figure pas dans les textes de Pajon retrouvés par Albert Gootjes : cependant, le neveu n'a aucune raison de mentir sur ce point, sans doute est-elle employée dans un texte perdu de son oncle.

Il est significatif que dans la structure de la *Critique de la doctrine...*, cette démonstration achève la première section et que la deuxième soit intitulée :

Section II qui contient un échantillon de la critique qu'on pourroit faire de la doctrine de Mr. Jurieu dans le Traité de la Grace immédiate, qu'il a dicté en François dans l'auditoire de théologie de l'Académie de Sedan.⁵

Puisqu'il s'agit d'un ouvrage de controverse, Papin n'élabore pas une démonstration théorique autonome mais la construit au fil de la critique des idées de son adversaire qui, selon lui, « renverse l'ordre naturel qui est entre les facultés de l'ame »⁶. Il commence par dénoncer le recours par Jurieu à une idée de Malebranche : « Il adopte les pensées du P. Malebranche sur la delectation prevenante »⁷. De fait, Anna Minerbi Belgrado souligne que l'influence principale de Jurieu dans son *Traité...* est la *Recherche de la vérité*⁸ et le théologien huguenot emploie effectivement à plusieurs reprises la formule « plaisir prévenant »⁹ pour qualifier l'action de la grâce. Cette expression lui sert à soutenir son volontarisme que Papin résume ainsi :

Il fait tout ses efforts pour faire croire [...] que c'est au contraire l'entendement qui depend de la volonté, qu'il ne juge que selon qu'elle luy commande : que tout jugement *dernier* n'est *dernier*, que parce que la volonté veut qu'il le soit ; [...] Que l'âme ne dit pas, *Je veux croire que cette conclusion suit de ce principe, parce que je le voy* ; mais, *Je croy qu'elle en suit, parce que je le veux*.¹⁰

¹ E.T., p. 251, souligné par l'auteur.

² Voir *supra*, p. 71.

³ Papin renvoie à ce passage : « Sunt enim homini etiam animalis, et per peccatum corruptissimo, facultates naturales, Intellectus quo veritatem clare propositam intelligat, valide demonstratam cognoscat et approbet ; Voluntas, qua Bonum cognitum prosequatur, malum fugiat et aversetur ab intellectu monstratum » (Etienne DE BRAIS, *De Auxiliis*, *op. cit.*, p. 147).

⁴ E.T., p. 251-252, souligné par l'auteur.

⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 46.

⁹ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 189, 234, 307, 409-410 et une fois celle de « penchant prévenant » (*ibid.*, p. 235).

¹⁰ E.T., p. 254.

Jurieu affirme en effet que l'origine de cette volition est

un sentiment indeliberé, et il ne vient point de ce que l'entendement s'est déjà déterminé au bien, puisqu'il faut qu'il precede cette determination.¹

Papin s'interroge alors :

Quelle est donc selon luy la raison de ce penchant et de cette inclination ? [...] c'est à la Grâce et à l'opération immediate qu'il rapporte cet effet tout entier !²

Dans le *Traité de la nature et de la grâce*, Jurieu explique l'effet de cette grâce immédiate de la manière suivante :

Il faut que la grace intérieurement imprime ce sentiment de plaisir dans la volonté, afin qu'elle se puisse mouvoir du côté du bien spirituel.³

Pour déconstruire la position de son adversaire, Papin expose la conception salmurienne des facultés de l'âme et les rapports qui peuvent s'établir entre elles. Il commence par admettre le mystère de l'apparition des idées chez l'homme et consent à le qualifier « d'action brute et aveugle », puisque « l'action qui a excité ses idées [à l'âme] luy est aussi inconnue que l'action qui a excité le mouvement est inconnue à une boule »⁴. Ensuite, comme dans la lettre-synthèse du pajonisme écrite pour sa sœur, Papin confirme qu'il considère l'entendement et la volonté, auxquels il ajoute ici le sentiment, comme trois facultés de l'âme :

Je suis persuadé que l'entendement, la volonté, et le sentiment ne sont pas trois êtres, mais seulement trois manieres d'être d'un seul et même être spirituel, c'est-à-dire, d'une seule et même ame, qui s'appelle *entendement*, quand elle conçoit ; *volonté*, quand elle poursuit les choses, ou qu'elle s'en éloigne ; et *sentiment* quand elle les sent.⁵

Mais pour autant, « on ne doit pas les confondre »⁶. Or, Jurieu explique l'action de la grâce en associant deux de ces facultés que Papin estime impossible à lier directement : la volonté et le sentiment. Il examine d'abord le fonctionnement de la première et interroge son lecteur :

La volonté *en tant que volonté*, c'est-à-dire l'âme considérée simplement du côté de la faculté qu'elle a de vouloir, peut-elle être meue sans raison ?⁷

Papin répond systématiquement à cette question par la négative :

La *volonté*, le *penchant*, l'*inclination* sont des termes relatifs, qui obligent nécessairement à concevoir quelques autres termes ausquels ils se rapportent. On veut *quelque chose*. On a du penchant et de l'inclination *vers quelque objet*. Une inclination particulière est tournée vers *un certain objet*. [...] *Il est aussi impossible de vouloir sans savoir quoy, qu'il est impossible de vouloir sans vouloir*.⁸

Après un long passage ici coupé, Papin résume sa pensée par un syllogisme qu'il affirme composé de « notions communes »⁹ et donc nécessairement vrai puisque chacune de ses composantes est présumée véridique :

¹ Cette phrase ne figure pas telle quelle dans le *Traité*... mais Papin renvoie sans doute au passage figurant p. 234-235.

² *E.T.*, p. 257.

³ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 407.

⁴ *E.T.*, p. 259 pour les deux citations.

⁵ *Ibid.*, p. 265, souligné par Papin.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, p. 259-261.

⁹ *Ibid.*, p. 260.

- I. On ne sauroit vouloir sans vouloir quelque chose.
- II. On ne sauroit vouloir une chose, sans savoir qu'on la veut.
- III. On ne sauroit savoir qu'on la veut, sans savoir clairement ou confusément pourquoi on la veut.
- IV. On ne sauroit savoir clairement ou confusément pourquoi on la veut, sans la connoître clairement ou confusément.
- V. L'inclination que l'on a pour une chose, est proportionnée à la connoissance que l'on a, ou que l'on croit avoir de cette chose. On n'aime qu'autant que l'on croit avoir une raison d'aimer.¹

Ce recours à un syllogisme – réflexe pour le moins académique révélant la prégnance de la scolastique dans la formation académique réformée – est sensé emporter définitivement l'adhésion du lecteur qui serait encore dubitatif. Papin examine ensuite le fonctionnement du sentiment :

Un sentiment agréable se fait aimer lui-même, et la cause qui le produit autant qu'elle est connue : mais il ne peut faire que cela. [Or], la seule action immédiate ne produit que le seul sentiment sans aucune connoissance d'objet ; ou bien ce seroit à cet égard une revelation immédiate. Donc le seul sentiment et la seule action immédiate ne produit aucun penchant vers l'objet.²

Ainsi, l'explication du fonctionnement de la volonté et du sentiment le conduit à les placer sous la dépendance de l'entendement, dont l'intervention est nécessaire pour avoir un « penchant vers l'objet » selon ses mots. Si pour Jurieu, la grâce immédiate entraîne nécessairement l'adhésion de la créature, Papin démontre le contraire puisqu'étant fondée sur un rapport entre volonté et sentiment, elle ne peut entraîner cette adhésion. La notion même de grâce immédiate est ainsi mise à mal. L'opposition entre volontarisme et intellectualisme s'exprime encore plus clairement quand Papin en vient à critiquer un prolongement juréen de l'explication de la grâce immédiate. Le théologien de Rotterdam affirme :

Ce premier goût des choses spirituelles, n'est pas un mouvement RAISONNABLE, c'est-à-dire un mouvement raisonné et qui naisse de reflexion ; c'est un sentiment que la grace imprime aussi-tost que l'objet Evangelique aborde l'entendement, avant que cet entendement ait été déterminé par la volonté.³

Cette position, fondamentale chez Jurieu qui l'affirme également dans *Le vray système de l'Église*⁴ et la *Défense de la doctrine universelle de l'Église*, où il écrit que « la certitude d'adhérence naît du goût »⁵, apparaît pour le moins fragile à Papin, qui conteste l'usage même du mot⁶ :

¹ *Ibid.*, p. 261.

² *Ibid.* p. 269-271.

³ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 237, cité par Papin in *E.T.*, p. 287, dont nous suivons la typographie.

⁴ Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*, p. 394

⁵ Pierre JURIEU, *Défense de la doctrine universelle de l'Église*, Rotterdam, Abraham Acher, 1695 p. 268.

⁶ Anna Minerbi Belgrado souligne la proximité de cette affirmation avec celle du *Commentaire philosophique* de Bayle sur la conscience comme goût pour telle ou telle conviction : « Dieu ayant uni notre âme à un corps qui vivrait parmi une infinité d'objets qui la rempliraient de sensations confuses, de sentiments vifs, de passions, de préjugés et d'opinions innombrables, lui a donné un guide et comme une pierre de touche [à savoir] la conscience. [...] N'importe que cette conscience montre à l'un tel objet comme vrai, à l'autre comme faux, n'en va-t-il pas de même dans la vie corporelle ? Le goût de l'un ne montre-t-il pas comme bonne la viande que le goût d'un autre montre comme mauvaise » (Pierre BAYLE, *De la tolérance...*, *op. cit.*, p. 348-349 ; voir Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisis della...*, *op. cit.*, p. 126).

En est-il du goût de la vérité et de la vertu chrétienne comme du goût des saveurs ? Qui a jamais ouï dire que la première fois que l'on goûte une proposition évidente, ou une démonstration ; ce premier goût qu'on en a, ou qu'on y prend, ne soit pas un goût raisonnable ? [...] Mais au contraire, c'est la raison seule qui est touchée du goût des choses spirituelles ; il n'y a qu'elle qui soit capable de les sentir et d'en juger.¹

Puisque les goûts spirituels sont une réaction favorable ou défavorable envers une « proposition », leur perception implique un jugement et donc l'intervention de la raison : selon Papin, l'expression sert seulement à camoufler un intellectualisme refoulé. En effet, Jurieu confirme ce diagnostic lorsqu'il écrit « que l'objet évangélique aborde l'entendement ». Papin lit ce passage comme un aveu inconscient de Jurieu de la faiblesse de son système volontariste puisque, malgré la conclusion de sa phrase, il accorde un rôle premier à l'entendement. Ainsi, le chapitre déjà signalé, et au titre explicite « Où l'on prouve par les propres paroles de Mr. Jurieu, qu'il ne comprend pas, et qu'il ne croit pas lui-même ce qu'il a voulu nous faire croire jusqu'icy », est exclusivement consacré à cet extrait. Papin y souligne la contradiction de son antagoniste en remarquant, « De là je conclus, que la connaissance ne suffit pas, et que la connaissance suffit »² et soutient donc la primauté de l'entendement sur la volonté en affirmant : « De là je conclus que l'on peut donc dire [...] de ce premier mouvement indélébé, qu'il *dépend* UNIQUEMENT de la connaissance »³.

Dans la troisième section de la *Critique de la doctrine...*, Papin examine d'autres développements juréens de la question du rapport entre volonté et entendement au détour de la question des preuves de la divinité de l'Écriture. Il revient sur deux expressions du théologien de Rotterdam, qu'il critique évidemment. La première formule et sa déconstruction sont synthétisées dans le titre du chapitre V :

On fait voir que du sentiment de M. Jurieu, il suit que la persuasion des Chrétiens est en partie *destituée de raison*. On démontre que l'importance d'une proposition n'est pas une preuve de sa vérité ; que la volonté seule n'a point le pouvoir de bannir les doutes : et l'on apprend que M. Jurieu adopte cette conséquence absurde, *d'une persuasion en partie destituée de raison*.⁴

L'expression « destituée de raison » figure effectivement dans le *Traité de la nature et de la grâce*⁵, lorsque Jurieu définit la foi comme « la volonté [qui] adhère à [une] vérité [...] parce qu'elle le veut », selon le critère de « l'importance » de cette vérité : or, selon Jurieu, « l'esprit [...] voit l'importance [...] de cette vérité, *l'Écriture est divine* »⁶. Le second élément critiqué par Papin est précisément la double notion qui sert à Jurieu à défendre cette thèse d'une foi volontariste. Jurieu ne formule pas cette double notion lui-même, il l'emprunte à Bonaventure⁷. Il s'agit de la distinction entre certitude de spéculation et certitude d'adhésion⁸. La première est celle qui fait reconnaître que 2 et 2 font 4 ; la seconde est celle qui « naît de l'importance de la chose »⁹. Selon Jurieu,

¹ E.T., p. 287-288.

² *Ibid.*, p. 303.

³ *Ibid.*, p. 301, typographie respectée.

⁴ *Ibid.*, p. 333.

⁵ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 250-251.

⁶ *Ibid.*, p. 250 pour l'ensemble des citations.

⁷ Voir John Francis QUINN, *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973, p. 449-462.

⁸ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 247.

⁹ *Ibid.*, p. 248.

très souvent, nous avons d'une chose une persuasion plus forte, que les raisons que nous avons de la croire ne sont fortes.¹

Jurieu explicite ainsi cette affirmation :

L'esprit voyant l'importance de cette vérité, combien il en revient d'avantages quand on la croit, et combien il en revient de maux quand on ne la croit pas, la volonté dans cette vue se détermine à donner un acquiescement à cette vérité.²

Ce recours à la certitude d'adhésion sert à justifier le volontarisme, puisque l'entendement est dépassé par l'importance même de la vérité :

Ce qu'on appelle l'acquiescement et le consentement est une action de la volonté, et non pas de l'entendement : car il est clair que cette certitude d'adhésion est un vrai consentement, et que ce consentement est une action de la volonté.³

Papin s'engouffre une fois encore dans ce qu'il identifie comme une brèche. La justification du volontarisme par le critère de l'importance constitue selon lui la définition même de l'erreur de jugement :

À Dieu ne plaise que cette pensée me vienne dans l'esprit ! Je confondrais l'Esprit de lumière avec l'Esprit de tenebres, l'Esprit de vérité avec l'Esprit de mensonge et d'illusion. C'est le propre du mensonge, d'estre crû plus fortement, que les raisons de la croire ne sont bonnes.⁴

Avec cette définition, Jurieu met donc en péril la foi contrairement à ce qu'il prétend. Ainsi, toutes les manières par lesquelles Jurieu défend le volontarisme sont déconstruites les unes après les autres par Papin, qui place son adversaire devant ce qu'il estime être ses contradictions.

d. Première approche de la question de l'examen

La dernière section la *Critique de la doctrine...* s'avère plus disparate que les deux précédentes. On y observe des résurgences de la critique du volontarisme que nous venons d'évoquer, mais elle est surtout consacrée à une question fondamentale pour le pajonisme : le statut de l'Écriture. Comme précédemment, Papin construit sa démonstration à partir de la position de Jurieu. En effet, dans le *Traité...*, celui-ci tend à s'approcher de la thèse catholique de l'obscurité de l'Écriture⁵, lorsqu'en marge, il résume un long paragraphe par cette phrase :

¹ *Ibid.*, p. 249.

² *Ibid.*, p. 250, cité par Papin in *E.T.*, p. 334.

³ *Ibid.*, p. 248-249.

⁴ *E.T.*, p. 319.

⁵ D'ailleurs, dans cette troisième section, Papin compare le sens que donne Jurieu à la certitude d'adhésion à la justification catholique du baptême (voir *E.T.*, p. 330). Signalons dans le même ordre d'idée, le seul moment de la *Critique de la doctrine...* où Papin force une citation de Jurieu en l'extrayant de son contexte. Papin écrit : « Mr. Jurieu continue les preuves de sa thèse. *Le Saint Esprit et la Grâce peuvent bien faire*, dit-il, *ce que les préjugés font tous les jours*. Voilà sans mentir une comparaison fort honorable au Saint Esprit, à la Grâce, et aux caractères de la divinité de l'Écriture ! » (*E.T.*, p. 342). Si Jurieu écrit bien la phrase en italique, il poursuit : « Or on voit par tout que les préjugés donnent à l'esprit des degrez de certitude dans l'acquiescement, qui sont au dessus des degrez de l'evidence de la chose. » (Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 251). Même s'il n'est pas évident, l'implicite de cette formule est que si les préjugés ont des effets négatifs, le Saint Esprit et la Grâce ont un effet positif : alors que souvent, Papin critique dans de longs paragraphes les conséquences des affirmations de son adversaire, ici, ses remarques n'occupent pas même une page (*ibid.*, p. 342-343) et il ne fait que paraphraser son exclamation initiale, indice de son détournement du véritable sens qu'il a évidemment compris.

Les caractères de la divinité de l'Écriture sans grace ne peuvent persuader l'esprit.¹

Pour Papin cette position est doublement insoutenable. D'une part, d'une manière générale, les Saumurois plaident pour la clarté de l'Écriture. D'autre part, du point de vue pajoniste, la divinité de l'Écriture est cruciale puisque c'est sur la Parole que l'oncle de Papin fait reposer son système. En effet, sa réception par l'entendement permet – ou non si les circonstances ne sont pas réunies – la conversion. Ainsi, les preuves de la divinité de l'Écriture doivent être inattaquables et c'est logiquement cette question qui occupe l'essentiel de la dernière section de ce plaidoyer pajoniste. Dans le chapitre III, Papin élabore sa théorie des trois classes de chrétiens dont nous avons déjà montré qu'elle s'inspire des trois types de connaissances exposés par Spinoza dans l'*Éthique*. Le titre de ce chapitre suffit à en résumer le sens :

Examen des fondemens sur lesquels tous les chrétiens appuyent leur certitude. On les distingue à cet égard en trois classes ; et on prouve qu'il n'y en a aucun dont la certitude soit plus forte que les raisons sur lesquelles elle est fondée.²

Puisqu'il estime qu'il existe trois catégories de chrétiens selon la nature véritable de leur conviction, Papin démontre qu'aucun ne peut être défini selon le critère juréen de la certitude d'adhésion – affirmation somme toute logique étant donné la déconstruction préalable de ce critère. Cette idée que Papin expose également dans correspondance des années 1684-1685, apparaît donc sous sa plume durant la période bordelaise. Dans ses lettres, elle est liée à une autre qui apparaît également dans cette partie de la *Critique de la doctrine...* : le sentiment de supériorité des doctes sur les non-doctes :

Je déplore l'ignorance de notre peuple, et je ne suis pas le seul : les plus habiles d'entre nous en sont étonnés.³

Logiquement, c'est lorsqu'il se penche sur la question des preuves de la divinité de l'Écriture que Papin vient à recourir à la Bible. Ainsi, dans un second temps de sa dernière section, il profite d'un recours juréen au Nouveau Testament pour lui-même convoquer la Bible afin d'asseoir son intellectualisme. Jurieu examine également la situation des non-doctes et affirme que la grâce immédiate est nécessaire à leur foi :

C'est qu'il y a des esprits qui n'ont jamais fait une attention distincte à ces caractères [de la divinité de l'Écriture], qui sont pourtant très vivement pénétrés du sentiment de la divinité de la parole de Dieu. C'est pourquoi l'on peut nullement douter que la foi de ces âmes véritablement dévotes, mais pauvres en esprit, n'ait été produite par une opération du St. Esprit qui a imprimé dans ces cœur l'efficace de la parole.⁴

Papin réplique en deux temps à cette affirmation. D'abord, il affirme que Jurieu détourne le véritable sens des paroles de Matthieu :

Les pauvres en esprit ne signifient pas des âmes ignorantes dans les choses du Ciel, ou des esprits qui aient peu de connoissances véritables des vérités salutaires, peu de ces

¹ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 246. Sur ce thème chez Jurieu, voir Anna MINERBI BELGRADO, *L'avènement du passé...*, *op. cit.*, p. 266-269.

² *E.T.*, p. 321-328.

³ *Ibid.*, p. 331.

⁴ Pierre JURIEU, *Traité de la...*, *op. cit.*, p. 253. Jurieu poursuit en affirmant que cette explication « n'est pas un enthousiasme », réplique cohérente face aux Saumurois qui d'une manière générale, dénoncent le volontarisme comme un enthousiasme.

lumières divines qui produisent une assurance solide en éclairant l'entendement. Cela ne signifie autre chose que *des ames sans malice, et des esprits humbles*.¹

Avec cette dernière expression, Papin renvoie à Proverbes, 29,23. Il prolonge cette critique par une exégèse de נִיַע et רַנּוּצ : il remarque que leur sens dépend du contexte et que celui-ci indique qu'il faut traduire ces deux mots par « doux et humble », puisque douceur et humilité, contrairement à la pauvreté, sont « des qualités de l'esprit »². Une fois démontré le sens abusif de la traduction pour laquelle opte Jurieu, il peut répliquer avec une référence l'épître de Paul aux Éphésiens :

Si cela n'étoit pas, pourquoy St. Paul souhaitteroit-il tant aux chrétiens *l'illumination de l'entendement* ?³

Papin renvoie ici aux versets 17-18 du premier chapitre⁴, qui constituent un argument de poids pour les intellectualistes en même temps qu'ils confirment le fondement paulinien de la théologie des Saumurois radicaux. Il consacre ensuite une longue partie à un développement autour de l'épître aux Hébreux afin de démontrer que son sens est identique à celui de l'extrait de l'épître aux Éphésiens relatif à l'illumination de l'entendement⁵. Dans l'avant-dernier chapitre de la troisième section, Papin revient sur les passages de l'Écriture mobilisés par Jurieu pour défendre la grâce immédiate. Il soutient qu'en réalité son adversaire fait preuve d'« *ignoratio elenchi* », expression aristotélicienne qui désigne un « sophisme consistant à prouver autre chose que ce qui est en question »⁶. Papin explique précisément que les passages de Jurieu

ne touchent pas la chose. Ils prouvent seulement, *que Dieu agit* ; ce que personne ne nie : mais point du tout, *qu'il agisse immédiatement* ; si vous en exceptez ceux où il s'agit effectivement d'une operation immédiate, mais d'une operation immédiate extraordinaire, c'est-à-dire de la production de quelque miracle.⁷

Parvenu presque au terme de son ouvrage, il retrouve le premier argument de sa préface, qui ne figure pas dans le cœur de la *Critique de la doctrine...*, l'idée que la grâce immédiate désigne en réalité les miracles divins et, puisque le temps des miracles est définitivement révolu, l'action de la grâce n'est plus immédiate.

Enfin, la question de la connaissance de la divinité de l'Écriture est l'occasion pour Papin de terminer sa *Critique de la doctrine...* sur la question de l'examen. Dans son œuvre, ce passage précède chronologiquement celui *Traité de la liberté chrétienne*, auquel il fait écho. Le neveu de Pajon dénonce le double discours de ses coreligionnaires :

Dans la dispute, nous soutenons le principe de l'examen contre l'Église romaine : mais dans le fait, presque tout le monde l'abandonne, et revient au principe de cette Église, de

¹ E.T., p. 352, souligné par Papin.

² *Ibid.*, p. 345 pour les deux citations.

³ *Ibid.*, p. 346.

⁴ « Afin que le Dieu de notre Seigneur Jesus Christ, le Pere de gloire, vous donne l'Esprit de sapience et de revelation, par la connoissance d'icelui / Assavoir les yeux de vostre entendement illuminez, afin que vous sçachiez quelle est l'esperance de sa vocation : et quelles sont les richesses de la gloire de son heritage és Saints ».

⁵ E.T., p. 347-351.

⁶ François-Xavier CHENET, [annotation] in Arthur SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, J. Vrin, 1991, p. 148, n. 4. La définition exacte contient la précision « à prouver ou à réfuter », mais dans le cas de Jurieu, c'est la preuve et non la réfutation qui est en cause selon Papin.

⁷ E.T., p. 362.

se dispenser de l'examen et de s'en reposer sur les autres. Dans la théorie, nous tenons le plus vrai : mais dans la pratique, nous embrassons le plus commode.¹

Il propose une analyse des causes de cette situation : elle s'explique par une autre tripartition des chrétiens. « Les uns sont trop occupés ; les autres trop paresseux ; presque personne ne savait comment s'y prendre »². Pour celui qui est alors aspirant pasteur, « les premiers sont plus à plaindre qu'à blamer »³ puisqu'ils n'ont ni le temps ni les capacités intellectuelles pour se consacrer à l'examen de l'Écriture, même s'ils ne sont pas exempts de tout reproche car soit ils n'apprennent pas à lire, soit ils le savent mais ne consacrent pas de temps à la lecture. Il déplore cette situation :

c'est la bassesse de leur condition qui leur abaisse l'esprit. Cette inégalité de fortune entre les chrétiens me déplait extrêmement.⁴

Les seconds, ceux qui « manquent de volonté, sont bien plus dignes de blâme »⁵. En effet, disposant des capacités et conditions requises pour lire les saintes Écritures, « ils aiment mieux s'amuser aux choses sensibles, que de s'élever aux spirituelles »⁶. Alors que Papin donne l'impression de quitter la controverse pour ce qui s'apparente à un essai de sociologie religieuse, en réalité ce détour ne sert qu'à apporter un dernier argument contre la grâce immédiate. Car la troisième catégorie des « conducteurs »⁷ est celle dont les manquements sont impardonnables :

Mais les plus coupables de tous, sont ceux qui ont la charge de conduire les autres, et qui ne les exhortent cependant point à ce travail, qui ne travaillent point eux-mêmes pour le leur faciliter ; qui ne se mettent pas en peine de les y conduire, de leur donner des règles là-dessus, de leur prescrire une méthode, de leur choisir des livres, de s'informer de leur progrès, de leur rendre cette étude familière.⁸

S'il reconnaît que certains pasteurs ne sont pas faits pour cette fonction, Papin estime que la cause réelle de la défaillance de l'encadrement pastoral est dogmatique. Il retrouve ainsi tout naturellement la controverse contre les immédiatistes :

Il est bien plus seur de retenir les gens dans une humble et docile ignorance, de ne point exiger d'eux d'examiner les choses par eux-mêmes, et de les assurer pour leur mettre l'esprit en repos, *que par le moyen d'une opération immédiate les caractères de divinités font de puissantes impressions dans l'âme, quoy qu'ils ne soient aperçus que confusément par l'esprit.*⁹

La grâce immédiate mine l'examen que Papin affirme être l'un des fondements de la Réforme. Évidemment, Jurieu apparaît comme coupable de cette dérive mortifère pour le protestantisme :

Voyez de quelle conséquence est ce principe de Mr. Jurieu, et si ce n'est pas le grand chemin à la foy aveugle.¹⁰

¹ *Ibid.*, p. 356-357.

² *Ibid.*, p. 357.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 358.

⁵ *Ibid.*, p. 358-359.

⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁷ *Ibid.*, p. 360.

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 360.

¹⁰ *Ibid.*, p. 361.

Deux mois auparavant, dans le feu de l'affaire Le Cène, Pajon emploie exactement le même argument dans sa lettre adressée au consistoire de Charenton :

Bien loin de convaincre les pécheurs par là, on leur fournit des excuses, et on leur donne lieu de dire que ce n'est point eux qui ont manqué à la grâce, mais que c'est la grâce qui leur a manqué ; que ce n'est point eux qui ont manqué au Saint Esprit, mais que c'est le Saint Esprit qui n'a pas voulu opérer en eux, et qu'il est inutile de les exhorter à se convertir, puisque cela ne dépend pas d'eux mais du Saint Esprit, qui les prévendra quand il lui plaira sans qu'ils s'en mettent en peine, et qu'à lorsqu'ils ne pourront plus s'empescher d'en suivre les mouvements.¹

Papin mobilise cet argument une seule fois dans la *Critique de la doctrine...*, cependant à une place stratégique et délibérément choisie : juste avant de conclure son texte. De plus, nous avons vu que Papin l'emploie également dans le *Traité de la liberté chrétienne*. Ainsi, les pajonistes considèrent cet argument comme le plus percutant de leur arsenal éristique.

Longue et parfois rebutante, la *Critique de la doctrine...* constitue la première réponse imprimée d'envergure du clan pajoniste aux partisans de la grâce immédiate. Papin vise leur représentant réputé le plus orthodoxe. Il n'attaque pas Jean Claude, qui fut directement en opposition avec Pajon mais qui, comme tout Saumurois, est partisan de l'intellectualisme. Il s'en prend à Jurieu et déconstruit la théorie de la grâce immédiate dont celui-ci apparaît comme le premier partisan. La *Critique de la doctrine...* se consacre surtout au domaine métaphysique et, dans une moindre mesure, au cadre exégétique. Fondamentalement, l'opposition entre partisans de la grâce médiante et immédiate repose sur les présupposés psychologiques de la conception des rapports entre les facultés de l'âme. Si la déconstruction du volontarisme constitue le cœur du texte de Papin, il ne se limite pas pour autant à ce champ de la polémique puisqu'il démontre que la grâce immédiate, en plus d'être une incohérence rationnelle, mine l'un des fondements de la Réforme protestante, l'examen de l'Écriture. Ainsi, si le *Traité de la liberté chrétienne* a été l'occasion de montrer comment la théorie de l'examen relevait de la controverse interconfessionnelle, le *Traité des habitudes infuses* révèle qu'elle s'origine également dans la controverse intraconfessionnelle.

2. Papin versus Jurieu second round : la *Critique du livre de M. Jurieu intitulé Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce*

Le *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce* paraît en 1686. Son sous-titre indique que Jurieu n'entend pas simplement évaluer une question théologique mais qu'il y formule un dessein particulier : *Pour trouver un moyen de reconciliation entre les Protestans qui suivent la Confession d'Ausbourg ; et les Reformés*. Papin répond donc à un ouvrage dont quelques pages seulement dénoncent le pajonisme² et qui comporte une dimension

¹ 2 février 1684, Claude Pajon au consistoire de Charenton, Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 245.

² Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, notamment p. 55-57 et 120.

irénique¹. Néanmoins, cette dernière ne semble pas avoir constitué un élément à décharge pour le neveu de Pajon, puisqu'il n'en fait aucun cas dans sa réponse.

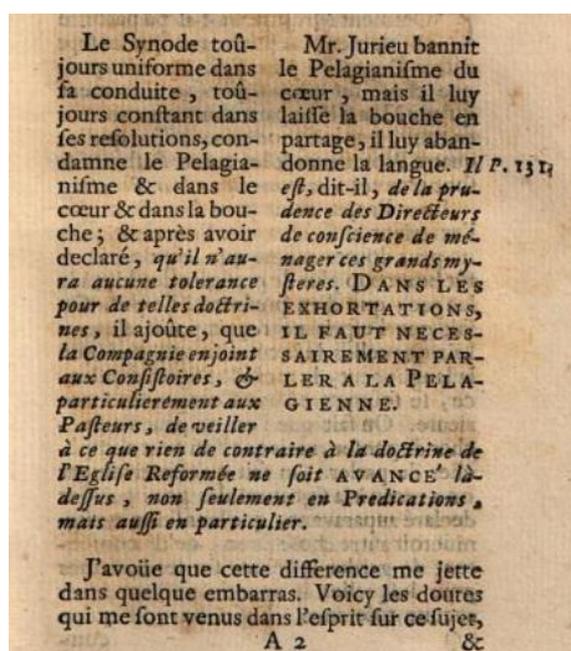
L'*Avertissement des Essais de théologie*... prévient le lecteur :

Sur ce premier ouvrage [*Critique du livre*...], il ne reste plus qu'à prier le lecteur, de ne trouver pas étrange que l'on y donne par tout le nom d'hérétiques à ceux qui corrigent le système de Mr. Jurieu. C'est pour s'accomoder à l'usage.²

Le sous-entendu est évidemment « à l'usage de Monsieur Jurieu ». La dimension provocatrice de la *Critique du livre*... est donc clairement énoncée et, d'ailleurs, dans ce second *Essai de théologie*, la forme est intimement liée au fond : une fois le costume de controversiste endossé, Papin fait preuve d'un sens aigu de l'ironie, vraisemblablement hérité de son oncle³.

a. *Les fondements juréens de la grâce immédiate et leurs conséquences*

Le début de la *Critique du livre*... est pour le moins percutant. Papin y dresse un parallèle entre un passage du *Jugement sur les méthodes*... et le sixième article du synode de Rotterdam d'avril 1686⁴.



Aperçu de la troisième page des *Essais de théologie*...¹

¹ Sur ce thème chez Jurieu, voir Freidrich KNETSCH, « Les idées unitaires de Pierre Jurieu (1657-1713) », in Michel PERONNET (dir.), *Naissance et affirmation...*, op. cit., p. 233-245.

² Pierre BAYLE, *Avertissement à E.T.*, [p. 4].

³ Jacques Solé montre que l'oncle du Blésois investit pleinement cette arme de la controverse dans l'*Examen du livre*... contre Nicole (voir Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, op. cit., vol. 1, p. 510-514).

⁴ Copie de quelques Articles touchant l'uniformité de la doctrine des Ministres réfugiés et de ceux de ces Provinces, résolu au Synode des Église Walonne des Provinces Unies, assemblée à Rotterdam, le 24 d'avril, etc. 1686, in *La Confession de foy des Églises reformées des Païs-Bas, représentée en deux colonnes, l'une portant la Confession ancienne : et l'autre, la revision qui en été faite au Synode National de Dordrecht, l'an 1619 : avec le jugement du dit Synode sur les 5. articles & la Discipline ecclesiastique : et une préface sur l'histoire de la dite Confession, où est jointe la lettre écrite à Philippe II. Roy d'Espagne. Le tout publié par ordre du Synode des Églises Walonnes, tenu a Leyden la 14. Septemb. 1667*, Amsterdam, Henry et la Veuve de T. Boom, 1687, p. 42.

Il prend donc Jurieu en flagrant délit de contradiction. Néanmoins, nous savons grâce à sa correspondance qu'il pense exactement la même chose que le théologien de Rotterdam, comme nous l'avons montré avec la thèse de l'accommodation radicale. D'emblée, il nous faut donc lire ce texte avec prudence et toujours nous interroger. D'autant plus que rapidement dans cette étape introductive, après avoir fait parler un « chrétien orthodoxe »² (en réalité un orthodoxe selon Jurieu), Papin se glisse dans la peau d'un « hérétique »³ : il rappelle d'ailleurs à plusieurs reprises au fil de son texte que « ce sont toujours les hérétiques que je fay parler », « ce sont toujours les heretiques qui parlent »⁴. La question qui se pose est donc la suivante : Papin défend-il sa conviction ou bien déploie-t-il des arguments polémiques qu'il ne partage pas, autrement dit, Papin est-il l'hérétique qu'il fait parler dans la *Critique du livre...* ?⁵

La première étape de la démonstration de l'hérétique consiste à expliquer ce paradoxe, qu'il résume ainsi : « dans un synode, il faut décider comme Saint Augustin, mais en chaire, il faut exhorter comme Pélage »⁶. Il adopte alors la méthode de la récrimination, « qui consiste à essayer de battre l'adversaire avec les armes dont celui-ci s'est servi pour argumenter la thèse qu'il s'agit de combattre »⁷ : la démarche est rendue aisée du fait même de la contradiction de Jurieu. La conclusion de Papin est évidemment provocante :

[Jurieu pense] que S. Augustin et tous ces sectateurs ont le malheur de savoir si peu mettre leur doctrine en son jour, et la faire envisager comme il faut qu'elle perd dans leur bouche ou entre leurs mains toute la force et toute l'efficace qu'elle a pour la santification [...] et qu'ils se voyent obligés de le mener [le peuple] à la vertu par une route opposée à celle de la vérité.⁸

L'hérétique montre donc que la contradiction qu'il révèle met Jurieu en porte à faux vis-à-vis d'Augustin⁹, l'autorité sous laquelle il se place et qu'il oppose d'ailleurs aux Saumurois puisqu'il soutient que « le particularisme est [son] opinion »¹⁰. L'hérétique continue de souligner les contradictions de son adversaire. Malgré la nécessité de l'exhortation à la pélagienne, le théologien de Rotterdam affirme : « on a beau faire, on ne rendra jamais les vrais chrétiens pelagiens et semipelagiens »¹¹. Cette formule est particulièrement intéressante en ce qu'elle exprime à la fois sa conception de l'orthodoxie et sa perception d'un risque résultant de l'affirmation de l'exhortation à la pélagienne, qu'il désamorce ainsi de manière péremptoire.

¹ Bibliothèque nationale centrale de Rome, 14. 36.N.30, numérisation Googlebooks.

² *E.T.*, p. 20-31.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 70 et 116. La précision revient p. 49, 77, 121, 127, 129, 141, 173.

⁵ Anna Minerbi Belgrado a également remarqué la correspondance de la position du Papin des lettres à Le Clerc avec le paradoxe qu'il dénonce chez Jurieu (Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisis della...*, *op. cit.*, p. 73). Néanmoins, cette coïncidence ne l'a pas amenée à s'interroger sur la situation de Papin vis-à-vis du contenu de la *Critique du livre...*

⁶ *E.T.*, p. 5.

⁷ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 33.

⁸ *E.T.*, p. 15.

⁹ « Mais devant que de changer de parti et de laisser l'école de S. Augustin, je souhaite ces deux choses. 1 La première qu'on ne donne aucune atteinte à l'idée de l'Être infiniment parfait. 2. La seconde qu'on me leve absolument toutes ces difficultés, en sorte qu'il n'en reste plus rien. Car si après m'avoir transporté dans une de ces méthodes de relâchement, je me trouve encore accablé de ces mêmes pesanteurs, il est évident qu'on m'a trompé, on ne m'a rien tenu de ce qu'on m'avoit promis. Il valoit autant me laisser où j'étois premierement. » (Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 33-34, voir également p. 115).

¹⁰ *Ibid.*, p. 69 et 72.

¹¹ *Ibid.*, p. 121, cité in *E.T.*, p. 17.

Néanmoins, l'hérétique ne se contente pas de cette déclaration : puisque la vérité chrétienne est contenue dans l'Écriture, si la prédication qui la présente est nécessairement pélagienne, alors la conversion ne dépend pas de la réception et de la compréhension de l'Écriture. L'hérétique peut alors conclure – et ici Papin prend le dessus sur le personnage qu'il utilise :

Voilà donc à quoy servent tous les discours à la pélagienne qui se trouvent dans l'Écriture même. Ils servent à réfuter les pajonistes, qui nient qu'il y ait aujourd'hui des opérations immédiates, et à convaincre tous les défenseurs de la Grâce efficace, que par cela même qu'ils croient la grâce efficace, il faut qu'il y ait une grâce immédiate qui leur inspire des pensées contraires à celles que l'Écriture leur feroit naître.¹

Conclusion provocante et manœuvre habile : dès le début de sa démonstration, Papin mine la conception de la grâce immédiate soutenue par son adversaire puisque celle-ci repose sur le paradoxe initial qu'il a mis en lumière. Pour autant, l'hérétique ne s'arrête pas à cette étape et interroge le partisan de la grâce immédiate :

Qui vous dit en un mot que c'est une grâce immédiate, qui malgré les principes sur lesquels roulent toutes les exhortations de l'Écriture, vous fait croire une grâce efficace par elle-même ? Avez-vous des révélations intérieures ? Êtes-vous des enthousiastes ? Entendez-vous le Saint Esprit vous reveler en secret des choses qu'il n'a pas révélées dans les Livres sacrés ?²

Il suppose la réplique de son adversaire :

C'est par l'Écriture, direz-vous, que nous savons qu'il y a une grâce immédiate et que cette grâce immédiate nous conduit dans l'interprétation de l'Écriture.³

Puisqu'il a formulé lui-même cette proposition, l'hérétique a encore moins de difficulté à en montrer la dimension paradoxale :

Mais ne voyez pas que vous tombez dans un cercle aussi vicieux que celui des Catholiques romains, quand ils prouvent l'Écriture par l'Église, et l'Église par l'Écriture ? *Vous êtes persuadés de la grâce immédiate par des passages de l'Écriture ; et vous êtes assurés du vray sens de ces passages mêmes par la Grâce immédiate.*⁴

Observant qu'« il implique contradiction que la cause soit produite par son effet »⁵, l'hérétique peut conclure :

Il faut donc malgré que vous en ayez, que vous renonciez à cette thèse, que c'est l'Écriture qui vous assure qu'il y a aujourd'hui une Grâce immédiate ; et que vous en reveniez à quelque sentiment intérieur, différent du sens même des passages.⁶

Mais alors, la grâce immédiate ne

fournit aucune armes offensives pour poursuivre les heretiques, pour les attaquer à leur tour, et pour les confondre, ou plutôt pour les retirer des tenebres de l'erreur, les amener à la lumiere de la verité, et les faire devenir orthodoxes.⁷

Ultime provocation contre Jurieu qui apparaît précisément comme le premier défenseur de l'orthodoxie calviniste contre les pajonistes, les pélagiens, les arminiens, les sociniens, tous ces hétérodoxes qu'il combat sans relâche. Néanmoins, dans le *Jugement sur les méthodes...*, l'ancien

¹ E.T., p. 31.

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 33-34.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

pasteur de Mer consacre un chapitre aux partisans de la grâce universelle qui commence par ces mots :

Enfin la dernière méthode relâchée, c'est celle des disciples de Cameron. Assurement on a tort de la confondre avec l'arminianisme, dans le fond elle convient avec la doctrine de S. Augustin, sur ce qui est essentiel. Elle reconnoît une élection gratuite et absolue et une Grâce interne, efficace par elle-même, victorieuse, et particulière aux élus. C'est là ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine de la Grâce.¹

Même si les pajonistes sont effectivement des disciples de Cameron, l'affaire Papin de 1687-1688, conséquence de la publication des *Essais de théologie...*, montrera que l'ancien pasteur de Mer considère en pratique que les implications de la Grâce universelle déduites par Pajon et ses disciples doivent être combattues.

b. Une ironie facile : le réemploi de l'autocensure par Jurieu de sa métaphysique

Cette première étape explicitant la contradiction entre l'extrait du synode de Rotterdam et le passage du *Jugement sur la méthode* sert seulement d'introduction à Papin. Comme l'indique son titre courant, son texte porte plus fondamentalement sur la conception de l'être infiniment parfait telle que Jurieu la développe dans son *Jugement sur les méthodes...* La *Critique du livre...* est construite en deux grandes parties : une première métaphysique qui occupe environ 150 pages, une seconde exégétique, longue seulement d'une vingtaine de pages et que nous traiterons séparément.

Dans cette partie métaphysique, les développements sont longs, parfois laborieux dans leur volonté d'examiner toutes les conséquences des formules de Jurieu. D'abord, l'hérétique se consacre à la question de la liberté de Dieu. Répétitive, cette partie est néanmoins fondamentale en ce qu'elle incarne l'opposition entre Jurieu et les Saumurois, puisqu'elle est l'occasion pour l'hérétique d'affirmer une position intellectualiste :

Comment la volonté de Dieu pourroit-elle mettre dans son entendement des idées qu'y seroient pas encore, puisqu'elle ne les auroit pas elle-même ? Car la volonté n'a pas d'idées, elle ne les forme pas ; c'est le propre de ce qu'on appelle l'entendement, ou l'intelligence. On aura raison de concevoir tout ensemble l'entendement et la volonté comme une seule et même chose, parce qu'en effet, ces deux mots n'expriment que des opérations différentes d'une seule et même substance spirituelle. [...] Il faut pourtant prendre garde de quelle manière on parle de ses opérations et dans quel ordre on les range.²

Position classique des Saumurois que nous connaissons bien désormais et qui, une fois encore, confirme l'analyse de François Laplanche déjà citée sur le fait que c'est d'abord en Dieu que la volonté suit l'entendement.

Ensuite, l'hérétique examine la question de la puissance de Dieu, Jurieu définissant celui-ci comme « l'âme du monde »³. Le cœur de cette étape porte sur la définition du péché : est-il cessation de l'activité ou bien activité positive ? Papin souligne que Jurieu, avec Malebranche, conçoit le péché comme « une cessation de mouvement »⁴, conception qui

¹ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 51-52.

³ Jurieu emploie notamment l'expression aux p. 25, 30 et 57 du *Jugement...*

⁴ *Ibid.*, p. 74. André Robinet remarque que chez Malebranche, « il est clair que le péché n'est pas un consentement de la liberté au mouvement indéterminé vers le bien, mais un consentement à l'arrêt de ce mouvement, pourtant invincible » (André ROBINET, *Système et existence...*, *op. cit.*, p. 426).

reprend la définition scolastique figurant déjà chez Augustin, qui distingue entre « cause efficiente » et « cause déficiente »¹, et que Jurieu reprend dans le *Jugement...*². L'argument central de l'hérétique est le suivant :

c'est justement ce que nous exprimerions dans un style simple et vulgaire, en disant, que *Dieu est l'auteur du mal, tout de même que du bien.*³

Or Jurieu reconnaît lui-même cette conséquence comme l'aboutissement logique de son système :

Vous nous faites une idée de la Providence selon laquelle Dieu est auteur de tous les désordres qui sont dans le monde. Vous faites un Dieu qui n'a point horreur pour le péché, qui ne l'empêche pas, qui l'aime pour sa gloire, qui le fait entrer directement dans l'ordre des moyens par lesquels il veut manifester ses vertus. [...] Ce sont des conséquences que je nie, et que j'éloigne de son système le mieux qu'il m'est possible. Cependant je sens que je n'y réussis pas aussi bien que je le voudrais. [Je trouve dans la conduite de Dieu des choses qui me sont incompréhensibles] j'ai beaucoup de peine à réconcilier la haine que Dieu a pour le péché avec la Providence. Et cette épine m'est si incommode que si quelqu'un me la peut oter, je me déclare sans balancer pour luy, et je luy sacrifie son idée de l'Être infiniment parfait.⁴

L'hérétique a donc beau jeu d'aboutir à cette démonstration qui sert à discréditer son adversaire :

Nous ne saurions exprimer la joie que nous avons eue de voir Mr. Jurieu dans de si bonnes dispositions. Un malade commence à revenir, quand il commence à sentir son mal, et il ne se peut qu'il n'ait regagné déjà bien de la force, quand il est en état de se plaindre aussi haut, et d'exprimer ses douleurs avec autant de vigueur.⁵

Quelques lignes plus loin, il porte l'estocade dans un long paragraphe ici coupé :

Si nous sommes assez heureux pour venir à bout de faire sentir à M. Jurieu que cette difficulté est inévitable dans son système [...], il se résoudra à prendre l'un de ces deux partis ; ou d'adopter les conséquences et d'en prendre la deffense, en faisant voir qu'elles ne repugnent ni à la droite raison, ni à l'Écriture ; ou d'abandonner son cher système, et d'y renoncer entierement.⁶

Dans sa discussion sur les causes efficiente et défailante, l'hérétique que fait parler Papin affirme que tout jugement erroné est un jugement et non une absence de jugement, que tout péché est donc action positive et non suspension d'action⁷. Mais *in fine*, plutôt que de définir la puissance de Dieu à partir de cette fondation, l'hérétique ne réplique pas et se contente de conclure :

Nous en revenons donc encore une fois à dire, qu'il nous semble qu'il sieroit mieux à la raison de ne rien décider sur la manière dont Dieu agit, que d'avancer là-dessus des

¹ Jérôme LAURENT, « « *Peccatum nihil est* ». Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant », *Cahiers philosophiques*, 122 (2010/2), p. 12. Thomas d'Aquin l'adopte (voir Etienne GILSON, *Le thomisme : introduction...*, *op. cit.*, p. 77).

² E.T., p. 89, et Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.* 78, discutée jusqu'à la p. 90.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 63-64, cité *in* E.T., p. 77 (la partie entre crochet est supprimée par Papin). Si celui-ci est vraisemblablement le premier à répondre à Jurieu, cette conséquence de son système est reprise dans les années qui suivent dans les controverses autour de la théodicée impliquant les rationaux et Bayle (voir Jean-Luc SOLÈRE, « Création continue, concours... », *art. cit.*).

⁵ E.T., p. 78.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ *Ibid.*, p. 81-90.

choses qu'elle ne conçoit pas elle-même. Que dieu agisse, qu'il remue la matière, c'est un fait que la raison ne sauroit révoquer en doute : mais *comment elle agit*, c'est une des questions où elle ne voit goutte.¹

Ainsi, par la voie de l'hérétique, Papin ne fait que reconnaître l'impenétrabilité des voies divines.

Suivant le cheminement de Jurieu, l'hérétique passe ensuite à la question de l'unité de Dieu et la pose sous deux dimensions complémentaires. La première est celle de la Trinité, au sujet de laquelle il incline immédiatement sa raison :

Où en serions nous donc si la Révélation ne nous assureoit partout, qu'il n'y a *qu'un seul Dieu* ? Si elle n'avoit pris autant de soins à nous l'enseigner, qu'elle a fait, n'aurions nous pas crû naturellement, que le Père, le Fils et le Saint Esprit dont elle nous parle sont trois Estres tous parfaits [...] ?²

Soulignons que si l'hérétique en appelle à la Révélation, Papin ne consacre pas même un paragraphe pour fonder ce recours sur des citations testamentaires relatives à la trinité. La seconde dimension de la question de l'unité concerne son existence. Jurieu pose en effet qu'il « n'y a que l'être tout parfait qui existe nécessairement de toute éternité ». L'hérétique interroge cette affirmation :

Qu'entend-il par perfection de l'existence ? Avoir une existence parfaite, est-ce autre chose qu'avoir une existence véritable et réelle ? Supposé qu'il y ait deux choses qui existent nécessairement de toute éternité, l'existence nécessaire et éternelle de l'une empêchera-t-elle que l'existence de l'autre ne soit véritablement une existence parfaitement nécessaire et parfaitement éternelle ?³

Caractéristique de ces passages parfois ardu, celui-ci revêt néanmoins une fonction particulière : il oriente le sens donné à la réplique de l'hérétique :

Mr. Jurieu croit-il avec Derodon et quelques philosophes, que l'être tout parfait soit l'espace ; que ce soit l'étendue sans bornes [...] ?⁴

Il fait ici référence à David Derodon, adepte des théories de Gassendi⁵ et qui affirme, dans *La lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété* : « De mesme l'espace, n'estant autre chose que l'immensité de Dieu : quoy qu'il soit infini ; est aussi indivisible et sans partie »⁶. Les « quelques philosophes » cachent à n'en pas douter Spinoza : la seconde apparition de la question de l'unité de Dieu l'atteste. Elle revient sous la plume de l'hérétique lorsqu'il examine la formule : « subsister par soy-même ». Dans le *Jugement sur les méthodes...*, Jurieu écrit en effet :

Subsister par soy-même convient à l'Être infiniment parfait à l'exclusion de tout autre : donc agir par soy même luy convient aussi à l'exclusion de toutes les creatures.⁷

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 93-94.

³ *Ibid.*, p. 94-95.

⁴ *E.T.*, p. 95. Cette référence est celle qui nous fait dire, contre l'hypothèse d'Anna Miberbi Belgrado, que Derodon n'est sans doute pas une référence sur laquelle Papin appuie son déterminisme (voir *supra*, p. 254).

⁵ Eugène ARNAUD, « Notice sur David Derodon, professeur de philosophie à Die, Orange Nîmes et Genève », *Mémoires de l'Académie du Gard*, 1872, p. 457.

⁶ David DERODON, *La lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété : ou Traitez qui demontrent par raisons naturelles ; I. qu'il y a un Dieu ; II. que la S. Écriture est Parole de Dieu. Contre les athées*, Genève, Jean-Antoine et Samuel de Tournes, 1665, p. 80.

⁷ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 22.

L'hérétique estime que l'expression du théologien de Rotterdam est « équivoque »¹ et y réplique en deux temps :

Nous croyons avoir autant de raison de soutenir que les causes secondes sont causes réelles et efficaces, que Mr. Jurieu croit en avoir de penser que ce ne sont que des causes occasionnelles.²

Ici, il poursuit le rapprochement entre Jurieu et Malebranche, qui nie également l'efficace des causes secondes, les qualifiant ainsi de « cause occasionnelle »³. Quant à la seconde critique, elle porte sur la formule « à l'exclusion de tout autre ». Papin y identifie une faille, celle-là même qui lui avait déjà permis de mentionner Derodon et dans laquelle il fait s'engouffrer l'hérétique :

Que Mr. Jurieu prouve, s'il peut, qu'il n'y a que Dieu qui soit une substance, (these qui ressemble fort à celle de Spinoza) et que toutes les créatures ne sont à la lettre que des ombres ou des apparences de substances.⁴

Il renvoie ici à l'*Éthique* et la conception de Dieu comme unique substance exposée par Spinoza dans la première partie de son ouvrage (propositions I à XIV⁵) : il s'agit une fois encore de provoquer Jurieu en le comparant à Spinoza, au sujet duquel il écrit dès la première page du *Jugement...* : « Nos athées d'aujourd'hui, les spinosistes »⁶. La manœuvre de Papin est donc de démontrer qu'en réalité, le système de Jurieu aboutit à l'athéisme qu'il entend pourtant combattre. Dans cette confrontation métaphysique, Papin est avantagé puisqu'il pratique les auteurs post-cartésiens de longue date⁷, alors que Jurieu ne connaît probablement Spinoza que de manière indirecte : le catalogue de sa bibliothèque ne contient ni les éditions latines ni les deux traductions françaises du *Tractatus theologico-politicus* camouflées sous des titres alternatifs⁸, Anna Miberbi Belgrado avançant l'hypothèse que le théologien lit le philosophe *via* Aubert de Versé⁹.

Après cette partie sur l'unité de Dieu, l'hérétique approfondit la question de la liberté de Dieu et de ses créatures. Ce long passage est l'occasion d'exposer sa propre définition de l'être infiniment parfait, sur laquelle nous reviendrons dans un instant. Néanmoins, nous pouvons d'ores et déjà observer que comme dans les précédentes parties, Papin fait recourir l'hérétique à l'argument de l'impénétrabilité des voies :

¹ E.T., p. 127.

² *Id.*

³ Voir Jean-Luc MARION, *Cours sur la volonté*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 91-92.

⁴ E.T., p. 128.

⁵ Baruch SPINOZA, *Éthique*, *op. cit.*, p. 21-35.

⁶ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 3.

⁷ Ainsi, Papin n'a pas besoin de suivre Aubert de Versé comme le suppose, certes au conditionnel, Anna Miberbi Belgrado (voir *Sulla crisis della...*, *op. cit.*, p. 108).

⁸ *Catalogus variorum et insignium in omni facultate et linguis librorum : praecipue theologorum, historicorum, ac miscellaniorum [...] Dni. Petri Jurieu [...] : quorum auctio habebitur [...] ad Diem 16. octobris [...]*, Roterodami, Acher, 1713, 60 p. Les deux titres des traductions sont *La clef du sanctuaire par un sçavant homme de nôtre Siecle* (*op. cit.*) et *Reflexions curieuses d'un esprit des-interessé sur les matieres les plus importantes au salut, tant public que particulier* (Cologne, Cl. Emanuel, 1678) (voir Wiep VAN BUNGE, Henri KROP, Piet STEENBAKKERS, Jeroen VAN DE VEN, *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, London-New York, Bloomsbury, 2014, p. 51). Sur le catalogue, découvert par Émile Kappler, voir son article posthume : « Le catalogue de la vente de la bibliothèque de Pierre Jurieu », (*B.S.H.P.F.*, 142 (1996), p. 475-485). Notons que Leni VAN LIEHOUST avait également identifié ce document puisqu'elle y renvoie dans un article présenté dès 1994 (voir « Les querelles lexicales sur la lice de la tolérance : Pierre Jurieu attaqué dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle », in Christiane BERKVEN-STEVELINCK, Jonathan ISRAËL, Guillaume POSTHUMUS-MEYES (dir.), *The emergence of...*, *op. cit.*, p. 205).

⁹ Anna MINERBI BELGRADO, « Bayle, Jurieu et... », *art. cit.*, p. 178.

Nous le redisons encore, de nous-mêmes nous ne devinerions jamais que Dieu eust prévu les actes libres de nos volontés. Mais puisque la Révélation nous en convainc, il faut bien que Dieu ait quelque manière de connoître l'avenir que nous ne comprenons pas. Et pour achever de satisfaire là-dessus Monsieur Jurieu, qu'il reçoive de notre bouche une réponse que nous avons encore reçue de la sienne. *C'est une chose bien surprenante*, dit-il par une juste ironie, *que je ne puisse expliquer la nature des actions de Dieu, moy qui ne connois ni l'essence de Dieu, ni la profondeur de ses actions et de ses manieres ! Il est infiny ; et par cela même il m'est incompréhensible.*¹

Ainsi, l'hérétique et Jurieu reconnaissent finalement ensemble les limites de la connaissance du créateur par ses créatures. Au plan formel, si Papin semble particulièrement provocant, en réalité, le lecteur du *Jugement...* constate qu'il ne fait qu'insister sur des éléments qui y sont déjà concédés. Ainsi, que Jurieu ait eu l'honnêteté de reconnaître les failles de son système dès son exposition rend moins percutante la réplique de Papin, qui fait preuve d'une certaine facilité pour répondre à son adversaire, puisqu'il insiste sur des limites déjà reconnues par celui-ci. La précipitation dans laquelle Papin a peut-être écrit cette réponse pourrait expliquer ce choix éristique.

Dès cette étape de la lecture de la *Critique du livre...*, la réponse à notre question initiale s'esquisse nettement : Papin partage-t-il les convictions de son hérétique ? La négative l'emporte car l'on se souvient de cette confession de Papin, faite dans sa seconde lettre à Le Clerc :

Ce qui me fait de la pêne, c'est d'accorder le péché et la punition, avec l'ordre universel que Dieu a établi, lequel étant posé, il ne peut rien arriver qui n'en soit une suite nécessaire, ou qui ne soit cet ordre même, cette enchainure perpétuelle de causes et d'effets qui doivent s'entre produire, tant que le monde subsistera.²

Il suffit de citer de nouveau le passage de Jurieu qui sert de fondation à la critique du neveu de Pajon pour saisir tout ce qui, une fois encore, rapproche les deux ennemis :

j'ai beaucoup de peine à réconcilier la haine que Dieu a pour le péché avec la Providence. Et cette épine m'est si incommode que si quelqu'un me la peut oter, je me déclare sans balancer pour luy, et je luy sacrifie son idée de l'Être infiniment parfait.³

Devant la question de la théodicée, Papin et Jurieu font face au même dilemme et, en réalité, leur position est identique. Ainsi, s'il faut s'arrêter sur la solution que l'hérétique offre à Jurieu, désamorçons immédiatement la problématique qu'elle pose : en réalité, Papin ne partage pas cette solution et l'on comprend mieux pourquoi il ne cesse de rappeler que « c'est un hérétique qui parle ». Un élément vient en appui de cette lecture : l'emploi du mot « pajoniste » par Papin dans la *Critique du livre...* On en relève une seule occurrence, lorsqu'il explicite le paradoxe initial de Jurieu. Dans le développement même de ces cent-cinquante pages, jamais l'hérétique n'est qualifié de pajoniste, alors que dans la *Critique de la doctrine...*, Papin revendique ouvertement son identité de pajoniste. Qu'il ne le fasse pas dans la *Critique du livre...* constitue une différence notable que nous pensons révélatrice de sa prise de distance vis-à-vis des positions qu'il fait défendre par le personnage de l'hérétique, dont l'absence de qualification sert à établir une situation d'énonciation floue visant sans doute à désorienter Jurieu⁴. Nous

¹ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 129, cité in E.T., p. 125.

² 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 153.

³ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 64, cité in E.T., p. 77.

⁴ Dans son analyse de la *Critique du livre...*, Anna Minerbi Belgrado n'a pas été attentive à ce détail qui nous paraît pourtant fondamental. Ainsi, elle sous-entend que le passage : « Sans doute M. Jurieu a parlé à quelqu'un dans ces

verrons néanmoins qu'elle peut relever d'une stratégie plus précise en examinant la dernière partie de l'ouvrage.

c. « L'Orlogeur » ou le Prince : la définition du Dieu de l'hérétique

Au plan de l'histoire des idées théologiques en tant que telles, le passage le plus intéressant de la *Critique du livre...* est celui dans lequel l'hérétique expose sa propre définition de l'être infiniment parfait. Elle prend appui sur une proposition de Jurieu :

Mais, dit Mr. Jurieu, Un prince qui est en état de dire de tout et sur toutes choses, Je veux, est dans un bien plus grand état de perfection et de gloire, qu'un petit seigneur qui ne peut dire que, Je voudrois.¹

L'hérétique transforme alors la figure du prince telle que Jurieu la conçoit :

[En réalité, le prince de Mr. Jurieu] est un orlogeur, qui est le maistre absolu de tous les mouvemens de ses montres, qui les avance et les retarde comme il lui plaist, qui peut dire sur tous ces mouvemens, *je veux*, et qui n'y voit aucune perfection, ni aucun defaut dont il ne soit ou la cause positive, ou la cause negative.²

Cet usage de la figure de « l'orlogeur » fait écho à celle du Dieu ouvrier : ici, Papin met à profit sa connaissance de Malebranche, chez qui cette image est centrale³, pour détourner la démonstration de Jurieu en partie appuyée sur l'oratorien. Au contraire, l'hérétique conçoit Dieu comme

[un prince qui a] les cœurs et les volontés à régler : volontés essentiellement libres, qui ne peuvent être nécessitées, ausquelles il ne sçauroit rien faire que de donner des loix, et sur lesquelles il ne peut dire autre chose, sinon, je voudrois qu'elle embrasse mes loix, qu'elles s'y conformassent, et qu'elles ne m'obligeassent pas à employer ou la force pour me faire obéir, ou les châtimens pour punir la désobéissance.⁴

L'hérétique prend son lecteur à partie :

Peut-on nier qu'un être libre capable de vertu et de vice ne soit un ouvrage bien plus grand, bien plus noble, bien plus digne de la puissance et de la grandeur de Dieu, que ne le seroit un simple automate, une simple machine incapable de se déterminer elle-même, incapable d'aucune action à quoy elle ne fust nécessité et déterminée invinciblement par son auteur ?⁵

Ainsi, selon l'hérétique, Jurieu se trompe lorsqu'il affirme que Dieu ne peut avoir que des « volontés parfaites » :

Si on reconnoit une fois que c'est la puissance même de l'Être infiniment parfait qui est cause qu'il ne peut avoir de volonté absolue à l'égard de certains objets, parce que cela ne vient que de ce que sa puissance va jusqu'à faire des créatures libres, on jugera aisément

deux propositions. Il a parlé à nous, il nous en eus en vue, nous n'en aurions douter » (*E.T.*, p. 146) serait un aveu de Papin reconnaissant qu'il est personnellement la cible de Jurieu (Anna MINERBI BELGRADO, *Sulla crisi della...*, *op. cit.*, p. 42, également p. 81-82), ce qui nous semble être une surinterprétation. De même, elle estime qu'après 1678, Papin (en réalité Pajon) et Jurieu pourraient s'être rencontrés : au sujet de la formule du *Traité...* « quand ces messieurs sont obligés de s'expliquer... ils avouent... », elle remarque que « Jurieu semble faire référence à des discussions orales », ce qui nous paraît forcer le sens de la formule de l'ancien pasteur de Mer (*ibid.*, p. 45).

¹ *E.T.*, p. 110-111.

² *Ibid.*, p. 111-112.

³ André ROBINET, *Système et existence...*, *op. cit.*, p. 44-46 et 76.

⁴ *E.T.*, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

que sa bonté et sa sainteté le portent à former en faveur de ces créatures-là, des *volontés imparfaites*.¹

C'est à ce stade de la réplique de Papin que figure ce que Jurieu dénonce comme une insulte dans sa réplique aux *Essais*... :

Si bien que selon ce théologien, il ne peut être vrai que Dieu prevoie toutes les déterminations criminelles de notre volonté, à moins qu'il ne fasse toutes les déterminations criminelles de notre volonté. Après cela fiez vous aux conséquences tirées à perte de vue d'une définition expliquée au hasard par les bouillons d'une imagination échauffée.²

Après avoir examiné la formule « subsister par soy-même », l'hérétique prolonge son détournement de la métaphore du prince à partir d'une expression de Jurieu qui retrouve la question de la puissance de Dieu : « les créatures ne sont que des ombres »³. Il s'engouffre dans cette nouvelle brèche :

Appelleroit-on faire à un prince un sacrifice de tous ses sujets, de luy dire qu'il ne regne que sur un peuple de gueux et de misérables squelettes, qui n'ont ni force, ni vertu, ni vigueur, ni courage, qui sont plutost des ombres et des fantomes d'hommes, que des hommes effectifs ?⁴

L'hérétique confirme son opposition à la théorie de Jurieu en recourant pour la première fois de manière significative à la Bible, en l'occurrence l'Ancien Testament :

Le Psalmiste croyoit que le sacrifice de louange le plus glorieux pour le Createur de l'univers étoit d'exalter l'excellence de la creature humaine, en luy confessant que c'est luy qui l'a faite tout ce qu'elle est. *Qu'est-ce que⁵ l'homme, que tu te souviennes de luy. Tu l'as fait un peu moindre que les Anges* : ou plutost, s'il nous est permis de traduire mot pour mot, *Tu l'as fait un peu moindre que Dieu ; tu l'as couronné de gloire et d'honneur, tu l'as fait dominer sur les œuvres de tes mains, tu as mis toutes choses sous ses pieds, tu as soumis toutes choses à son empire*.⁶

Ici, Papin fait opter son hérétique pour « une leçon rare [du verset 6] tirée de l'hébreu via Jérôme »⁷, qui traduit « אלהים » non par « ange » mais « dieu »⁸ : cette traduction sert évidemment la critique de la thèse de Jurieu puisqu'elle réduit l'opposition radicale que pose celui-ci entre Dieu et ses créatures. C'est dans le long développement relatif à cette idée que Papin emploie l'image de l'inventeur du mouvement perpétuel précédemment signalée et qui oppose l'image d'un inventeur d'une machine cachant le mécanisme donnant l'illusion du mouvement perpétuel et l'inventeur d'une machine réalisant véritablement ce dernier, Dieu étant évidemment comparé au second. Concluant la démonstration de sa propre conception du rapport Créateur-créature, l'hérétique affirme :

¹ *Ibid.*, p. 114.

² *Ibid.*, p. 115, souligné par Papin.

³ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 25.

⁴ *E.T.*, p. 129.

⁵ Se glisse ici un « de » qui semble être une erreur du typographe.

⁶ *E.T.*, p. 132.

⁷ André GODIN, « Erasme, la Picardie et les Picards », in Georges CASALIS et Bernard ROUSSEL (dir.), *Olivétan, traducteur de la Bible*, Paris, Cerf, 1987, p. 47. Cette version se retrouve notamment dans la traduction des épîtres de Paul par Lefebvre d'Étaples (*id.*). Paul cite ce vers du huitième Psaume dans l'épître aux Hébreux (2,7). Pour une exégèse détaillée de ce passage, voir H.-J. CRELLIER, *Les Psaumes traduits littéralement sur le texte hébreu, avec un commentaire*, Paris, Lecoffre, 1858, p. 59-60.

⁸ Crellier observe : « dans aucun endroit de l'Ancien Testament אלהים ne signifie les anges » (H.-J. CRELLIER, *Les Psaumes traduits...*, *op. cit.*, p. 60).

La créature intelligente [...] dépend [de Dieu] comme l'ouvrage dépend de l'ouvrier ; et comme le sujet dépend d'un Législateur souverain, qui peut donner quelles loix il lui plaist, et récompenser ou punir, selon qu'on les observe, ou qu'on les enfreint.¹

Pour l'hérétique, Dieu est donc à la fois ouvrier et Législateur souverain. Cette double dimension de sa définition de Dieu lui permet de ne pas faire de celui-ci l'auteur du mal. Dans la correspondance, cette dimension ne figure pas dans la théodicée théosophique de Papin, élément qui vient confirmer que celui-ci ne partage vraisemblablement pas la manière dont l'hérétique exonère Dieu du mal. D'autant que lorsqu'il évoque le péché, l'hérétique parle systématiquement du rôle de la volonté, comme lorsqu'il écrit :

Or la cause de ce défaut et de ce vice, c'est sans contredit cet acte de l'esprit, cette résolution de la volonté qui ordonne cette action extérieure contre les mouvements de la conscience.²

Dieu n'a que des velleités à l'égard des simples actes de la volonté libre de la créature.³

Cette dernière expression ne peut figurer sous la plume d'un Saumurois, puisque pour un partisan de l'intellectualisme, la volonté ne peut rien contre l'entendement. Cette insistance sur le rôle de la volonté comme liberté de la créature situe clairement l'hérétique du côté de l'arminianisme⁴.

La seconde étape de la définition du Dieu de l'hérétique concerne la définition de la Providence. Celui-ci commence par procéder à l'examen du système de Jurieu en observant qu'il

contient de fort bons articles [qu'il] fer[a] [lui]-même entrer dans le [sien]. Mais Mr. Jurieu n'a pas usé d'assez de circonspection dans la recherche et dans la préparation de ses matériaux, pour que son bastiment puisse être juste, regulier et solide dans toutes ses parties.⁵

L'hérétique distingue alors quatre types d'articles dans le système de Jurieu. Les premiers sont de « faux » articles » ; les seconds sont des articles apparemment « vrais » mais que d'autres « d'une évidence incontestable » contredisent ; les troisièmes sont en réalité « essentiels à l'idée qu'on doit se former de Dieu et de sa providence » mais absents chez Jurieu ; les quatrièmes sont également essentiels et, bien qu'il les mentionne, Jurieu ne les justifie pas de manière idoine⁶. L'examen de ces différentes catégories fait ressortir des répétitions avec la première étape de la *Critique du livre*.... En effet, les « faux » articles sont en réalité ceux que l'hérétique a examinés durant les 140 premières pages. La seconde catégorie est intéressante non dans la confrontation que propose l'hérétique mais dans ce qu'elle révèle de la pensée de Jurieu. Si un article contredit un autre précédemment formulé, c'est que, pour l'hérétique,

Sans doute M. Jurieu a parlé à quelqu'un dans ces deux propositions. Il a parlé à nous, il nous en eus en vue, nous n'en aurions douter. Il a donc prétendu nier ce que nous affirmons.⁷

¹ E.T., p. 141.

² *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, p. 104. On peut également renvoyer aux p. 33, 73, 76, 100-104, 109.

⁴ Luisa SIMONUTTI, « Liberté, volonté, responsabilité : Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande », *Astérion* 3 (2005), p. 199-202, en ligne : <http://asterion.revues.org/412>. En outre, les arminiens soutiennent l'action immédiate de la grâce (*ibid.*, p. 203-204), position que Papin ne peut partager.

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ *Ibid.*, p. 141-142.

⁷ *Ibid.*, p. 146.

Ici encore, la rhétorique est habile puisqu'elle mine la critique de Jurieu d'un point de vue interne (un système contradictoire est probablement faux) et dans sa portée externe (si un élément systémique vient contredire un élément polémique, alors les attaques de Jurieu envers les hérétiques sont inopérantes). Mais surtout, dans l'examen de cette deuxième catégorie, Papin outre les raisonnements de Jurieu afin de montrer qu'il ne reconnaît pas que Dieu soit *causa sui*¹. Si en les poussant dans leurs extrémités, les formules employées par le théologien de Rotterdam permettent cette conclusion, il est néanmoins évident que Jurieu ne remet pas en cause l'argument ontologique dans sa démonstration : une fois encore, le but de ce passage est de rapprocher le système du théologien de Rotterdam de l'athéisme. La troisième catégorie sert à contester la qualité même de théologien de Jurieu. En effet, Papin fait dire à l'hérétique :

Cela nous conduit au troisième défaut du système de Mr. Jurieu, qui est, qu'il y manque des parties essentielles à l'idée de Dieu et de sa Providence [...]. Ce n'est pas icy une occasion où le silence soit arbitraire, et où il soit permis de n'expliquer qu'une partie du sujet qu'on a entre les mains. Cela est libre à un prédicateur qui ne s'est pas engagé à épuiser la matière, et qui n'y est pas obligé par la nature même de son sujet ; mais à un Philosophe, qui a dessein de se former une *idée juste de Dieu*, [...] est-il permis de *ne renfermer pas toutes les perfections dans son idée de Dieu*.²

L'hérétique dresse alors la liste des perfections que Jurieu attribue à Dieu dans la définition qu'il expose dans les vingt-cinq premières pages de son *Jugement*... Il en identifie onze³ et constate :

Si bien que son idée de l'Estre infiniment parfait ne renferme ni bonté, ni sainteté, ni clemence, ni justice.⁴

Si l'hérétique concède quelques pages plus loin que la bonté figure bien dans la définition juréenne de l'être tout parfait⁵, il souligne qu'il ne la définit pas. Quoi qu'il en soit, sainteté, clémence et justice n'apparaissent pas chez le Dieu de Jurieu, ce que l'hérétique explique toutefois logiquement :

Et en effet, comment renfermeroit-elle ces vertus, puis qu'elle les exclut manifestement, puis qu'elle suppose que les creatures sont incapables de vice et de vertu, de meriter de la louange ou du blâme.⁶

Celui que Papin fait parler peut ensuite proposer une définition qui ne fait pas de Dieu l'auteur du mal en mobilisant précisément les quatre qualités divines absentes chez Jurieu : en réalité, sa démonstration s'appuie essentiellement sur la sainteté, définie comme « l'amour souverain que Dieu a naturellement pour l'ordre moral »⁷. Cette qualité divine est fondamentale à double titre dans la démonstration de l'hérétique. Au plan de la création, la sainteté implique la reconnaissance par la créature des

loix de la charité, soit envers Dieu, soit envers le prochain, par lesquelles nous sentons que nous sommes naturellement obligés et à nous soumettre à tous les ordres de Dieu, et à nous entr'aimer, de sorte que nous ne fassions jamais à autrui que ce que nous

¹ *Ibid.*, p. 148-150.

² *Ibid.*, p. 157.

³ *Ibid.*, p. 158-159.

⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵ *Ibid.*, p. 162. Jurieu écrit en effet : « le seul bon » (Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 23).

⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

voudrions qui nous fust fait, et nous luy fassions tout ce que nous voudrions qu'il nous fist.¹

Après celui concernant l'intellectualisme, ce passage est le second où la position adoptée par l'hérétique concorde véritablement avec ce que nous connaissons des convictions de Papin : nous avons vu d'une part que dans la correspondance, il fait de la règle d'or une notion commune et que dans le *Traité de la liberté chrétienne*, il fonde sa définition du christianisme sur le second commandement du Christ. Au plan de la définition de l'être infiniment parfait surtout, la sainteté permet de ne plus rendre Dieu auteur du mal puisqu'elle exprime son « amour de la vertu et [s]a haine du péché »². L'hérétique insiste sur cette méprise de Jurieu :

Sur cela Mr. Jurieu avoue, pag. 64 *qu'il a beaucoup de peine à reconcilier la haine que Dieu a pour le péché avec la Providence*. Ce qui veut dire en d'autre terme, qu'il a bien la peine a concevoir la sainteté en Dieu.³

C'est d'ailleurs à cette occasion que l'hérétique revendique une lecture à la lettre de l'Écriture :

Nous croyons que la sainteté que l'Écriture attribue à Dieu, n'est pas une vertu métaphorique, mais réelle et effective. Nous croyons que *quand elle nous le représente comme ayant horreur du mal, et detestant le péché, comme voyant arriver les desordres contre son gré*, selon se doit entendre à la lettre, et qu'on ne le doit pas prendre pour un style figuré.⁴

Néanmoins, l'hérétique en vient à recourir à l'explication scolastique de l'existence du mal :

[Le mal] entre [dans la Providence] comme une chose que Dieu ne fait point du tout, mais qui ne se fait pourtant pas sans sa connoissance, sans sa permission, sans sa direction.⁵

Cette explication classique du mal remonte à Tertullien⁶ : la réponse de l'hérétique n'est donc pas originale. De ce rôle central accordé à la sainteté de Dieu découle le sens de la justice et la clémence, d'ailleurs présentées ensemble en à peine trois pages : s'il pose un ordre moral, Dieu peut exprimer sa justice – l'hérétique préfère parler de sévérité et justifie ce choix en renvoyant à Romains 11, 22 – et sa clémence envers ses créatures.

Avec cette conclusion, la réponse de Papin confirme sa faiblesse : formellement, elle ne fait que prolonger des limites explicitement reconnues par Jurieu ; fondamentalement, il paraît évident que Jurieu connaît cette explication du mal et, s'il n'y a pas eu recours, sans doute est-ce parce qu'il l'estime inopérante dans une réflexion sur la théodicée.

d. Une exégèse pro-arminienne : l'auteur anonyme de la fin de la Critique du livre...

Nous n'avons pas retrouvé les manuscrits qui ont servi à composer les *Essais de théologie...* de Papin. Il est ainsi impossible d'infirmer ou de confirmer matériellement l'information contenue dans l'*Avertissement* du volume :

¹ *Ibid.*, p. 166.

² *Ibid.*, p. 164.

³ *Ibid.*, p. 165.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶ « Il suit de là que le mal vient de Dieu ; car s'il n'en est pas l'auteur, puisque ce n'est pas lui qui l'a fait, toujours est-il qu'il le permet, puisqu'il en est le Seigneur » (TERTULLIEN, *Contre les juifs*, in *Œuvres*, trad. par. Antoine-Eugène GENOUDE, Paris, Vivès, 1852, t III, p. 60).

[L'auteur] est redevable à un de ses amis de tout l'article ou on répond aux passages allégués par Mr. Jurieu, qui comprend depuis la page 178. jusqu'à la fin de l'ouvrage.¹

À partir de la seule critique interne de la *Critique du livre...*, il faut donc essayer de montrer si cette affirmation est crédible. De fait, la dernière partie du texte, depuis la page 178 jusqu'à la page 202, comporte plusieurs changements par rapport aux pages précédentes. D'abord, alors que jusqu'à la page 178, Papin ne recourt que modérément aux références testamentaires, la seconde partie consiste précisément en une succession d'examens de passages de l'Écriture pour contester les interprétations proposées par Jurieu. Cette différence est néanmoins intrinsèque à cette seconde partie et Papin peut parfaitement avoir conçu son texte comme une réponse en deux temps : une première métaphysique, une seconde exégétique, même si cette seconde discipline n'a de toute évidence pas été son domaine de prédilection. Ensuite, tandis que dans la première partie métaphysique, l'hérétique est systématiquement indéterminé, dans la partie exégétique, l'auteur avance l'hypothèse que Jurieu entend opposer luthériens et arminiens, qui s'accordent pourtant sur la critique de la double prédestination calvinienne. Selon l'auteur, cette distinction abusive résulte du dessein du *Jugement sur les méthodes...* qui, nous l'avons dit, contient une proposition de réunion entre luthériens et calvinistes. Ainsi, les quatre dernières pages de la seconde partie expriment une prise de position soudaine en faveur des arminiens² et pourraient révéler un auteur de cette obédience. Si cette hypothèse est juste, en avancer une seconde qui verrait derrière ces lignes Jean Le Clerc n'est pas abusif puisqu'il peut être qualifié d'« ami » de Papin étant donné leur relation épistolaire. Mais il est bien difficile de l'affirmer définitivement à partir de cette vingtaine de pages qui, en dehors de cette insistance finale sur l'arminianisme, ne contient aucun indice probant permettant d'identifier son auteur³.

Qu'elle soit ou non de Papin, cette seconde partie ne se distingue pas de la première quant au ton employé. La forme reste insolente envers Jurieu, comme lorsqu'évoquant une traduction de Romains 9, 21 qu'il estime erronée, l'auteur écrit :

Des gens qui seroient moins ses amis que les hérétiques l'accuseroient icy d'être de mauvaise foy.⁴

En outre, il reprend des arguments déjà employés par Papin dans la première partie, comme lorsqu'il souligne, sous-entendant que Jurieu ne lit pas assez la Bible :

Il faut avouer que c'est un grand malheur que de donner tant de temps à lire *Spinoza et Malebranche*.⁵

¹ Pierre BAYLE, *Avertissement in E.T.*, [p. 1-2]. Sur l'attribution de ce texte à Bayle, voir *infra*, p. 465 et *sq.*

² « Étrange confession pour un professeur en théologie, qui faisoit des leçons quatorze ou quinze ans avant que d'avoir examiné la théologie des arminiens sur la Grace ! Que Mr. Jurieu dise la vérité, il y a quelque autre chose que l'examen, qui l'a déchainé contre l'arminianisme. On en fait juge tout le monde. Il veut mettre une grande différence entre les arminiens et lutheriens » (*E.T.*, p. 199-200) ; « A quoy pense donc Mr. Jurieu dans un temps où il fait un livre exprès pour tâcher de reconcilier les protestans, de vouloir inspirer tant d'aversion aux autres Églises pour l'arminienne ? » (*ibid.*, p. 200) ; « Il appelle leur methode d'expliquer la Providence et la Grace, *relâchée*. Jusqu'icy on avoit appelé relâchement dans la doctrine, et dans la morale, ce qui tendoit à autoriser l'impiété et le libertinage. C'est en ce sens qu'on parloit il y a quelques années d'une morale relâchée de certains directeurs de conscience que Mr. Jurieu n'aime pas plus que les Arminiens » (*ibid.*, p. 201, souligné par l'auteur).

³ On notera que celui-ci cite *L'Imitation de Jésus Christ*, « L'homme propose, mais Dieu dispose » et renvoie en marge au même passage que Thomas A Kempis, Jér. 10, 23 (*E.T.*, p. 186 ; Thomas A KEMPIS, *Les quatre livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, Amsterdam, Henry Wetstein, 1683, p. 41).

⁴ *E.T.*, p. 196.

⁵ *Ibid.*, p. 183.

Figure également dans cette dernière partie une attaque relative à un autre ouvrage de Jurieu :

Mais comme il a l'esprit de prophéties, il est peut-être en droit de citer l'Écriture comme il veut.¹

En mars 1686², Jurieu publie *L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église, ouvrage dans lequel il est prouvé que le papisme est l'Empire antichretien, que cet Empire n'est pas éloigné de sa ruine ; que cette ruine doit commencer dans très peu de temps ; que la persécution présente ne peut durer plus de trois ans et demi ; après quoi commencera la destruction de l'Empire de l'Antechrist, laquelle se continuera dans le reste de ce siècle, s'achevera dans le commencement du siècle prochain, et enfin le règne de Jesus-Christ viendra sur la terre*, titre qui en lui-même propose déjà « une chronologie providentielle et apocalyptique propre à rendre l'espérance. [...] Jurieu sait, au moment où il se lance, combien son entreprise est aventureuse. Mais il estime qu'il n'y a pas d'autre solution : il s'agit de consoler, d'apaiser la fulgurance de la douleur »³. Pour autant, certains pasteurs et théologiens huguenots du Refuge contestent cette publication prophétique⁴ au sujet de laquelle Jurieu est même rappelé à l'ordre par le synode des Églises wallonnes en avril 1687⁵. Cette courte phrase de la seconde partie de la *Critique du livre...* montre que son auteur conteste la démonstration prophétique juréenne.

Quant au fond, la démarche de cette partie exégétique roule toute entière sur une formule de Jurieu qui, au début de son *Jugement sur les méthodes...*, écrit :

Ce n'est pas tout : le S. Esprit nous represente Dieu entrant dans les maux et de coulpe et de peine, comme dans le bien. [La Révélation] dit là-dessus des choses si dures que je ne les veux representer qu'en ses propres termes, afin qu'on ne m'en impute rien, et je declare de plus que *je ne me veux point opposer aux amollissemens qu'on apporte à ces duretés apparentes*.⁶

L'auteur retient la fin de cet extrait : de manière quasi-systématique (dix fois en tout), il y renvoie en le citant en italique lorsqu'il corrige Jurieu⁷. D'une part, comme nous l'avons vu au sujet de Romains 9, 21, l'auteur conteste la traduction proposée par Jurieu. D'ailleurs, au sujet de ce verset, l'attaque est particulièrement subtile : l'anonyme renvoie à quatre références, dont la traduction luthérienne de la Bible⁸ : évidemment, il vise ainsi à discrètement disqualifier Jurieu dans son projet de réunion des luthériens et des calvinistes, puisque l'auteur sous-entend qu'il ne connaît pas les travaux de ceux auxquels il tend la main. Un autre exemple de contestation de la traduction de Jurieu est en outre l'occasion d'une nouvelle provocation par la remise en cause sa compétence même de théologien :

¹ *Ibid.*, p. 182.

² Patrick CABANEL, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 665.

³ *Id.*

⁴ Jacques GOUSSET, *Examen des endroits de l'Accomplissement des prophéties de M. J. qui concernent la supputation des temps et de quelques autres endroits considérables : par lequel il paroist que l'on ne peut contenter sur ses explications : avec un semblable examen de son apologie nouvellement imprimée*, s.l.n.n., 1687, 144 p. ; Elie SAURIN, *Examen de la théologie de Monsieur Jurieu*, La Haye, Louis et Henri van Dole, 1694, 2 t., notamment t. 1, p. 40-42, 73-74, 211, 218-219. Elie Merlat est également l'auteur d'un « Sermon sur les petits prophètes » d'après une lettre de Bayle, « autre réfutation des élucubrations prophétiques de Jurieu » selon Antony McKenna (Antony MCKENNA et Hubert BOST, *L'affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 2006 p. 44). Enfin, Bayle ne manque pas d'attaquer cet ouvrage de son adversaire dans les affaires qui les opposent.

⁵ C. E. MÉGNIN, *Pierre Jurieu. Notice sur sa vie et écrits*, Strasbourg, Veuve de Berger-Levrault, 1854, p. 26-27.

⁶ Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 26-27, nous soulignons.

⁷ *E.T.*, p. 184, 185, 186, 188, 189, 190, 192 (2 fois), 194, 197 (2 fois).

⁸ *Ibid.*, p. 197.

Ne savez-vous pas que l'usage de la langue hébraïque est d'employer des termes qui désignent une action, lorsqu'il n'y a qu'une simple permission ?¹

D'autre part, l'auteur estime que Jurieu donne une interprétation erronée parce qu'il ne procède pas à une lecture contextualisée des extraits qu'il mobilise. Par exemple, il associe « l'homme de lui-même comme de lui-même ne peut rien » (2 Cor., 3, 5) et « c'est Dieu qui fait tout en tous » (1 Cor., 12, 6)². L'auteur de la seconde partie conteste ce rapprochement :

Les heretiques luy demanderont toujours, de quel droit il coust ainsi ensemble des passages que l'Apostre a employés fort séparément. [...] Il est constant que quand l'Apôtre dit, que *Dieu fait tout en tous*, il faut traduire, que *Dieu fait toutes ces choses en tous*. Veut-on sçavoir après cela ce qu'il faut entendre par *toutes ces choses* ? il ne faut que lire le chapitre, il y est parlé d'une grande quantité de dons miraculeux, que Dieu accordoit aux veritables ministres de l'Église de Christ pour rendre leur doctrine plus efficace.³

Il en va de même pour le premier extrait paulinien incriminé :

Si on examine l'autre texte [...], il ne faut que voir ce qui precede et ce qui suit, pour estre convaincu qu'il [Jurieu] se trompe. Il est constant que St. Paul parle du ministre que Dieu avoit commis aux Apôtres, et qui étoit soutenu par les dons extraordinaires et miraculeux du St. Esprit.⁴

Cette nécessité de la contextualisation, démarche qualifiée de *sensus simplex* par Erasme⁵, est un classique de l'exégèse telle que la conçoivent les « réformateurs humanistes » comme Bucer, Melancthon et Calvin⁶ mais aussi Castellion⁷. L'auteur de la fin de la *Critique du livre...* rappelle donc à Jurieu ses fondamentaux et d'ailleurs, toutes les références de traductions auxquelles il renvoie ne sont pas contestables par l'auteur du *Jugement...* : la Bible de Hollande d'abord et ensuite quatre versions convoquées lors de la critique relatives aux deux versets pauliniens : saint Jérôme, l'ancienne version syriaque, les Luthériens et la Bible de Genève. La première n'est autre que la *Statenbijbel*, traduction décidée lors du synode de Dordrecht en 1619, qui paraît en 1637⁸ ; saint Jérôme renvoie évidemment à la Vulgate ; l'ancienne version syriaque fait sans doute référence à une édition polyglotte⁹ ; la Bible luthérienne n'est pas en elle-même identifiable, signalons seulement que la première traduction complète remonte à 1534 et qu'entre 1522 et 1546, 445 éditions complètes ou partielles de la Bible paraissent dans

¹ *Ibid.*, p. 187.

² Pierre JURIEU, *Jugement sur les...*, *op. cit.*, p. 17. Il s'agit des citations de Jurieu. Dans la Bible de Genève, les versets sont respectivement traduits comme suit : « Non point que nous soyons suffisans de penser quelque chose de nous, comme de nous-mesmes » et « Il y a un mesme Dieu, qui opere toutes choses en tous ».

³ *E.T.*, p. 181.

⁴ *Id.*

⁵ André GODIN, *Erasme, lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982, p. 59.

⁶ Auteurs « qui dénoncent volontiers la démarche patristique et scolastique comme entachée d'arbitraire affabulateur, pour lui substituer une exégèse soucieuse de dégager de chaque énoncé biblique, à partir de son contexte et en fonction de l'intention de l'auteur, son *sensus simplex* » (Olivier MILLET, *Calvin et la...*, *op. cit.*, p. 290).

⁷ Il le manifeste par l'abandon de la structure en verset dans sa traduction de la Bible de 1555 (voir Carine SKUPIEN DEKENS, *Traduire pour le peuple de Dieu. La syntaxe française dans la traduction de la Bible par Sébastien Castellion, Bâle, 1555*, Genève, Droz, 2009, p. 342).

⁸ Henri VAN HOOF, *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas, Bruxelles*, De Boeck, 1991, p. 312-313.

⁹ Éditions d'Acala (1522), d'Anvers (1572), de Paris (1645) et de Londres (1657) (voir Peter MILLER, « Les origines de la Polyglotte de Paris : *philologia sacra*, contre-réforme et raison d'état », *XVII^e Siècle*, 49 (1997/1), p. 57.

le monde luthérien¹ ; enfin, la Bible de Genève est sans doute la Bible dite d'Olivétan de 1531, revue en 1588 puis en 1669², et non la *Geneva Bible* de 1560³.

Ainsi, cette dernière partie ne tranche pas radicalement avec le texte de Papin dans sa dimension éristique : Jurieu reste la cible de l'auteur et ne bénéficie d'aucun traitement de faveur. Néanmoins, sa dimension exégétique associée à la défense explicite de l'arminianisme constitue deux arguments en faveur d'un autre auteur que Papin. Toutefois, puisque l'hérétique qu'il campe dans la première partie métaphysique revêt des caractéristiques nettement arminiennes, on peut s'interroger sur une possible action concertée entre Papin et le plausible auteur arminien de cette dernière partie. Cette hypothèse viendrait abonder dans l'identification de Le Clerc derrière les 20 dernières pages de la *Critique du livre...*, mais aucun indice ne permet d'identifier Papin dans la correspondance de l'arminien à partir de 1686.

In fine, cette réplique, qu'elle soit intégralement ou non de la main de Papin, apparaît comme relativement faible. D'un point de vue polémique, elle revêt une forme provocatrice qui s'appuie néanmoins sur des limites reconnues par sa cible elle-même : l'attaque n'est donc pas aussi violente qu'elle en a l'air. Quant à la solution apportée par l'hérétique à la question du mal, elle apparaît également peu convaincante : le recours à Tertullien, s'il est cohérent, ne peut être perçu, tant par Jurieu que par les lecteurs de la *Critique du livre...*, que comme une réponse banale. Tout bien considéré, la seconde partie exégétique est celle qui, par son rappel de l'importance du *sensus simplex*, apporte un argument de poids contre Jurieu. Cet élément fait évidemment écho aux appels successifs de l'hérétique à la Révélation, mais comme ceux-ci ne sont jamais développés par un recours effectif aux textes testamentaires, leur portée en est amoindrie. Cette faiblesse résulte très vraisemblablement du choix de Papin de ne pas répondre en pajoniste, mais de camper la figure d'un hérétique dont les insistances sur la capacité de la volonté le situent du côté de l'arminianisme⁴ : si ce choix résulte d'une action concertée avec l'auteur de la dernière partie, il montre néanmoins que le neveu de Pajon est moins convaincant lorsqu'il défend des idées qui ne sont pas les siennes. Toutefois, ce choix peut s'expliquer par la nature même du *Jugement sur les méthodes...* : il ne s'agit pas d'un ouvrage anti-pajoniste, donc Papin décide de brouiller les cartes en s'appuyant sur la confusion entretenue par Jurieu lui-même qui dénonce dans un même mouvement pajonisme, arminianisme et socinianisme. Mais la limite de cet argumentaire arminien est qu'il entraîne Papin dans le travers qu'il dénonce chez son adversaire : l'exhortation à la pélagienne.

¹ Frédéric BARBIER, *Histoire du livre en Occident*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 50.

² Bernard ROUSSEL, « Des auteurs », in Guy BEDOUELLE et Bernard ROUSSEL (dir.), *Le Siècle des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, p. 279-282.

³ Guy BEDOUELLE, « La Bible anglaise », in *ibid.*, p. 377-379.

⁴ C'est d'ailleurs l'opinion de Leibniz qui a laissé une note de lecture sur le volume de Papin où il remarque « cet auteur me paroît arminien » à propos de la première *Critique* et « cet auteur me paroît Remonstrant » en tête de la page de sa note (Nicolas MALEBRANCHE et Gottfried-Wilhelm LEIBNIZ, *Relations personnelles*, éd. par André ROBINET, Paris, J. Vrin, 1955, p. 239).

3. De Launoy, Baxter et Cappel versus Jurieu : la *Réfutation du sentiment de la predetermination au péché et à la damnation, adopté par Mr. Jurieu dans son Traité de la Nature et de la Grace*

La *Réfutation du sentiment...* est composé de trois textes : un *Avertissement* ; la traduction française du *Syllabus rationum, quibus causa Durandi de modo coniunctionis concursuum Dei et creaturæ defenditur, et inofficiosa quorundam recentiorum censura repellitur* de Jean de Launoy¹, cette traduction étant en réalité intégrée à l'*Avertissement* ; une traduction française, annoncée comme « libre »² de deux chapitres de la *Methodus theologiae christianae* de Richard Baxter³. Le titre de la *Réfutation du sentiment...* se termine par ces mots : « adopté par Mr. Jurieu dans son *Traité de la Nature et de la Grace* qu'il promet de publier ». Cette annonce figurant dans le *Jugement sur les méthodes...* paru à l'été 1686, la composition de la *Réfutation du sentiment...* a donc eu lieu après cette date, tout comme la rédaction par Papin de la *Critique du livre...* Dans la prochaine partie, nous étudierons les conditions de publication de ses deux ouvrages chez Reinier Leers. Cependant, remarquons dès maintenant que les deux protagonistes de cette publication, Bayle et Papin, s'accordent sur un point : la *Réfutation du sentiment...* n'est pas due au second. Bayle affirme d'abord, dans l'*Avertissement* général des *Essais de théologie...* :

Pour ce qui regarde le troisième ouvrage que l'on a ajouté icy, on ne s'y étendra pas en ce lieu, parce qu'il est d'une autre personne.⁴

De même, dans la seule lettre connue de Papin à Jurieu où il revendique la publication des *Essais de théologie...*, il indique :

Ce n'est pas même sans ma permission que l'on a ajouté à mes ouvrages les deux pièces qui ne sont pas de moy.⁵

Ainsi, Papin n'aurait aucune responsabilité dans la composition de la *Réfutation du sentiment...*, mais il a autorisé son insertion à la suite de ses deux *Critiques...* Mis côte à côte, ces deux extraits pourraient être lus comme l'indice d'une défense concertée entre les deux hommes : nous verrons cependant qu'ils ne mentent sans doute pas quant à l'intervention d'un tiers pour la composition de la *Réfutation du sentiment...* Un premier argument peut déjà être mentionné. La *Critique du livre...* ne contient aucun renvoi à la *Réfutation du sentiment...*, pourtant composé à la même période. Cette absence constitue un argument de poids en faveur de l'indépendance du troisième des *Essais de théologie...*⁶. En effet, si Papin avait réalisé la traduction des deux textes composant la *Réfutation du sentiment...*, puisqu'elle apporte des arguments contre Jurieu et qu'elle figure *in fine* dans son livre, il aurait été logique qu'il y renvoie. Du même coup, cette indépendance rend son témoignage et celui de Bayle crédibles⁷.

¹ Jean DE LAUNOY, *Syllabus rationum, quibus causa Durandi de modo coniunctionis concursuum Dei & creaturæ defenditur, & inofficiosa quorundam recentiorum censura repellitur*, Parisiis, s.n., 1636, 37 p.

² E.T., p. 409.

³ Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae 1. naturæ rerum ; 2. Sacrae Scripturae ; 3. praxi, congrua, conformis, adapta*, London, M. White et T. Snowden, Nevil Simmons, 1681, 889 p.

⁴ Pierre BAYLE, *Avertissement* à E.T., [p. 6].

⁵ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 5.

⁶ Durand de Saint-Pourçain est simplement mentionné dans la Préface de la *Critique de la doctrine...*, mais dans le passage dont Papin n'est pas l'auteur (E.T., f. K7v.).

⁷ Sans aucun examen, Francesco Piro attribue la composition de la *Réfutation du sentiment...* à Papin (voir Francesco PIRO, « The Philosophical Impact of Molinism in the 17th Century », in Mathias KAUFMANN et Alexander AICHELE (dir.), *A companion to Luis Molina*, Leiden, Brill, 2014, p. 400).

Nous élaborerons deux analyses séparées afin d'identifier le possible auteur de ce troisième *Essai de théologie*... Premièrement, dans cette partie, nous procéderons à la critique interne de la *Réfutation du sentiment*..., et notamment de son *Avertissement*, dont une partie constitue en réalité le seul texte véritablement anonyme. Long de trente-six pages, cet *Avertissement* commence par la traduction du *Syllabus rationum*... de Jean de Launoy : elle en occupe les vingt-quatre premières pages, ainsi seules les douze dernières pages de l'*Avertissement* sont d'une main inconnue. Secondement, dans la prochaine partie consacrée à l'édition de *La foy réduite*... et des *Essais de théologie*..., nous reviendrons sur la *Réfutation du sentiment*... dans la perspective des réseaux de Bayle et Papin.

Puisque Papin n'est pas responsable de la composition de la *Réfutation du sentiment*..., nous n'analyserons pas ici le détail des démonstrations proposées dans les deux traductions : nous nous contenterons d'en résumer le sens global afin de montrer la logique de leur réunion et de leur insertion à la suite des deux *Critiques*...

a. *Le Syllabus rationum... de Jean de Launoy*

Réputé comme étant l'« Aristarque de son siècle » – autrement dit un critique impitoyable – Jean de Launoy (1604-1678), prêtre catholique et docteur en théologie, est l'auteur d'une immense œuvre de critique historique et fut un défenseur des libertés gallicanes¹. Sa « seule œuvre proprement philosophique est son *Syllabus rationum*... »². Dans ce texte, Launoy prend position en faveur de la conception du concours divin formulée par Durand de Saint-Pourçain. « Célèbre dominicain antithomiste »³ de la première moitié du XIV^e siècle, Durand de Saint-Pourçain développe une conception particulière du concours divin que Sylvio de Franceschi résume ainsi : « le concours de Dieu avec la créature n'était que général et médiat : [...] Dieu créait les substances et leur donnait la force dont elles avaient besoin puis, il les laissait agir et ne faisait que les conserver dans leurs actions »⁴. De cette manière, Saint-Pourçain soutient que « Dieu ne concourt pas immédiatement aux actions mauvaises des créatures libres »⁵. Hans van Ruler souligne qu'une telle position est exceptionnelle au sein de la scolastique⁶. Dans ses propres textes, à partir de sa méthode critique, Jean de Launoy dénonce la conception augustinienne de la grâce. Il est notamment l'auteur d'une *Véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce* (posthume, 1702), dont Robert Lenoble donne le résumé suivant : « Au IV^e siècle, la véritable tradition était représentée par les Pélagiens. Personne ne doutait alors que le salut ou la damnation dépendent de nos mérites. Saint Augustin lui-même partageait le sentiment commun, jusqu'au jour où, prenant feu et flamme

¹ Jacques GRÈS-GAYER M., « « L'Aristarque de son siècle ». Le docteur Jean de Launoy (1601-1678) », in Jean-Louis QUANTIN et Jean-Claude WAQUET (dir.), *Papes, princes et...*, *op. cit.*, p. 269-285 et Jacques GRÈS-GAYER, « L'électron libre du gallicanisme : Jean de Launoy (1601-1678) », *Revue de l'histoire des religions*, 226 (2009/3), p. 517-543. Cet auteur n'évoque pas le *Syllabus rationum*.

² Jacob SCHMUTZ, « Launoy, Jean de », *Scholasticon*, en ligne : <http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/>. La seconde œuvre de de Launoy relative à la philosophie est une histoire de l'aristotélisme (voir Gregorio PIAIA, « Jean de Launoy (1603-1678). *De Varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna* », in Giovanni SANTINELLO et Gregorio PIAIA, *Models of the...*, *op. cit.*, p. 15-21).

³ Sylvio Hermann de FRANCESCHI, « Le moment pascalien dans la querelle de la grâce : Pascal à la croisée des chemins (1655-1657) », *Revue de synthèse*, 130 (2009/4), p. 601.

⁴ *Ibid.*, p. 610.

⁵ Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Émile AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1926 vol. 9, p. 2.

⁶ Hans VAN RULER, *The crisis of...*, *op. cit.*, p. 268.

contre les Pélagiens, il soutint l'opinion diamétralement opposée. Alors tout le monde s'indigne, à commencer par saint Prosper, son disciple. On le somme de s'expliquer. Et puis, peu à peu, l'opinion tourne. À partir du V^e siècle, l'augustinisme s'introduit dans l'Église comme un corps étranger, et depuis il a perpétuellement suscité des troubles et exaspéré les gens de bon sens. Moralité : « Jansénius fait la même tentative en ce siècle, avec le même succès que les autres. »¹. Si la paternité de ce texte a été mise en doute au XVIII^e siècle, Robert Lenoble souligne que cette thèse est récurrente dans une partie de l'œuvre manuscrite de Launoy, qui contient notamment « une série d'opuscules que l'on pourrait appeler des *Quodlibeta anti-augustiniens*, anti-augustiniens en ce sens du moins qu'ils tentent tous à établir par l'histoire que la doctrine dite « augustinienne » de la grâce s'est présentée au IV^e siècle comme une nouveauté, et n'est pas la doctrine traditionnelle de l'Église »². Dans le *Syllabus rationum...*, fidèle à sa méthode historique, Launoy compile une importante série de citations d'auteurs favorables à la définition du concours de Durand de Saint-Pourçain³, notamment de plusieurs professeurs de théologie de la Sorbonne, alors que « les docteurs de Sorbonne ont, semble-t-il, commencé à le censurer »⁴ au début du XVII^e siècle, contexte expliquant cette parution en 1636. Parmi les auteurs convoqués par Launoy, deux noms émergent : Pierre Auréole (qui reprend la thèse tertulienne de l'explication du mal convoquée par l'hérétique à la fin de la *Critique du livre...*)⁵ et Jean Gerson⁶.

Dans la perspective globale des *Essais de théologie...*, le sens de la publication de la traduction de la défense de la thèse de Durand de Saint-Pourçain par Launoy apparaît comme évident. Si l'auteur de l'*Avertissement* introduit ce texte en précisant qu'il est « devenu très rare »⁷, son importance éristique concerne la problématique de l'innovation théologique. Une fois la traduction achevée, l'auteur remarque directement :

On ne croit pas qu'il soit nécessaire de prouver plus amplement que ce sentiment du concours général n'est pas nouveau dans l'Église, comme le prétend Mr. Jurieu.⁸

Par sa démonstration visant à établir que la position de Durand de Saint-Pourçain était commune au XIV^e siècle, Jean de Launoy apporte un argument de poids aux partisans de la grâce médiate, permettant de contester la critique de la nouveauté mobilisée par Jurieu pour les dénoncer. Quant à la position théologique de Durand de Saint-Pourçain elle-même, elle fait écho à celle de la *Critique du livre...* Il affirme notamment :

Dieu est la cause des actions du libre arbitre, en tant seulement que le libre arbitre est créé et conservé par lui.⁹

Absente du *Syllabus rationum*, cette définition du libre arbitre permet de soutenir l'image employée par l'hérétique de Dieu comme « législateur souverain »¹. Si la mobilisation de

¹ Robert LENOBLE, « Histoire et physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 6 (1953/2), p. 122. La dernière citation est le titre du dix-neuvième et dernier chapitre de la *Véritable tradition...*

² *Ibid.*, p. 122-123.

³ Voir la traduction de Jean DE LAUNOY, *Syllabus rationum*, in *Réfutation du sentiment...*, in E.T., [n.p.], après la p. 370.

⁴ Sylvio Hermann de FRANCESCHI, « Le moment pascalien... », art. cit., p. 610.

⁵ Voir la traduction de Jean DE LAUNOY, *Syllabus rationum...*, in *Réfutation du sentiment...*, in E.T., [p. 375]

⁶ *Ibid.*, [p. 385 et sq.].

⁷ [Jacques CAPPEL], *Avertissement*, in *Réfutation du sentiment...*, in E.T., [p. 372]

⁸ *Ibid.*, p. 396.

⁹ Charles JOURDAIN, *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Hachette, 1858, vol. 2, p. 161.

Launoy, théologien catholique, est surprenante dans le cadre d'une controverse intra-calviniste, on remarquera que l'intérêt protestant pour son œuvre est réel : en 1720, la *Bibliothèque germanique* relaie l'annonce de l'établissement de ses œuvres complètes par Georges Serpilius, surintendant des Églises luthériennes de Ratisbonne², projet qui n'a pas réellement abouti³.

b. *La partie anonyme de la préface : la Réfutation du sentiment...*, œuvre de Jacques Cappel

Cette partie anonyme, longue d'une dizaine de pages, est fondamentale pour répondre à la question de l'attribution de la *Réfutation du sentiment...* Il faut la parcourir intégralement⁴ pour formuler l'hypothèse la plus vraisemblable. L'auteur parle de l'ouvrage annoncé par Jurieu, qu'il désigne par l'expression « son ouvrage *de la Nature* »⁵. Cette formule n'est jamais employée par Papin pour qualifier le cours sedanais à partir duquel il écrit la *Critique de la doctrine...* Ce détail est important, car il constitue un deuxième argument en faveur du double témoignage concordant de Bayle et Papin. L'auteur de l'*Avertissement* de la *Réfutation...* poursuit :

C'est pourtant ce que M. Jurieu fait : car il entreprend de justifier la conduite des synodes de l'Isle de France tenu à Clermont, de Normandie tenu à Rouen, et d'Anjou tenu à Saumur, le 26 août, le 8 septembre, et le 28 octobre 1677.⁶

Nous connaissons bien ces synodes et leurs actes, que l'auteur de l'*Avertissement* résume par la suite, puisqu'il s'agit des premiers de la vague de condamnation du pajonisme en 1677-1678. Après avoir dénoncé le caractère inquisitorial de cet épisode, l'auteur de l'*Avertissement* révèle un élément fondamental :

Pour en instruire le public, il faut découvrir, puisque Mr. Jurieu le veut, qu'au préjudice de la paix, qui avoit été faite le 16. jour de juillet et suivans de l'année 1676 entre Messieurs l'Enfant et Pajon d'une part, et Mr. Claude de l'autre [...].⁷

Ce détail n'est pas déterminant pour contester la version de Papin et en faire l'auteur de ces pages et des traductions. D'autres individus liés au pajonisme ont évidemment eu connaissance de cet épisode : Paul Lenfant en premier lieu et, logiquement, son fils Jacques ; Pierre Allix, collègue de Claude à Charenton ; Charles Le Cène, puisque sa collection conserve le compte-rendu de cette réunion, même si nous ignorons la date de

¹ Voir *supra*, p. 439.

² Voir *Bibliothèque germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne et des Pays du Nord*, Amsterdam, Pierre Humbert, juillet-septembre 1720, t. I, p. 250-251.

³ Serpilius édite bien *Ad Rarissimum Joannis Launoji Paris Theol. Opusculorum Editionem Nitidissimam Subscriptionibus Suis Promovendam* (Ratisponae, Johannis Zachariae Seidellii, 1719), mais l'œuvre de de Launoy est finalement rassemblée « par l'abbé Granet et publiée en dix volumes in-folio » en 1730-1732 (Jacob SCHMUTZ, « Launoy, Jean de », *Scholasticon*, *op. cit.*). Annonçant cette parution, la *Bibliothèque italique* note : « Des protestans ont souvent pensé à publier les *Ouvrages de Mr. de Launoy*, comme d'un Ecrivain qui lui étoit favorable en bien des choses. Notre éditeur n'a pas cru devoir laisser ce soir à des personnes d'une autre Communion, étant persuadé comme il l'est de la Catholicité de son Auteur, qui n'a pas été suspecte, que parce qu'il croyoit que la Vérité n'a pas besoin de l'aide du mensonge » (*Bibliothèque italique ou Histoire littéraire de l'Italie*, Genève, Marc-Michel Bousquet, janvier-avril 1730, t. VII, p. 174).

⁴ Exceptées les pages 396-397 où l'auteur donne une sorte de table des matières de la traduction de l'ouvrage de Baxter.

⁵ [Jacques CAPPEL], *Avertissement à la Réfutation du sentiment...*, in E.T., [p. 402].

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, [p. 403].

l'établissement de cette copie faite par Le Cène lui-même¹. L'auteur de l'*Avertissement* de la *Réfutation...* poursuit :

[...] il se fit une assemblée secrète de sept ministres de diverse provinces, qui comploterent de faire faire entr'eux chacun dans son synode ce reglement contre la doctrine du concours general de Dieu dans la nature.²

L'auteur révèle ce que John Pope a baptisé « conseil de guerre » contre le pajonisme. Ici encore, la formule « concours général de Dieu dans la nature » mérite l'attention, car elle ne figure jamais sous la plume de Papin lorsqu'il explique la doctrine de son oncle : il s'agit d'un troisième indice tendant à confirmer que le neveu du pasteur d'Orléans n'est pas l'auteur de l'*Avertissement* de la *Réfutation...* et donc qu'avec Bayle, il dit la vérité. L'auteur anonyme explique le rôle de cette assemblée secrète :

Ce fut ce projet qui enfanta peu de temps après les actes de ces synodes, qui établirent comme article de foy le concours immediat, sous les peines qui y sont portées contre ceux qui s'y opposeroient. Ce qui fut executé dans quelques Académies avec une rigueur qui n'a point d'exemple, puisqu'on y refusa des témoignages, et même la liberté d'y faire les fonctions d'étudians, à ceux qui ne vouloient pas souscrire à cette nouvelle decision, quoy qu'ils offrissent de signer les confessions de foy, la liturgie, le catechisme, et tous les arrestés des aynodes nationaux.³

Étant donné le témoignage du Papin catholique rapporté dans notre analyse de ses années saumuroises, ces lignes ne peuvent parler que du proposant et de son échec de 1683. Ce passage pourrait constituer un argument important pour identifier Papin derrière l'*Avertissement* et donc la *Réfutation...* Mais l'expression inconnue sous sa plume pour parler de la doctrine de son oncle nous convainc qu'il ne peut être l'auteur de cet *Avertissement*. Il faut donc se tourner vers un individu qui peut connaître son histoire, en plus de l'épisode de la réunion de conciliation entre Claude et Pajon de 1676. Paul et Jacques Lenfant restent en course, mais Charles Le Cène est éliminé, puisqu'il ne connaît pas Papin. Surtout, un candidat plus crédible que le binôme Lenfant apparaît : Jacques Cappel qui, alors professeur au sein de l'Académie, assiste précisément à l'échec de Papin. Toutefois, il faut garder à l'esprit que la rédaction de l'*Avertissement* est postérieur à l'été 1686. Or, puisque son auteur dispose d'informations précises sur le parcours de Papin, c'est sans doute qu'il peut le fréquenter et donc que, comme lui à cette date, il se trouve en Angleterre : l'hypothèse Jacques Cappel est donc confortée mais il est impossible d'éliminer Pierre Allix à la seule lecture de l'*Avertissement*. Ils apparaissent tous les deux comme les candidats les plus sérieux à l'auctorialité de la *Réfutation du sentiment...* du fait de leur relation avec Papin outre-Manche. Tenter d'identifier une préférence pour Richard Baxter chez l'un ou l'autre en se fondant sur leurs œuvres respectives est cependant impossible étant donné la disproportion entre celle, imposante, d'Allix⁴ et celle, mince, de Cappel⁵. L'*Avertissement* se poursuit par un bilan de jurisprudence synodale démontrant que seul l'échelon national est habilité à régler les questions dogmatiques, argument couramment

¹ Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 91-107 : *Conférence touchant la nature et la grâce entre Messieurs Claude et Pajon en juillet, 1676*.

² [Jacques CAPPEL], *Avertissement à la Réfutation du sentiment...*, in E.T., [p. 403].

³ *Ibid.*, [p. 404].

⁴ 26 ouvrages parus entre 1685 et 1738 d'après le catalogue de la British Library.

⁵ 2 ouvrages, l'un en 1689, l'autre en 1707 d'après le catalogue de la British Library (exception faite des éditions des œuvres de son père).

employé par les pajonistes¹. Il s'achève enfin par un appel à la modération auprès de Jurieu, au cas où il déciderait de répondre à la *Réfutation du sentiment...*

Les douze pages anonymes de l'*Avertissement* de la *Réfutation du sentiment...* sont donc celle d'un pajoniste proche de Papin. L'hypothèse que son analyse permet de proposer s'accorde avec les affirmations de Bayle et Papin et la solution Cappel apparaît comme parfaitement crédible : nous verrons dans un instant pourquoi Allix n'est sans doute pas l'auteur de ce troisième *Essai de théologie...* En outre, la critique externe de la *Réfutation...*, à laquelle nous procéderons lors de l'étude de l'édition des deux livres de Papin, viendra conforter notre hypothèse.

c. *Un digest de la Methodus theologiae christianae de Richard Baxter sur la prédétermination physique*

Non conformiste, puritain, Richard Baxter (1615-1695) est une figure du *Dissent*². Auteur d'une œuvre monumentale, il « place au centre de sa réflexion la conversion, l'intensité de la vie spirituelle, la modération en toutes choses »³. Il est notamment l'auteur d'une importante somme apologétique, *The Reasons of the Christian Religion*⁴ ; en outre il développe une conception universaliste de la grâce proche de celle d'Amyraut⁵, auteur qu'il estime⁶ et avec lequel il fut en contact⁷. Simon Burton a montré que la *Methodus theologiae christianae* de Baxter développe une « logique sanctifiée » : sa métaphysique est structurée de manière ternaire, selon un parallèle entre la Trinité et les trois règnes de la Nature, de la Grâce et de la Gloire⁸.

Si l'auteur de la *Réfutation du sentiment...* présente le texte de Baxter comme une « traduction libre du traité contre la Predetermination physique au péché »⁹, il s'agit bien en réalité d'extraits de la *Methodus theologiae christianae* associés afin de former un texte cohérent et long de cent cinquante pages environ. Ces extraits proviennent essentiellement du chapitre 14 « De l'état et des actes des hommes dans le règne de la Nature »¹⁰ et du chapitre 2 « De la volonté ou des décrets divins sur le péché et sa permission »¹¹, ceux signalés dès la page de faux-titre de la traduction. Mais deux autres passages servent au traducteur : les premières

¹ [Jacques CAPPEL], *Avertissement à la Réfutation du sentiment...*, in E.T., [p. 405-406].

² Mario MIEGGE, « Richard Baxter », in E.P., p. 102-103.

³ Bernard ROUSSEL, « Richard Baxter », in *Dictionnaire de la Théologie chrétienne*, Paris, Encyclopedia Universalis, 1998, p. 138-139.

⁴ Richard BAXTER, *The Reasons of the Christian Religion. The First Part, of Godliness: Proving by Natural Evidence the Being of God... The Second Part, of Christianity: Proving by Evidence Supernatural and Natural, the Certain Truth of the Christian Belief... First Meditated for the Well-settling of His Own Belief; and Now Published for the Benefit of Others*, London, R. White, 1667, 604 p.

⁵ Irvonwy MORGAN, *The Nonconformity of Richard Baxter*, London, Epworth Press, 1946, p. 77. Morgan estime que Baxter développe sa conception avant d'avoir lu Amyraut.

⁶ Voir Anne DUNAN-PAGE, « Introduction », in Anne DUNAN-PAGE (dir.), *The religious culture...*, *op. cit.*, p. 11, n. 38.

⁷ Voir Élisabeth LABROUSSE, « Une lettre de Moïse Amyraut à Richard Baxter », *B.S.H.P.F.*, 119 (1973), p. 566-575.

⁸ Simon BURTON J.G., *The Hallowing of Logic. The Trinitarian Method of Richard Baxter's Methodus Theologiae*, Leiden, Brill, 2012, 415 p.

⁹ Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in E.T., p. 409.

¹⁰ *De statu et gestis hominis sub hoc Regimine [i. e. Regimine Divino]*, in Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae...*, *op. cit.*, p. 268 et sq.

¹¹ *De volitionibus seu decretis divinis circa peccatum et ejus permissionem*, in *ibid.*, p. 62 et sq.

pages de la *Methodus theologiae christianae*, auxquelles il renvoie en marge au cœur du texte¹ et le chapitre 25 de la troisième partie, qu'il ne signale pas mais qui comporte un marqueur spécifique que l'on retrouve dans la traduction : la métaphore horlogère².

L'auteur de la traduction puise donc chez Baxter les mêmes thèmes que ceux développées dans les deux premiers *Essais de théologie*... et axe sa démonstration sur la question de la « prédétermination physique », parfois également qualifiée de « prémotion physique », notion qui désigne l'« influx causal qui permet à la volonté d'agir »³. Le début du premier passage sélectionné de la *Methodus theologiae christiane* commence par la distinction de deux conceptions divergentes des causes du péché :

La première qui prétend que la volonté de l'homme est libre, et qu'elle se détermine d'elle-même à ses actions, soutient qu'il n'y a point d'autre cause que la volonté libre de l'homme. Mais la seconde, qui ne reconnoît proprement que le nom, ou la qualité de la liberté, et qui en rejette absolument toutes les propriétés, rejette la cause du péché sur la volonté de Dieu.⁴

Baxter identifie le premier groupe autour de la figure de Durand de Saint-Pourçain et cite plusieurs auteurs figurant dans le *Syllabus rationum*... de Launoy⁵, mais aussi d'autres qui en sont absents (notamment Bellarmin et Molina⁶). Si Baxter ne renvoie pas à l'ouvrage du théologien gallican⁷, son traducteur des *Essais de théologie*... le fait dans la marge⁸, même s'il ne mentionne pas explicitement la version française figurant quelques pages auparavant dans le volume. Le second groupe est celui des partisans de la grâce immédiate. Baxter y place côte à côte de nombreux théologiens, parmi lesquels figurent Diego Alvarez⁹, ainsi que plusieurs auteurs français : André Rivet¹⁰, Louis Le Blanc¹¹, Paul Ferry¹². John Cameron apparaît également mais Baxter le considère sans doute comme un auteur écossais¹³. D'ailleurs, les noms qui reviennent le plus souvent sont anglais : William Twisse¹⁴ et Samuel Rutherford¹⁵, ses cibles principales¹⁶, mais aussi François Delboe¹⁷ et John Davenant¹⁸, dont Baxter souligne la solution médiane à laquelle il souscrit. Les renvois à ces différents auteurs concordent avec

¹ Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in E.T., p. 488.

² Voir *infra*, p. 453.

³ Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de... », art. cit., p. 211.

⁴ Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in E.T., p. 410.

⁵ *Id.*, notamment Aréole et de Dole, voir Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae*..., *op. cit.*, p. 73, également p. 313.

⁶ *Ibid.*, p. 410-411.

⁷ Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae*..., *op. cit.*, p. 73.

⁸ Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in E.T., p. 410.

⁹ *Ibid.*, p. 454, 510 et 515, voir Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae*..., *op. cit.*, p. 299 et 301.

¹⁰ *Ibid.*, p. 454, voir Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae*..., *op. cit.*, p. 290.

¹¹ *Ibid.*, p. 519.

¹² *Ibid.*, p. 535, voir Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae*..., *op. cit.*, p. 332.

¹³ *Ibid.*, p. 510-512. Baxter critique en partie la position de Cameron sur la grâce immédiate touchant l'entendement.

¹⁴ *Ibid.*, p. 427, 433, 457 et 530-531.

¹⁵ *Ibid.*, p. 427, 457.

¹⁶ Sur ces deux auteurs, voir J. Martin BAC, *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*, Leiden, Brill, 2010, p. 99-150 pour le premier, p. 423-426 pour le second.

¹⁷ Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in E.T., p. 446.

¹⁸ *Ibid.*, p. 427, p. 530-531.

l'édition anglaise de la *Methodus theologiae Christianae*¹. Les positions respectives des deux camps identifiés par Baxter correspondent à l'opposition que, dans la *Critique du livre...*, l'hérétique campe contre Jurieu. Si les arguments développés n'approfondissent pas les thématiques de manière identique, ils résument néanmoins la même situation. Les partisans de la grâce médiate permettent de ne pas faire de Dieu l'auteur du mal :

Mais si l'influence générale de Dieu pour la conservation des causes secondes purement naturelles suffit pour les faire agir sans une autre influence particulière et *immediate* : cette même influence est plus que suffisante pour faire agir les causes libres, comme la volonté.²

Au contraire,

Les auteurs de la doctrine de la Predetermination ne peuvent éviter de faire Dieu auteur du péché. Car ils disent que Dieu predetermine par une promotion physique, immédiate, efficace et irresistible, comme cause principale et totale, l'entendement, la volonté, et toutes les facultés qui peuvent agir, non seulement à l'action du péché en qualité d'action, mais à l'action revêtue de ses qualités, de ses circonstances et de toutes ses manières, soit à l'égard du lieu, soit à l'égard du temps, doit à l'égard des objets défendues, de ses diverses degrés, etc.³

Nous ne reviendrons pas sur le détail des développements théologiques dus à Baxter, puisque ces textes ne relèvent pas de l'œuvre de Papin. Cependant, deux éléments faisant directement écho aux deux *Critiques...* de Papin méritent d'être signalés. Le premier est l'un des arguments employés pour discréditer la prédétermination physique : « elle détruit toute la certitude de l'Écriture Sainte »⁴. Cette raison rappelle la dernière partie de la *Critique de la doctrine...* où Papin évoque la question de l'examen. Le second élément est l'un des moyens employés par Baxter pour défendre la grâce médiate : la métaphore de l'horloge. Le puritain écrit en effet une première fois :

Car enfin si cette puissance que nous attribuons à l'homme dérogeait à la gloire de Dieu, ce seroit ou à la gloire de sa puissance, ou à celle de sa bonté et de sa sagesse. [...] On ne déroge pas non plus à sa sagesse. Car rien ne relève tant l'adresse d'un ouvrier, que de voir son ouvrage, un [sic] horloge par exemple, se mouvoir avec autant d'activité par les ressorts de cette machine, que s'il y avoit toujours la main.⁵

L'argument est réemployé dans une autre partie de la traduction :

Faudrait-il qu'un horloger remue incessamment les ressorts d'une montre qu'il a faite, de peur de passer pour inutile, parce qu'il laisse agir ses contrepoids et ses ressorts ?⁶

Le sens donné à la métaphore n'est pas exactement le même que celui pour lequel opte Papin. Tandis que chez Baxter, il sert à illustrer l'action médiate de Dieu – et du même coup, Baxter fait écho à la métaphore horlogère de l'hérétique dans la *Critique du livre...* ; chez Papin, l'image du ressort remonté de l'horloge est employée pour illustrer l'action de Dieu sur ses créatures.

¹ Comme l'atteste, pour les auteurs français sur lesquels nous avons fondé notre vérification, les parallèles signalées dans les notes précédentes. On notera que dans son étude sur la *Methodus...*, Simon Burton ne cite aucun des théologiens huguenots mentionnés par Baxter.

² Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in E.T., p. 417.

³ *Ibid.*, p. 438.

⁴ *Ibid.*, p. 460.

⁵ *Ibid.*, p. 458, voir Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae...*, *op. cit.*, p. 266, pars. III, cap. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 538.

Malgré les concordances signalées entre l'édition originale et la traduction figurant dans les *Essais...*, il s'agit bien d'une « libre traduction » puisque deux séries d'éléments absents chez Baxter apparaissent dans la *Réfutation du sentiment...*. Le premier type est une série de *marginalia* signalant que la position des immédiatistes identifiés par Baxter est identique à celle de Jurieu¹. Le second type concerne non plus Jurieu, mais Pajon. À deux reprises, l'oncle de Papin apparaît dans la traduction – alors qu'il est absent de l'édition originale de Baxter. La première occurrence figure dans le corps même du texte, qui constitue donc un ajout de la part du traducteur :

Les protestants ne s'étoient point encore meslés de ces disputes pour faire party, et chacun s'étoit conservé la liberté d'en parler selon ses idées, jusqu'à ce que les synodes provinciaux, de l'Isle de France tenu à Clermont, d'Anjou tenu à Saumur et de Normandie tenu à Rouen, firent des arrêtés, qui menacent les Ministres de déposition, s'ils n'enseignent la Predetermination physique des jacobins. (C'est aussi la prétention de M. Jurieu).²

L'auteur ajoute en marge :

Depuis l'an 1677, en consequence d'une assemblée faite sans autorité civile ni synodale à Paris dans la place Dauphine, au mois de juillet chez Mr. du Bosc, à la sollicitation de Mr. Claude, pour faire le procès de la doctrine de Mr. Pajon, ne presence de Mrs. de l'Angle, Mesnard, Gilbert, Jurieu et de Prez.³

Comme dans l'*Avertissement*, le « conseil de guerre » anti-pajoniste est dénoncé par l'auteur de la traduction, qui signe ainsi sa proximité avec le premier cercle pajoniste ayant connaissance de cet épisode. Cependant, dans la traduction qui occupe plus de cent cinquante pages, les ajouts pajonistes sont seulement au nombre de deux. Le second est plus fugace puisqu'il apparaît en marge : « Comme Mrs. Pajon, l'Enfant, Allix, etc. ». Cette mention d'Allix constitue le dernier élément permettant d'identifier l'auteur de la *Réfutation...* : à moins de considérer que le meilleur moyen pour ne pas être identifié comme l'auteur de cette traduction est d'y insérer subrepticement son nom – ce que nous ne pensons pas – avec cette mention, Jacques Cappel apparaît comme l'auteur probable de la traduction de Baxter.

Les *Essais de théologie sur la providence et la grâce* se révèlent donc être un ouvrage polymorphe et polyphonique. Dans la controverse intra-confessionnelle, Jean Claude apparaît comme l'antagoniste auquel Claude Pajon estime qu'il est nécessaire de répondre, et les assauts répétés de Jurieu n'avaient fait l'objet d'aucune réplique de sa part⁴. Avec la *Critique de la doctrine...*, Papin propose la première réponse pajoniste aux attaques de l'ancien ami de son oncle et dans laquelle il défend l'intellectualisme cameronien, fondateur pour la théologie de l'École de Saumur. Le statut de la *Critique du livre...* est plus ambigu : Papin en est bien l'auteur mais nous pensons avoir montré qu'il y adopte une position théologique décalée vis-à-vis du pajonisme. Celle-ci peut en partie s'expliquer par le fait que le *Jugement sur les méthodes...*, auquel

¹ Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in *E.T.*, p. 419 « Monsieur Jurieu dit la même chose, il appelle la creature un néant pur », (souligné par le traducteur) ; « Comme Mr. Jurieu » p. 423 (deux fois) ; également p. 523. Baxter renvoie une fois à Jurieu dans *Methodus theologiae Christianae*, mais à une thèse sedanaise et non à une citation du futur *Traité de la nature et de la grâce* (voir Richard BAXTER, *Methodus theologiae Christianae...*, *op. cit.*, p. 277).

² Richard BAXTER, *Méthode théologique*, in *E.T.*, p. 428.

³ *Id.*

⁴ Du moins, aucun des textes de Pajon retrouvés par Albert Gootjes ne répond à Jurieu (voir Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 231-236).

répond la *Critique du livre...*, est seulement ponctuellement anti-pajoniste : ne pas répondre en pajoniste permet de détourner l'attention et de tenter de préserver son anonymat. Enfin, la *Réfutation du sentiment...*, qui nous semble pouvoir être attribuée avec certain degré de probabilité à Jacques Cappel, est en elle-même une composition polyphonique puisqu'elle regroupe pas moins de trois auteurs. La plus grande partie de ce troisième *Essai de théologie...* est un digest de la *Methodus theologiae christianae* de Richard Baxter. Il constitue un pendant à la *Critique de la doctrine...* en ce sens qu'il ne porte pas sur l'opposition des conceptions anthropologiques – intellectualisme contre volontarisme – mais sur la question de la prédétermination physique et de ses implications quant à la question de l'origine du péché, même s'il existe certaines redondances entre les deux *Critiques...* et la *Réfutation...* Cependant, et malgré cet aspect composite, les *Essais de théologie...* apparaissent comme une charge anti-juréenne puissante du fait même des différents angles d'attaque adoptés.

Concluons sur l'œuvre de théologien de Papin. Si elle paraît après la révocation dans le Refuge, elle date en grande partie des années 1684-1685, la période des Papiers de jeunesse : alors les deux principaux ouvrages du Papin calviniste sont des œuvres de jeunesse. Elles n'en sont pas pour autant inabouties, bien au contraire. Le *Traité de la liberté chrétienne* illustre la parfaite assimilation par Papin de la leçon d'Isaac d'Huisseau et de certaines innovations de Spinoza dans le *Traité théologico-politique*. Il ne se révèle pas toutefois comme un simple suiveur puisque l'association de ces deux auteurs l'amène à proposer une rénovation du rôle des assemblées réformées pour en faire des lieux de dialogue interconfessionnels. De plus, dans son *Traité...*, Papin participe à l'« épanouissement de la pensée protestante » dont parle Jean Mesnard, précisément sur la question de la tolérance. Dans les *Essais de théologie* ensuite, il s'affirme comme un controversiste portant haut les couleurs du pajonisme, même si la *Critique du livre...* est moins percutante que la *Critique de la doctrine...* et n'apparaît pas comme en parfaite cohérence avec cette dernière.

III. PUBLIER PAPIN

Il nous faut introduire cette partie en dressant la chronologie des éléments matériels connus. Tout d'abord, nous savons qu'en mai 1684, Papin a achevé le *Traité des habitudes infuses*, qui paraît sous le titre de *Critique de la doctrine de Mr. Jurieu sur les habitudes infuses, autrement appellées la Grâce immédiate*. Ensuite, Pierre Jurieu publie le *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce*, vers le mois de juin 1686 puisque Bayle le recense dans les *Nouvelles de la République des Lettres* en août suivant¹. Presque un an plus tard, *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes* paraît au mois de mai 1687 : elle figure en effet au *Catalogue des livres nouveaux qui se trouvent à Amsterdam chez Henry Desbordes* inséré dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de mai 1687². Nous n'avons pas trouvé trace

¹ « *Jugement sur les méthodes rigides & relâchées d'expliquer la providence et la grace. Pour trouver un moyen de réconciliation entre les protestans qui suivent la confession d'Ausbourg et les réformez*, Rotterdam, Abraham Archer, 1686, in-12 », *Nouvelles de la République des Lettres*, Henry Desbordes, août 1686, art. IV.

² *Catalogue des livres nouveaux qui se trouvent à Amsterdam chez Henry Desbordes*, in Pierre BAYLE et Daniel DE LARROQUE, *Nouvelles de la République des Lettres*, mai 1687, Amsterdam, Henry Desbordes, 1687, p. 571-575, *La foy réduite...* figure p. 574. L'historiographie baylienne ne situe que très rarement de manière précise cette parution

d'un catalogue de libraire permettant de dater la parution des *Essais de théologie sur la providence et la grâce*. Toutefois, celle-ci peut être assez précisément située. D'une part, sa veuve rapporte que lorsque Papin débarque d'Angleterre aux Provinces-Unies, il se rend à Rotterdam pour rédiger une préface et en établir l'*errata*. L'arrivée de Papin dans le Refuge continental peut être située au mois de juin 1687 : l'ouvrage est alors en cours de réalisation¹. D'autre part, son récit de la fin de son été 1687 indique que lorsqu'il est à La Haye, à la fin août 1687, les *Essais de théologie...* sont achevés² et d'ailleurs, leur première recension date de novembre. Ils contiennent deux principaux textes de Papin : la *Critique de la doctrine...* (achevée dès 1684) et la *Critique du Livre...* (nécessairement écrite après août 1686). Tels sont les faits certains. Précision importante, les deux ouvrages paraissent sous couvert de l'anonymat³ : le premier sous la véritable adresse de l'imprimeur et avec un indice quant à l'identité de l'auteur puisque la page de titre porte la mention « par P.P.D.L.A. » ; le second sous une fausse adresse et de manière totalement anonyme.

1. Le cœur de l'affaire : le consentement de l'auteur

L'histoire de l'impression de ces deux ouvrages est rapportée dans le cadre de la controverse qui oppose Papin à Jurieu : celui-ci en fournit une première version, qu'il indique être de Papin lui-même, dans le seul texte qu'il écrit en réponse aux *Essais de théologie...*, l'*Avertissement* d'une quinzaine de pages figurant en tête de la réédition du *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées...* Puis Papin lui-même conteste ce récit dans une lettre adressée à Jurieu postérieure à l'*Avertissement*. Dans la réponse de celui-ci enfin, une troisième variante de l'histoire est rapportée. Seule la confrontation serrée de ces trois versions et des hypothèses qu'elles permettent de formuler permet d'y voir clair : l'exercice est délicat, puisque de nombreux éléments sont manquants, mais à partir de ceux à disposition, il nous faut tenter de démêler le vrai du faux.

a. La vérité selon Papin

Dans l'*Avertissement* qui figure en tête de la réédition du *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*, au milieu d'une série d'attaques et d'injures envers Papin, Jurieu, qui y révèle que celui-ci est l'auteur de *La foy réduite...* et des *Essais de théologie...*⁴, affirme :

(figure souvent la mention « durant l'été » ou « à l'automne ». Seul Sean O'Cathaisaigh, a proposé une date précise : « un peu plus tôt – apparemment au mois d'octobre – un traité écrit par Papin [...] était publié avec une préface de Bayle », date de toute évidence erronée (voir Sean O'CATHAISAI GH, « Bayle and Locke... », art. cit., p. 368).

¹ Voir *infra*, p. 471-472.

² Ils ne paraissent donc pas, comme l'affirme G. Mori, « au printemps 1687 » (Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit. et *infra*, p. 473).

³ Pour une approche de la question de l'anonymat, en dehors des études straussiennes précédemment mentionnées, on pourra se reporter, dans la perspective de la philosophie clandestine, à *Anonymat et clandestinité aux XVII^e et XVIII^e siècles, La lettre clandestine*, 8 (1999), p. 5-138 et, dans une perspective littéraire, à Claudine NÉDÉLEC, « Équivoques de l'auctorialité au XVII^e siècle », *Stratégies de l'équivoque, Cahiers du centre de recherches historiques*, 33 (2004/1), p. 27-40.

⁴ Voir *infra*, p. 500 et *sq.*

Comme je n'ai point dessein de rendre Monsieur Papin plus coupable qu'il n'est ; je veux bien donner avis au public de la protestation qu'il fait faire par l'entremise de l'un de ses amis, et que l'on m'a fait voir écrite de sa main.¹

Cette « protestation » ne semble pas adressée directement à Jurieu, qui de plus bénéficie de son réseau pour y avoir accès. Le pasteur de Rotterdam rapporte ce mot supposé de Papin :

Que ce n'est point lui qui a fait imprimer cet ouvrage. Que M. .. chef du parti l'avoit entre ses mains, qu'il l'a envoyé à son imprimeur sans son consentement, et que même il y a ajouté de sa main sur le manuscrit plusieurs choses lesquelles il désavoue. Ces plusieurs choses ne regardent point le fonds de la matière, ce sont seulement quelques injures personnelles lesquelles étant ôtées, il en reste encore beaucoup. Je veux pourtant bien ne point avoir de chagrin contre lui, ni des injures qu'il désavoue, ni de celles qu'il ne désavoue pas, non plus que je n'en veux point avoir contre celui qui les a ajoutées.²

Dès mars 1688, Papin conteste cette version :

Mais Monsieur, vous n'auriez vu ni dans l'une ni dans l'autre de mes petites déclarations par écrit, les excuses que vous dites au Public qu'on vous a fait voir écrites de ma main, savoir, qu'un M. .. chef du Parti, ait eu mon manuscrit entre ses mains, qu'il l'ait envoyé à l'imprimeur sans mon consentement, qu'il y ait ajouté plusieurs choses lesquelles je désavoue. Je n'ai jamais rien dit ni écrit de semblable, et l'on s'est trompé d'une étrange manière, si l'on vous a fait entendre quelque chose de pareil.³

En réalité, le pasteur de Rotterdam se trompe d'ouvrage. En effet, puisqu'il évoque des injures personnelles, il parle des *Essais de théologie*... et non de *La foy réduite*..., où son nom ne figure même pas : cette confusion s'expliquera bientôt. Il ne peut donc avoir vu un aveu écrit de Papin concernant sa non responsabilité dans l'édition des *Essais de théologie*..., ouvrage dont son auteur revendique la publication dans la même lettre :

Je suis incapable de chercher des excuses dans le déguisement, je n'ay jamais prié personne de vous dire, Monsieur, encore moins de vous faire voir par écrit, que les *Essais de théologie* aient été imprimés sans mon consentement. Si je le disois, on auroit droit de me faire des reproches et de m'accuser de lacheté.⁵

C'est donc bien l'histoire de la publication de *La foy réduite*... qui nécessite un éclairage, en confrontant les versions des deux antagonistes.

Dans sa lettre de mars 1688, Papin commence par affirmer à son contradicteur :

Ce n'est pas à moi qu'il se faut prendre de la publication du livre de la tolérance. Rien n'a jamais été plus éloigné de ma pensée, que d'avoir la hardiesse de faire imprimer le livre intitulé *La foy réduite à ses véritables principes*. C'est au contraire à moi de me plaindre de ceux qui ont eu la hardiesse de le faire imprimer sans me demander, si je le croyois en état de voir le jour. Dieu m'est témoin que je n'en ai appris quoique ce soit, que lorsque l'impression étoit déjà presque toute débitée, et que l'on pensoit à une seconde édition, que j'ay empêchée jusqu'icy. L'imprimeur fait que, quand il me le fit voir, je luy demandai de fort bonne foy ce que c'étoit, et qui en étoit l'auteur, n'en connoissant ni le titre ni la préface, ni les deux premières pages. Le titre qu'on luy a donné ne m'étoit jamais venu

¹ Pierre JURIEU, *Avertissement, in Traité de la... , op. cit.*, [p. 13].

² *Id.*

³ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, *in T.P.*, p. 431.

⁴ Ainsi, Gianluca Mori surinterprète ces lignes en affirmant que Papin ment dans le dessein de protéger Bayle (Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.). Le Blésiois soutient seulement qu'il n'est pas responsable de la publication de *La foy réduite*... et qu'au sujet de ce livre, il ne peut avoir écrit ce que Jurieu avance comme preuve dans *l'Avertissement sur les méthodes*... *De facto*, si l'on n'a pas identifié la subtile position de Papin quant à l'édition de ces deux livres, ce passage peut passer pour une protection de « M. .. chef du parti ».

⁵ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, *in Pierre JURIEU, Lettre sur le scandale... , op. cit.*, p. 5.

dans l'esprit, et mon écrit n'étoit qu'un fragment, sans commencement et sans fin, bien loin d'être muni d'une Préface.¹

Le point principal concorde entre la version corrigée de Jurieu – savoir qu'il parle de *La foy réduite...* et non des *Essais de théologie...* – et celle de Papin. Celui-ci dément catégoriquement avoir voulu éditer son *Traité de la liberté chrétienne*, qu'il prétend inachevé. Néanmoins, grâce à la correspondance bordelaise, nous connaissons l'évolution de l'avancement de son manuscrit, dont les deux grandes parties sont terminées, pour la première dès le milieu de l'année 1684 et pour la seconde, au début de l'année 1685². En outre, le 15 mai 1685, Jacques Cappel accuse réception du manuscrit du *Traité de la liberté chrétienne*, qui l'enchanté. Tout au plus peut-on laisser le bénéfice du doute à Papin quant à l'inachèvement formel de son texte, confirmé par la fin pour le moins abrupte de *La foy réduite...* Cette même lettre de Cappel atteste enfin un élément de la plaidoirie de Papin : le titre de son ouvrage n'est effectivement pas *La foy réduite...* mais *Traité de la liberté chrétienne*. En mars 1688, dans sa lettre à Jurieu, le neveu de Pajon poursuit sa défense *pro domo* :

J'avois écrit sur la tolérance à un amy intime, qui me connoissoit aussi parfaitement que je le connoissois, et que j'étois assuré qu'il prendroit bien mes pensées, qu'il ne leur donneroit pas un sens contraire à mes intentions, et qu'il ne feroit voir ma lettre à personne, qui fût capable d'en abuser.³

Cette étape du récit de Papin se décrypte aisément à partir de notre lecture croisée de la correspondance et du texte de *La foy réduite...* : l'« amy intime » ne peut être que Jacques Lenfant, qui reçoit plusieurs passages du *Traité de la liberté chrétienne* dans les lettres que lui envoie Papin. Même si celui-ci utilise également sa correspondance avec Le Clerc comme « banc d'essai », il ne peut désigner l'arminien comme son « amy intime », qui devient son correspondant seulement 1684. Qui plus est, au moment des faits relatés dans la lettre à Jurieu, les deux hommes ne se sont encore jamais rencontrés. Pour autant, Lenfant ne semble pas être à l'origine de la fuite du manuscrit. En effet, après avoir révélé la qualité du destinataire de son texte, Papin poursuit en évoquant le degré de diffusion de son manuscrit :

Je ne l'ay jamais communiquée qu'à des personnes sages et orthodoxes, entre lesquelles il y en a même, qui sont d'un rang et d'un savoir distingué dans l'Église anglicane. Quelques-unes me demandèrent la permission d'en garder copie, parce qu'elles trouvoient comme moy, que cette pièce n'étoit pas en état d'être mise sous la presse. La suite me fait voir que j'eus tort de la leur accorder.⁴

Nous retrouvons ici la figure de Cappel puisque dans la lettre du 15 mai 1685, celui-ci indique précisément au neveu de Pajon qu'il a dressé une copie du *Traité de la liberté chrétienne*. Le professeur saumurois est le seul dont nous sachions qu'il ait eu une copie en sa possession, mais Papin affirme que plusieurs furent établies et une ou certaines d'entre-elles semblent pouvoir être associées au(x) membre(s) distingué(s) de l'Église anglicane. À partir de ce moment du récit papinien, nous ne disposons plus d'informations antérieures pouvant y être reliées. Il faut donc lire l'histoire jusqu'à son terme pour l'analyser :

¹ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, in Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Papin*, p. 29, rem. B.

² 5 août 1684 et 15 février 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc (voir *supra*, p. 215 et *sq.*).

³ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, in Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Papin*, p. 29, rem. B.

⁴ *Id.*

Mais la mort d'une personne, que l'on pouvoit dire encore à la fleur de son âge, peut bien se mettre au rang des accidens imprévus. Et j'ose dire, que sans un pareil accident, cet écrit ne seroit jamais tombé qu'entre des mains prudentes. [...] La préface et les deux premières pages qu'on y a faites sans moy, ne regarde pas le fond de la matière : à cet égard, on a mis ce traité au jour tel qu'on l'a trouvé dans le cabinet d'un homme distingué par son rang et par son mérite, qui mourut l'année passée en Hollande. J'ay appris que ce triste évènement étoit la seule cause de ce que cette coppie étoit tombée entre les mains d'un imprimeur.¹

Apparaît ici un élément fondamental de l'histoire littéraire et de l'histoire de l'édition : le *topos* du manuscrit trouvé². Toutefois, commençons par faire confiance à Papin pour vérifier s'il est possible de corroborer, en l'absence d'indices et de témoins, sa version des faits.

b. L'impossible hypothèse Jean Claude

Papin parle d'un défunt chez qui aurait été trouvé son manuscrit. Il raconte cette histoire en mars 1688, indique que ce décès remonte à « l'année passée » et qu'il a eu lieu « en Hollande ». Il disparaît en étant « encore à la fleur de l'âge ». Il s'agit d'un « homme distingué par son rang et par son mérite » qui possède un « cabinet » : notre cible est une personne décédée en Hollande en 1687 chez qui le manuscrit d'un théologien saumurois – puisque c'est de cela qu'il s'agit – aurait pu être conservé, donc un théologien lui-même. C'est ici que l'histoire racontée par Papin est troublante : la victime pourrait être Jean Claude, dont le profil correspond en tout point à sa description anonyme. En effet, à la révocation, l'ancien pasteur de Charenton rejoint son fils à La Haye, qui y est installé depuis 1682³ ; il y décède le 13 janvier 1687, à l'âge de 68 ans⁴. Mais pour que l'histoire de Papin devienne crédible, il faut pouvoir le connecter à Jean Claude d'une part, et d'autre part relier le pasteur à celui dont Papin tait toujours le nom mais qui publie effectivement son *Traité de la liberté chrétienne* : Pierre Bayle⁵. Or, relier Jean Claude au texte de Papin est plus compliqué qu'il n'y paraît.

Papin affirme ne pas être responsable de l'arrivée de son texte dans les affaires de l'ancien pasteur de Charenton, s'il s'agit bien de lui. Il faut donc chercher celui qui aurait pu transmettre son texte à Claude. Jusqu'à la révocation, celui-ci fréquente quotidiennement Pierre Allix, son collègue, pajoniste convaincu. À supposer qu'il transite par Allix, le manuscrit pourrait ensuite passer dans les affaires de Claude. La fenêtre chronologie est courte cependant : entre mai (date où le texte de Papin est achevé) et octobre 1685 (révocation). Dès lors, la question qui se pose est celle de l'obtention par Allix du *Traité de la liberté chrétienne*. Ici, deux hypothèses sont envisageables : directement auprès de Papin, bien que la relation Allix-

¹ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu. La coupure dans cet extrait est hypothétique, puisque ces deux passages sont connus par deux biais différents : (premier extrait in Jacques Georges DE CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Papin*, p. 30, rem. B. ; le second extrait in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 6).

² Voir Christian ANGELET, « Le topique du manuscrit trouvé », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 42 (1990), p. 165-176 et Yves DELÈGUE, « Le manuscrit trouvé : du non-topos au topos » in Jan HERMAN and Fernand HALLYN (dir.), *Le topos du manuscrit trouvé. Hommages à Christian Angelet*, Louvain-Paris, Peeters, 1999, p. 35-45. Au sein du corps des théologiens huguenots, on peut renvoyer à David Derodon, au sujet duquel Elie Benoist rapporte qu'il affirma n'être pas à l'origine de la publication de son *Tombeau de la messe* (voir Eugène ARNAUD, « Notice sur David... », art. cit., p. 355, n. 1).

³ H. BOLHUIS, « La Hollande et les deux refuges », *B.S.H.P.F.*, 155 (1969), p. 414.

⁴ *F.P.* 3, p. 473. Sur la vie de Jean et Isaac Claude aux Provinces-Unies, voir David VAN DER LINDEN, « Predikanten in ballingschap. De carrièrekansen van Jean en Isaac Claude in de Republiek », *De Zeventiende Eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 27 (2011/1), p. 141-161, repris in *Experiencing Exile*, *op. cit.*.

⁵ Voir *infra*, p. 465-475.

Papin avant 1685 soit des plus incertaines ; indirectement par l'intermédiaire de Jacques Cappel, qui lui possède une copie du manuscrit. Après la question du « comment ? » se pose celle du « pourquoi ? ». Pourquoi un texte de Papin se serait-il retrouvé dans les affaires de Jean Claude avant la révocation ? Ici, l'hypothèse vacille dangereusement. En effet, depuis l'affaire Le Cène, nous savons les tensions qui existent entre les deux collègues de Charenton : elles rendent bien improbable la transmission à Claude par Allix d'un texte du neveu Pajon, ennemi juré du premier. L'alternative serait alors l'hypothèse d'une transmission sans l'intermédiaire d'Allix, directement de Cappel à Claude. Celui-là aurait tenté une conciliation entre Saumurois modérés et Saumurois radicaux. Les corpus pajoniste et papinien n'attestent pas la réalité d'une telle démarche et, dans cette optique, la mobilisation d'un texte du neveu plutôt que de l'oncle paraît pour le moins curieuse. Cette solution est donc peu probable. Évidemment, reste possible l'hypothèse d'une autre copie du texte de Papin circulant – quand, grâce à qui et pourquoi ? mystères ! – et arrivant finalement entre les mains de Jean Claude.

Si Claude obtient le manuscrit du *Traité de la liberté chrétienne* après 1685, la solution de l'énigme passe nécessairement par l'étape anglaise de Papin. Malheureusement, notre méconnaissance des détails de cet épisode rend difficile la formulation d'hypothèses précises sur la transmission de ce manuscrit. La double piste pajoniste (Allix et Cappel) reste envisageable après la révocation. L'ancien pasteur de Charenton est réordonné prêtre de l'Église anglicane : il peut donc être l'une de ces « personnes sages et orthodoxes, entre lesquelles il y en a même, qui sont d'un rang et d'un savoir distingué dans l'Église anglicane » dont parle Papin. De plus, il semble pouvoir être présenté ainsi dès cette 1688 au regard d'une lettre de Daniel de Larroque à Pierre Bayle datant de 1686¹ qui, dans le même temps, confirme que l'inimitié entre Allix et Claude ne faiblit pas après leur exil². Quant à Cappel, réfugié outre-Manche comme Allix, il a sans doute conservé avec lui sa copie du manuscrit faite à Saumur. Mais pourquoi Allix ou Cappel aurait-il envoyé ce texte à Claude, installé aux Provinces-Unies ? Une hypothèse serait que l'un comme l'autre ait voulu plaider la cause d'un Papin envisageant de retourner sur le continent ? Mais là encore, l'idée ne tient pas longtemps. D'abord, nous savons que lorsque Papin quitte l'Angleterre, il a pour destination le Brandebourg, pas les Provinces-Unies. Ensuite, à supposer qu'il ait envisagé une installation hollandaise, son retour n'est problématique que s'il aspire à devenir pasteur. Or, il est ordonné prêtre après la mort de Claude début janvier 1687 : au cours de l'année 1686, Allix ou Cappel ne peut pas avoir tenté de plaider la cause du neveu de Pajon pour son hypothétique installation aux Provinces-Unies. Ici encore, si nous optons pour la solution alternative, elle implique un individu en contact avec Papin en Angleterre durant l'année 1686 au point de pouvoir obtenir de lui une copie du *Traité de la liberté chrétienne*. Une fois en possession du manuscrit, cet individu aurait contacté Jean Claude au cours de l'année 1686 pour le lui transmettre (mais une fois encore, dans quel but ?).

Ainsi, en étant attentif aux détails de la conjoncture générale (révocation et exils des protagonistes) et locale (tensions internes à Charenton), la transmission apparemment évidente

¹ « Mr Allix est en grande reputation icy, et on luy conferera le doctorat quand il y viendra » (12 juillet 1686, Daniel de Larroque à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 601).

² « Je vis hier une lettre d'un des plus beaux esprits de France que vous connoissez et qui est dans vos quartiers qui marquoit positivement que Mr Claude quoy qu'ennemy de Mr Allix [...] » (*id.*).

du manuscrit de Papin par l'axe Paris-Saumur – même lorsque celui-ci s'est transformé en axe Londres-La Haye – apparaît quasiment impossible. Sortir de l'hypothèse Paris-Saumur implique qu'une seconde copie – à l'existence possible mais dont nous ignorons tout – soit passée par un individu tout aussi mystérieux qui, premièrement, aurait pu obtenir le texte de Papin et, deuxièmement, l'aurait transmis à Claude. Ainsi, bien qu'elle reste théoriquement possible, l'hypothèse d'une transmission du manuscrit du *Traité...* jusqu'au pasteur de Charenton paraît improbable. Évidemment, reste cette coïncidence troublante entre l'histoire rapportée par Papin et le destin de Jean Claude. Il reste deux hypothèses à formuler : soit Papin sait qu'effectivement Jean Claude a eu une copie de son texte et ne ment pas (mais à partir des sources à notre disposition, cette version est difficile à confirmer) ; soit « l'homme distingué » n'est pas Claude, mais nous ne sommes pas parvenu à identifier d'autres candidats crédibles dans le rôle du disparu de cette histoire.

Épuisons totalement l'hypothèse Jean Claude. Comment relier son cabinet à Bayle ? La solution est ici nettement plus évidente : Isaac Claude, le fils du pasteur, entretient une correspondance avec Pierre Bayle¹. La connexion est donc facile à établir : à la mort de son père, le fils classe ses papiers et trouve ce *Traité de la liberté chrétienne*, qu'il transmet à Bayle pour impression. Reste qu'il nous semble improbable que ce manuscrit se soit précisément retrouvé dans les papiers de l'ancien pasteur de Charenton.

c. *La vérité selon Jurieu*

En avril 1688, Jurieu répond à la lettre de Papin du mois précédent. Il conteste les dénégations de ce dernier et rapporte sa propre variante de l'histoire du cabinet :

Quant à ce que vous me dites pour la justification des personnes qui sont accusées d'avoir part en cette affaire, je veux encore très bien vous en croire, sur ce que vous dites qu'elles n'ont pas eu part à l'édition du livre contre moy. Mais je suis excusable de l'avoir cru, car vostre amy, à qui vous aviez donné l'exemplaire corrigé de vostre main, vous a mal servy. Ce n'est point luy-mesme à la vérité qui m'a parlé, c'est un tiers, qui en me montrant vostre livre, et vostre écriture par son ordre, me fit l'histoire de l'édition de ce livre de la manière que je l'ai rapportée. C'est que M. l'avoit eu longtems dans son cabinet, qu'il vous avoit exhorté à le mettre au jour, et que vous n'ayant pas voulu y consentir, il l'avoit envoyé en Hollande, pour estre publié : à l'authorité de vostre amy, je joignois la vraisemblance, qui est toute entière, et vous pouvez assez deviner pourquoy.²

Cette version diffère de celle avancée par Papin. D'abord, ce dernier donne son manuscrit ; ensuite, le cabinet où il se retrouve conservé ne se situe pas en Hollande mais en Angleterre ; enfin, son occupant ne meurt plus. Mais Jurieu se contredit : d'abord, Papin donne son manuscrit à son ami ; ensuite cet ami reçoit le manuscrit non de Papin mais de « Monsieur ». Si d'une part, nous gardons bien à l'esprit que le texte incriminé ne peut être que *La foy réduite...* et si, d'autre part, nous faisons abstraction du premier moment qui contredit le second, alors cette deuxième version de Jurieu apparaît plus crédible que celle de Papin. Essayons d'abord d'en identifier les protagonistes. Un premier individu, que le pasteur de Rotterdam qualifie d'« ami » de Papin, possède un manuscrit inachevé de celui-ci dans une version copiée par un tiers mais corrigée par l'auteur. Cet ami l'a reçu d'un deuxième personnage, qualifié de « Monsieur », qui conservait ce manuscrit dans son cabinet. Il s'agit

¹ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du... , op. cit.*, p. 181, n. 50.

² 18 avril 1688, Pierre Jurieu à Isaac Papin, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 31-32, rem. D.

d'un individu installé en Angleterre, puisque Jurieu soutient que « Monsieur » envoie le manuscrit en Hollande. Ce « Monsieur » est lié à Papin puisqu'il lui demande de mettre au net son texte, ce que ce dernier refuse de faire. Tous ces indices convergent vers Jacques Cappel. Il est alors en Angleterre, possède un manuscrit du *Traité de la liberté chrétienne* dû à un copiste et peut très bien avoir demandé à son auteur, lorsqu'ils se retrouvent à Londres¹, d'y porter les corrections nécessaires. De plus, que « Monsieur » ait demandé à Papin d'achever son texte indique qu'il y attache une certaine importance et d'ailleurs, celle-ci est telle que, bien que l'auteur n'ait finalement pas procédé aux mises en forme nécessaires, « Monsieur » décide d'envoyer le texte en Hollande pour impression. On se souvient de l'enthousiasme de Cappel à la lecture du *Traité*... et il nous semble qu'il est bien celui qui se cache derrière « Monsieur ». Cappel envoie donc le texte en Hollande pour publication et s'adresse pour cela selon toute vraisemblance directement à Bayle. Un premier élément semble venir enrayer l'histoire de Jurieu : Cappel n'est pas identifié comme correspondant de Bayle². C'est ici que la relation Papin-Bayle prend toute son importance : l'ancien professeur de Saumur peut avoir contacté le philosophe de Rotterdam en lui soumettant le manuscrit de leur ami commun afin de passer outre les réticences de celui-ci à voir publier son texte. Sans doute Cappel a-t-il demandé à Bayle de le publier seulement « s'il l'en jugeait digne », selon la formule alors consacrée.

Un second élément assombrit l'histoire de Jurieu, le troisième protagoniste, ce « tiers, qui en me montrant vostre Livre, et vostre écriture par son ordre, me fit l'histoire de l'édition de ce Livre ». L'ami de Papin n'est donc pas celui qui a évoqué l'histoire du manuscrit – autrement dit Bayle n'est pas la source de Jurieu (ce qui paraît hautement improbable en 1687). Cet individu a eu accès au manuscrit finalement voué à la publication et connaît les arcanes celle-ci. L'attention se concentre alors sur l'imprimeur du volume. Jurieu a-t-il des contacts au sein de l'officine de Reinier Leers ? Sa version le laisse grandement penser. L'informateur pourrait-il être Leers lui-même ? Le fait est que Jurieu publie régulièrement chez lui, ce qui implique une certaine relation de confiance entre les deux hommes³. De plus, il paraît peu probable qu'un employé de Leers ait été au courant des informations relatives au trajet des manuscrits avant leur arrivée à l'atelier : mais le cas échéant, il aurait alors trahi son patron en l'espionnant pour le compte de Jurieu. S'il ne s'agit pas d'un traître, Leers peut-il donc avoir lui-même révélé l'information ? Cela paraît absurde : pourquoi employer une fausse adresse pour publier les *Essais de théologie*... puis révéler ensuite à Jurieu, cible même de ce livre, qu'il en est en réalité l'éditeur et trahir qui plus est son auteur ? De deux choses l'une. Soit Leers a vendu la mèche et il en faut déduire qu'il prend un malin plaisir à dresser les clans théologiques les uns contre les autres (dans un but purement intéressé). Soit le pasteur est venu l'interroger sur ce livre écrit contre lui et Leers n'a pu nier ce qui, pour Jurieu, fut une hypothèse parmi d'autres ou bien plus sûrement, rapidement une évidence. Car, en dehors de Papin, les candidats à l'auctorialité des *Essais de théologie*... et de *La foy réduite*... sont peu nombreux. Il s'agit des figures pajonistes d'alors : Paul et Jacques Lenfant, Pierre Allix, Jacques

¹ On se souvient que la correspondance de Locke témoigne que Cappel tient le rôle de patron pour Papin à Londres.

² Voir les 12 volumes actuellement publiés de l'intégrale de la correspondance de Bayle.

³ *Traité de la dévotion* (1677), *Moyens surs & honnestes pour la conversion de tous les heretiques* (1681), *Examen de l'Eucharistie de l'Église romaine et Politique du clergé de France* (1682), *Histoire du calvinisme* (1683), *L'Esprit de Monsieur Arnaud* (1684), sans compter, chez le frère de Reinier, Arnout installé à La Haye, *Suite du Préservatif contre le changement de religion* (1683) et *Justification de la morale des réformés* (1685).

Cappel et Charles Le Cène. S'il semble probable que Jurieu ait connu ses ennemis, avant la parution des livres de Papin, a-t-il entendu parler de celui-ci ? Ici, le doute subsiste, même s'il pourrait avoir eu vent de l'épisode saumurois de 1683 étant donné son implication dans la lutte anti-pajoniste. Si Leers n'est pas à l'origine de ce dévoilement – volontairement en ayant donné l'information ou involontairement en n'ayant pu nier les accusations de Jurieu –, et puisque la source de celui-ci est fort au courant des arcanes du monde éditorial à Rotterdam, on pourrait formuler l'hypothèse que le théologien ait été informé par un concurrent de Leers, mais aucun élément ne permet de fonder un tant soit peu cette solution.

Ainsi, force est de constater qu'après examen, et à partir des éléments en notre possession, la version de Jurieu s'avère plus crédible que celle de Papin. Que le pasteur de Rotterdam se trompe au sujet des deux ouvrages s'explique par la stratégie qu'il déploie entre 1687 et 1688 pour éliminer Papin des Églises wallonnes du Refuge : il attaque *La foy réduite...* pour se venger des *Essais de théologie...*¹, la confusion est donc au cœur même de sa démarche. De même, la première affirmation concernant le don par Papin de son manuscrit à son « ami » relève du contexte éristique de Jurieu sur lequel nous reviendrons. Mais un fait concorde dans les versions rapportées par les deux antagonistes : Papin n'est pas responsable de l'édition du texte de *La foy réduite...* Nous l'avons déjà dit, lorsque les deux ennemis s'accordent sur un point, nous pouvons raisonnablement leur faire confiance. Nous contestons donc l'hypothèse d'Élisabeth Labrousse – reprise depuis notamment par Gianluca Mori – d'un envoi par Papin depuis Londres de « plusieurs manuscrits » à Bayle pour impression². La réalité semble avoir été plus complexe. Bayle, correspondant de Papin depuis la première moitié de l'année 1686, reçoit de celui-ci le manuscrit des *Essais de théologie...* et d'un autre individu – sans doute Jacques Cappel – celui du *Traité de la liberté chrétienne*. Pour étonnante que soit cette solution, elle est la plus vraisemblable à partir des éléments à notre disposition. En outre, comme avec la composition de la *Réfutation du sentiment...*, cette intervention de Cappel fait écho à son statut de patron de Papin outre-Manche.

2. Bayle préfacier de Papin

Lorsque Desmaizeaux publie sa première biographie de Pierre Bayle en 1708, aucune révélation ne concerne ses liens avec Papin³. La seconde version, nettement augmentée par rapport à celle de 1708, paraît en 1730 et mentionne le rôle de l'auteur du *Commentaire philosophique* dans l'édition de *La foy réduite...*⁴. Toutefois, l'information n'est pas due au premier biographe de Bayle, mais à celui de Papin : il s'agit Pasquier Quesnel⁵. Le janséniste révèle ce détail dans l'*Avertissement* qu'il écrit pour la première édition posthume des textes catholiques du converti, *Les deux voies opposées en matière de religion* :

¹ C'est ce qu'affirme Papin et il y a effectivement un élément de vérité dans cette conviction de la cible de Jurieu (voir *infra*, p. 649).

² Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XVII et Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.

³ Pierre DESMAIZEAUX, *The life of Mr. Bayle in a letter to a peer of Great Britain*, London, s.n., 1708, p. 65-86 pour les années 1686-1688, période au cours de laquelle Papin et Bayle ont été en relation.

⁴ Pierre DESMAIZEAUX, *Vie de Monsieur Bayle*, in Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique par. M. Bayle. Quatrième édition revue, corrigée et augmentée*, Amsterdam-Leide, Brunel, Wetstein, Smith, Waesberge, Humbert, Honoré, Chatelain, Mortier et Luchtman, 1730, t. I, p. lxxvi, rem. Q.

⁵ Voir *infra*, p. 792 et *sq.*

Ce fut dans cet esprit qu'il composa un petit ouvrage qui fit beaucoup de bruit en Hollande, et souleva contre lui les protestans rigides et intolérans, sur le simple soupçon qu'on avoit qu'il en étoit l'auteur ; car on ne put en avoir aucune preuve. Le manuscrit, assez imparfait, étant tombé entre les mains de M. Bayle, celui-ci y mit une teste de sa façon, et sans la participation de M. Papin le fit imprimer sous ce titre : *la foi réduite à ses justes bornes*.¹

Aucune source ne révèle l'origine de l'information rapportée par Quesnel mais il paraît vraisemblable qu'il l'ait appris de Papin lui-même². C'est à ces lignes que renvoie Desmaizeaux lorsqu'il rapporte l'anecdote, qu'il intègre donc à l'historiographie baylienne.

a. *Les préfaces des livres édités par Bayle*

Élisabeth Labrousse remarque que « ce fut plus d'une fois à l'état de manuscrit que certains des correspondants de Bayle lui firent parvenir leurs livres, lui demandant de chercher un éditeur – lui qui habite « la Mecque des auteurs » – s'il jugeait l'ouvrage digne de voir le jour. [Ainsi, Bayle joua] un rôle actif d'agent littéraire³ [et] fut responsable de l'impression d'ouvrages de ses amis personnels, comme l'*Apologie pour les Réformés* de Daniel Fétizon (La Haye 1683), *Le Prosélyte abusé* de Larroque et les *Considérations générales sur le livre de Mr. Brueys* de Lenfant (1684), la *De nuperis Angliae motibus Epistola* et sa traduction française, d'Adiaen van Paets (1685) et *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes* (1687) »⁴. Des titres cités, la *De nuperis Angliae motibus Epistola* ne nous intéresse pas puisqu'elle n'a pas de préface et il faut y ajouter l'*Examen des methodes, proposées par Mrs de l'assemblée du clergé de France* de Jacques Basnage (1684), dont Bayle fournit également le manuscrit à Leers⁵ et le *Traité du pouvoir absolu des souverains, pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées* d'Elie Merlat (1685)⁶. Le livre de Fétizon comporte une épître dédicatoire « A Philarète » de toute évidence due à l'auteur et adressée à Bayle⁷. Le volume de Daniel de Larroque contient une épître dédicatoire de l'auteur à Bayle⁸ à laquelle succède un court avertissement bibliographique, également de l'auteur⁹. Le livre de Jacques Lenfant est précédé d'un rapide « Avis du libraire au lecteur » et d'un avertissement, dû à l'auteur¹⁰. L'ouvrage de Jacques Basnage comporte une approbation signée par Pierre Jurieu, puis une épître dédicatoire de l'auteur à Bayle¹¹. Quant au livre de Merlat, un simple avertissement au lecteur

¹ Pasquier QUESNEL, *Avertissement*, in *D.V.*, p. XII-XIII. Cette version de l'histoire est reprise dès 1716 dans la notice consacrée à Papin dans le *Supplément aux anciennes éditions du Grand Dictionnaire Historique de Mr. Louis Moreri* (Amsterdam-La Haye-Utrecht, Brunel, Wetsetin, Mortier, De Coup-Moetjens, Van Dole-Vande Water, 1716, vol. 2, p. 311).

² Voir *infra*, p. 699.

³ Élisabeth LABROUSSE, « Les coulisses du journal de Bayle », in Paul DIBON (dir.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, Elsevier-Vrin, 1959, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 139, n. 100

⁵ Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 173.

⁶ Selon Antony McKenna, « Bayle avait aidé à la publication de cet ouvrage » (Antony MCKENNA, « Introduction » à *L'affaire Bayle...*, *op. cit.*, p. 44, n. 56).

⁷ Paul FÉTIZON, *Apologie pour les réformez, où on voit la juste idée des guerres civiles de France et les vrais fondemens de l'Edit de Nantes*, La Haye, Abraham Arondeus, 1683, p. 3-8.

⁸ Daniel DE LARROQUE, *Le Prosélyte abusé, ou Fausses vues de M. Brueys dans l'examen de la séparation des protestants*, Rotterdam, Reinier Leers, 1684, [n.p.] 192

⁹ *Id.*

¹⁰ Jacques LENFANT, *Considérations générales sur le livre de Mr. Brueys intitulé « Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des Protestans »*, Rotterdam, Reinier Leers, 1684, [n.p.].

¹¹ Jacques BASNAGE, *Examen des methodes, proposées par Mrs de l'assemblée du clergé de France, en l'année 1682*, Cologne, Pierre Marteau, 1684, p. 523.

justifiant la parution d'un ouvrage écrit trois ans auparavant figure en tête du volume¹. Par ailleurs, dans les « Œuvres complémentaires aux Œuvres diverses de Desmaizeaux » du *Corpus Bayle*², les seuls textes liminaires d'ouvrages attribués à Bayle sont ceux des deux livres de Papin. En l'état actuel de la recherche, le philosophe de Rotterdam aurait donc seulement écrit deux préfaces dans sa vie, toutes deux pour le même auteur, à savoir Papin. Cet investissement particulier du « conseiller littéraire » qu'est Bayle doit être souligné. Pour le comprendre, il faut s'intéresser de plus près aux textes eux-mêmes.

b. *Les préfaces des livres de Papin*

La fort courte – deux pages – préface de *La foy réduite...* constitue d'abord et avant tout une présentation synoptique du livre qu'il introduit. Sa première partie est la plus importante :

Il faut avertir le public de deux choses sur ce traité. La première, que l'occasion qui l'a fait naître, fut l'entreprise de quelques particuliers qui ne se contentans pas des réglemens de la discipline des Églises ré[formées] de France, voulurent obliger les étudiants en théologie et les pasteurs à signer quelques nouveaux articles qu'ils prétendoient ajouter à la confession de foy de ces Églises, sans que les synodes nationaux en eussent rien ordonné. Ce qui fut poussé avec tant de rigueur, que ceux qui osèrent seulement résister à cette entreprise, se virent exposez à estre exclus du ministère par la chaleur et par les poursuites des auteurs de ce nouveau projet.³

Bayle identifie donc parfaitement l'origine de la rédaction de cet ouvrage : la vague de condamnation du pajonisme par les synodes provinciaux des Églises réformées de France en 1677-1678⁴. Cette précision étant elle-même noyée au cœur du texte de Papin, la préface de Bayle joue parfaitement son rôle de contextualisation pour le lecteur. Les autres paragraphes composant ces deux pages résument les deux parties de *La foy réduite...*, celle consacrée à la définition du christianisme puis celle relative au concile de Jérusalem. Le dernier paragraphe de Bayle insiste sur ce qui constitue la principale leçon de l'ouvrage :

On prouve sur tout avec la dernière évidence, que l'autorité des conciles ou des synodes ne peut jamais prévaloir sur la conscience des particuliers.⁵

Hubert Bost souligne que la préface de Bayle est un « plaid[oyer] en faveur de la tolérance doctrinale »⁶, idée effectivement au cœur même de la démonstration de Papin dans cet ouvrage. La remarque de Bayle quant à l'impossibilité qu'une autorité collective s'impose vis-à-vis de la conscience individuelle indique que le philosophe de Rotterdam a perçu dans le *Traité de la liberté chrétienne*, un écho à son propre *Commentaire philosophique* : cette proximité explique qu'il ait fait publier le manuscrit malgré son inachèvement. En outre, Bayle sait pertinemment que Papin, son correspondant, bien qu'il ne le lui ait pas communiqué, est l'auteur de ce texte. D'ailleurs, l'échange entre les deux hommes est confirmé par la mention que Bayle fait figurer

¹ Elie MERLAT, *Traité du pouvoir absolu des souverains, pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées*, Cologne, Jacques Cassander, 1685, n.p.

² Voir https://www.classiques-garnier.com/editions-bulletins/Corpus_Bayle_WEB.pdf.

³ Pierre BAYLE, « Préface » à *F.R.*, [n. p.].

⁴ Pour Élisabeth Labrousse, Bayle fait référence au synode de Rotterdam de 1686 (« Introduction historique », *op. cit.*, p. XVI-XVII), mais il nous semble que la formule « Églises réformées de France » et l'évocation des « synode nationaux » indique bel et bien que l'auteur des *Commentaire philosophique* pense à la vague de condamnation du pajonisme.

⁵ Pierre BAYLE, « Préface » à *F.R.*, [n. p.].

⁶ Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 613, n. 112.

sur la page de titre de l'ouvrage : « par P.P.D.L.A. », « par Papin, prêtre de l'Église anglicane ». Puisque cette ordination date du 3 avril 1687 et que le livre est annoncé dans les nouveautés en vente chez Desbordes en mai 1687, la page de titre a été achevée entre ces deux dates et il paraît vraisemblable que Papin a lui-même informé Bayle de son ordination. Car en même temps que l'atelier de Leers achève *La foy réduite...*, il imprime les *Essais de théologie...* qui sont achevés fin août : or, cet ouvrage, Papin l'a envoyé à Bayle pour publication. En 1705, ce dernier révèle même une information capitale sur ce point :

S'il [Papin] n'étoit pas prêtre de l'Église anglicane lorsqu'il publia en 1687 ses *Essais de théologie sur la providence et la grâce*, il le devint peu après.¹

Puisque l'ouvrage paraît à la fin de l'été 1687, Papin est bien ordonné à cette date. Si Bayle mentionne le fait que Papin n'était pas encore prêtre de l'Église anglicane, se trompe-t-il ? S'il se trompe, ce peut être sciemment afin de brouiller les informations autour de son rôle dans cette parution. Et s'il ne se trompe pas, alors il ne parle pas du moment où le livre est disponible en librairie, mais plutôt de celui où le manuscrit a été proposé à la publication, autrement dit le moment où Papin s'est adressé au Bayle agent littéraire.

Dans le cadre de l'édition numérique des *Œuvres complètes* de Bayle, Gianluca Mori a formulé l'hypothèse que l'*Avertissement des Essais de théologie...* est également de la main de Bayle. Si nous contestons ses nombreuses approximations biographiques concernant Papin, son analyse textuelle justifiant l'attribution de ce texte à Bayle nous paraît pertinente. Mori observe que « l'Avertissement des *Essais* se présente comme ayant été écrit, non pas par l'auteur du texte principal, dont il est dit qu'il était absent lors de l'impression [...], mais par un autre. Cet autre auteur se distingue de celui du texte principal par un style sec et subtilement ironique, typique de Bayle pour la forme aussi bien que pour le contenu : selon l'auteur de l'Avertissement, en effet, c'est au nom de l'« amour du prochain » et de la charité chrétienne que Papin aurait écrit son texte, et notamment pour alléger les peines du pauvre Jurieu, affligé de ce que les différentes théologies chrétiennes ne soient pas en mesure de faire taire les athées... À ce propos, l'auteur de l'Avertissement cite exactement le même passage du *Jugement* de Jurieu que Bayle citera deux fois dans le *Dictionnaire* : d'abord à l'article « Nihusius », où il affirme que Jurieu « gémit sous le fardeau des objections à quoi son système est exposé » (« ce serait pécher contre cette vertu [la charité chrétienne] que d'entendre M. Jurieu gémir sous les pesanteurs dont il est accablé... » : *Essais de théologie*, Avertissement [p. 2]) ; et ensuite à l'article « Pauliciens », où Bayle soutient, toujours sur le même ton ironique, que Jurieu avoue, « la larme à l'œil », l'impossibilité de répondre aux objections contre la théologie chrétienne. En outre, l'auteur de l'Avertissement des *Essais* fait suivre cette citation d'un autre emprunt à la même page du *Jugement* que l'on retrouve tel quel dans le compte rendu que Bayle a publié en 1686 dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (à propos des deux conditions requises par Jurieu : « la première, de ne donner aucune atteinte à l'idée de l'être infiniment parfait ; la seconde, de lui lever toutes ces difficultés, en sorte qu'il n'en reste plus rien »)². Les concordances sont en effet troublantes et nous suivons G. Mori dans son hypothèse.

¹ Pierre BAYLE, *Continuation des pensées diverses écrite à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Decembre 1680 ou Réponse à plusieurs difficultés que Monsieur*** a proposé à l'Auteur*, Rotterdam, Reinier Leers, 1705, t. II, p. 513.

² Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.

Toutefois, nous verrons bientôt qu'une dimension plus factuelle de l'*Avertissement* lui a échappé.

Arrêtons pour l'instant l'analyse de l'édition des textes de Papin par Bayle : si les protagonistes de cette histoire éditoriale sont, à son début, chacun sur une rive de la mer du Nord, ils se retrouvent finalement réunis lorsque le second des deux ouvrages est sur le point d'être achevé. Il faut donc que nous laissons Papin quitter l'Angleterre pour accoster sur le continent.

IV. « LA GRANDE ARCHE DES FUGITIFS »¹ : UN VOYAGE EN RÉPUBLIQUE DES LETTRES (ÉTÉ 1687)

Cette partie est consacrée à une courte période de la vie de Papin, un peu plus de trois mois au cours desquels il vit au cœur de la République des Lettres. Ce laps de temps limité et la présence physique de Papin dans le centre actif de l'institution invisible sont les deux éléments qui expliquent l'extrême rareté des sources datant de cet épisode, et notamment l'absence de correspondance, à l'exception notable d'une trentaine de lettres (intégrales ou en extraits) publiées par Papin lui-même après sa conversion dans son autobiographie en forme de réponse à Jurieu et intitulée *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*. À partir de cette étape de la vie du Papin protestant, nous sommes tributaire de ces sources indirectement connues dont l'authenticité est toutefois assurée par la publication ultérieure de certaines d'entre elles par Jacques-Georges de Chauffepié dans son *Nouveau Dictionnaire historique et critique*. Cependant, la petitesse du corpus limite nos investigations sur l'étendue réelle des réseaux que fréquente Papin. Mais il nous a semblé nécessaire de consacrer une partie à cette centaine de jours, intenses à n'en pas douter, de sa vie. Car en effet, Anne Goldgar souligne que « les érudits se déplacent pour rendre visite à leurs concitoyens dans les pays étrangers »². De fait, c'est d'abord la révocation qui oblige Papin à quitter le royaume pour l'Angleterre. Lorsqu'il revient sur le continent pour rejoindre une partie de sa famille dans le Saint-Empire, il met à profit son long voyage pour rencontrer ses amis et concitoyens résidant sur son trajet : durant cette période, c'est en réalité son avenir qui se joue.

1. Rotterdam : Bayle et Papin *versus* Jurieu

Papin quitte l'Angleterre entre mai et août 1687. La chronologie de son séjour aux Provinces-Unies indique que son départ d'outre-Manche est sans doute plus proche du mois de mai que du mois d'août. Il débarque probablement sur le continent dès le mois de juin, accoste à Groningue et prend rapidement (immédiatement ?) la route de Rotterdam³.

¹ Pierre BAYLE, « Kuchlin, Jean », in *Dictionnaire historique et critique H – O*, op. cit., t. 2, 1^{ère} partie, p. 255, in corp.

² Anne GOLDGAR, *Impolite Learning. Conduct...*, op. cit., p. 4.

³ « En 1687, M. Papin quitta l'Angleterre et se rendit à Groningue et de là à Rotterdam » (Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxix).

a. Pierre Jurieu, le « grand inquisiteur »¹ de la « grande cabale »

La figure de Pierre Jurieu poursuit Papin depuis le début de la restitution de son parcours. Pour saisir l'opposition irréductible entre les deux hommes et comprendre l'édition des deux livres de 1687, il faut s'arrêter un instant sur l'ancien pasteur de Mer, qui passe pour l'incarnation de l'orthodoxie calviniste dans le Refuge². Commençons par lui laisser la parole. En 1691, en pleine affaire Bayle, Jurieu publie une *Apologie* dans laquelle il se présente sans détour comme un ennemi résolu de la tolérance :

La première étincelle de ce feu qui parut fut le livre intitulé *De la réunion du christianisme*, imprimé et composé à Saumur [...]. C'étoit la tolérance dans toute son étendue pour toute sorte de sectes. C'étoit l'indifférence des religions toute pure, mais couverte et déguisée, de sorte que tout le monde ne la voyoit pas. [...] Comme si Dieu m'eût appelé dès lors à combattre ce monstre de l'indifférence des religions, je pris la résolution d'écrire contre ce livre, et je composay le premier de tous mes ouvrages intitulé *Examen du livre de la réunion etc., ou traité de la tolérance en matière de religion*. [...] On voit que cette haine pour cette indigne tolérance des hérésies est en moy un mal ancien, et qui s'est fortifié par le temps.³

En 1684 déjà, dans *L'Esprit de Monsieur Arnaud*, il affirmait l'origine de cette haine :

En un mot, ils sont de cette grande cabale qui a eu ses sources près de la rivière de Loire, et qui en a infecté tous les rivages depuis Orléans jusqu'à Angers. Le premier chef qui en a paru, est ce ministre de Saumur qui fut déposé il y a quelques années, pour avoir composé ce méchant petit livre intitulé *La réunion du Christianisme*. Mais les principaux membres de cette Cabale sont encore dans le corps. Et Dieu sçait si l'envie d'en sortir ne les prendra pas pour suivre leurs compagnons.⁴

Dans la *Lettre pastorale* de février 1689, sans employer le terme, Jurieu dénonce encore la « grande cabale » :

[Monsieur de Meaux] n'a pas manqué de nous parler de ce ministre de Saumur qui fut déposé il y a dix-huit ans. Mais il n'a pas bien sçu pourquoi. Ce ministre avec un autre qui étoit à Saumur et qui depuis vint à Orléans où il est mort, s'étoit entêté d'un projet de réunion de tous les chrétiens par une voye de tolerance universelle, de tous les chretiens dis-je, sans excepter ni socinien, ni papiste, pretendant qu'on ne doit faire passer pour article de foi necessaire à salut, que ce qui est reçu de tous ceux qui s'appellent chrétiens [...]. Ces Messieurs firent des disciples, et attirerent dans leur parti un fort sçavant homme de Paris. Ils avoient puisé cette malheureuse doctrine dans les écrits des sociniens et dans les livres d'Episcopus et de Grotius, qu'ils lisoient et faisoient lire avec un fort grand soin. Ils auroyent gâté la France de cette malheureuse hérésie si le synode d'Anjou

¹ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. De... , op. cit.*, p. 211. Paul Hazard employait déjà cette expression au sujet de Jurieu dans *La crise de la conscience européenne (op. cit.*, p. 123).

² Sur Jurieu, l'unique biographie est celle de Freidrich KNETSCH, *Pierre Jurieu. Theoloog en politiekus der refuge* (Kampen, J. H. Hok, 1967, 496 p.). On consultera également son article « Pierre Jurieu réfugié unique et caractéristique. Récit d'une assimilation involontaire mais partielle » (*B.S.H.P.F.*, 115 (1969), p. 445-478) et ceux d'Élisabeth Labrousse réunis dans le chapitre III du recueil *Conscience et conviction* sous le titre « Les frères ennemis : Bayle et Jurieu » (p. 159-237), ainsi que les références citées en note dans cette partie.

³ Pierre JURIEU, *Apologie du Sr. Jurieu Pasteur et Professeur en Théologie, adressée aux Pasteurs et Conducteurs des Églises Wallonnes des Pays-Bas*, La Haye, Abraham Troyel, 1691, p. 3. Ce témoignage de Jurieu vient donc atténuer cette remarque d'Élisabeth Labrousse : « il convient donc de bien préciser la portée réelle de sa furieuse indignation : ce n'est pas *sub specie aeternitatis* qu'il se dresse en vengeur contre le « tolérantisme » » (Élisabeth LABROUSSE, « Note sur Pierre Jurieu », in *Conscience et conviction... , op. cit.*, p. 223).

⁴ Pierre JURIEU, *L'Esprit de Mr. Arnaud... , op. cit.*, p. 209

ne les eut intimidés par la sévérité dont il usa envers le chef du parti, le seul qui a écrit sur la matière.¹

Dans ces lignes, Jurieu vise bien sûr d'Huisseau et Pajon mais aussi Pierre Allix qui se cache derrière le « fort sçavant homme de Paris »². Or, il conclut ce passage en dénonçant les théories de ces auteurs comme sociniennes, ce qui est à ses yeux plus grave que d'être catholique :

Ce sont deux vrais paganisme : le papisme est le second paganisme, le socinianisme est le premier, et l'un et l'autre sont l'antichristianisme [...]. Le socinianisme est le premier antichristianisme [...], un antichristianisme direct sans qu'on ait besoin de conséquence. C'est pourquoi le socinianisme est beaucoup pire que le papisme.³

Pierre Bonnet a montré que le premier livre de Jurieu, *l'Examen du livre de la réunion du christianisme*, paru en 1671, contient en puissance toute sa théologie politique qui s'épanouit après la révocation. Il y récuse « d'un côté, une sécularisation politique de la religion, au nom de l'autorité du prince et de l'ordre civil, et d'un autre côté, une sécularisation philosophique, au nom de la concorde sociale et de l'union des communions »⁴. Pour autant, Élisabeth Labrousse souligne la complexité doctrinale du personnage, « pas hostile à la théologie de Saumur et qui s'est plus d'une fois évertué à minimiser la portée des Canons de Dordrecht tout en les approuvant »⁵, et même soupçonné d'hétérodoxie, après la publication sans son consentement par Jean Le Clerc d'un autre cours saumurois où il adopte les thèses saumuroises sur la prédestination⁶. Toutefois, pour l'ennemi de d'Huisseau, de Pajon et de Papin, « tolérer l'erreur est une démission, qui devient monstrueuse s'il est question de laisser le champ libre aux prétentions d'une « fausse Église », propre à entraîner ses ouailles vers la damnation éternelle »⁷. Car en effet, « si l'on peut faire son salut dans toutes les confessions chrétiennes, à quoi bon résister aux convertisseurs de France ? [...] [Jurieu s'oppose fondamentalement à toute] priorité donnée à la morale par rapport aux énoncés dogmatiques. [...] C'est en ce sens fondamental, et non par ses positions sur le détail des dogmes [...] qu'il est authentiquement champion de l'orthodoxie et donc, partisan d'un cléricisme autoritaire »⁸.

Nous avons déjà entraperçu les origines de l'opposition entre les deux camps incarnés par Jurieu et Papin. L'événement fondateur est justement la parution de *La réunion du christianisme* : en plus de publier son premier ouvrage contre le pasteur de Saumur, cet épisode entraîne la rupture de l'amitié entre Pajon et Jurieu. Si nous ignorons tout des détails de cet épiphénomène de l'affaire d'Huisseau, il a joué un rôle certain dans l'opposition de Jurieu à Pajon comme il le reconnaît lui-même auprès de Papin en avril 1688⁹. Cette dimension personnelle doit toujours être présente à l'esprit lorsque l'on évoque cette controverse. Ensuite, même s'il n'en est pas à l'origine, Jurieu n'est pas sans lien avec la vague de

¹ Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées...*, *op. cit.*, p. 86.

² Robin HOWELLS « Introduction » à Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées...*, *op. cit.*, p. LXV.

³ Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées...*, *op. cit.*, p. 87.

⁴ Pierre BONNET, « Entre France et Hollande. La pensée théologico-politique de Jurieu autour de la Révocation : évolution ou involution ? » in Yves KRUMENACKER (dir.), *Entre calvinistes et catholiques. Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 279.

⁵ Élisabeth LABROUSSE, « Note sur Pierre... », art. cit., p. 223.

⁶ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. p XVII.

⁷ *Ibid.*, p. XVIII-XIX.

⁸ *Ibid.*, p. XIX-XX.

⁹ Voir *infra*, p. 522.

condamnation du pajonisme en 1677-1678. Enfin et surtout, au fil de son œuvre, Jurieu s'acharne contre Pajon. Les extraits précédemment cités de *L'Esprit de Monsieur Arnaud* et des *Lettres pastorales* l'attestent, par la mention de la ville d'Orléans, comme la parution du *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la grace* en 1686. Quelques mois avant le *Jugement...*¹, Jurieu lançait déjà une pique particulièrement perfide contre son ancien ami au détour du *Vray système de l'Église* :

Si l'on ne supposoit cette grace interne, j'avoue qu'il y auroit peut être lieu d'accuser de temerité ceux qui dans les affaires de la foy se déterminent sans avoir examiné les raisons de part et d'autres. Et ceux qui soutiendroient que la foy ne se produit que par la parole de Dieu preschée dans certaines circonstances sans opération de l'esprit de Dieu, distinguée de l'opération de la parole, auroient sans doute de la peine à se tirer d'embarras.²

Jurieu emploie ici le vocabulaire pajoniste et la formule servant habituellement à désigner les thèses du pasteur d'Orléans dans les textes qui les condamnent³. *Le vray système...* étant conçu comme une réponse aux *Prétendus réformés convaincus de schisme* de Pierre Nicole, le théologien de Rotterdam ajoute alors en marge :

Ceux qui nient les opérations de la grace distinctes de la parole ne sçauroient solidement répondre aux difficultés de M. Nicole.⁴

Ces lignes sous-entendent que Pajon, auteur de l'*Examen du livre qui porte pour titre Préjugés légitimes contre les calvinistes* en réponse à Nicole, a précisément échoué du fait même de ses théories. Il écrivait pourtant deux ans auparavant, toujours en répondant à Nicole :

Monsieur Nicole doit sçavoir que quand il auroit respondu au livre entier de Monsieur Claude il n'auroit encore rien fait s'il ne respondoit à celui de M. Pajon.⁵

Quant à l'opposition entre Bayle et Jurieu, elle prend également son origine dans une amitié. En effet, les deux hommes sont d'abord collègues au sein du corps professoral de l'Académie de Sedan où Jurieu tient le rôle de patron de Bayle⁶. A la fermeture de l'institution ardennaise, Bayle se réfugie à Rotterdam où il obtient un poste de professeur d'histoire et de philosophie au sein de l'École Illustre et où il facilite l'installation de Jurieu comme professeur de théologie⁷. Mais l'exil signe la rupture entre les deux hommes. En effet, le patron et ami de Bayle à Rotterdam est Adrian van Paets, républicain et arminien. D'un point de vue théologico-politique, il s'investit comme diplomate dans une politique pro-française visant à déstabiliser les Orangistes (responsables de l'assassinat, au début du XVII^e siècle, de deux figures de l'arminianisme) en Hollande et exprime son soutien envers Jacques II. Sur le plan religieux et philosophique, il conçoit une défense de la tolérance doctrinale dans une lettre à Bayle que ce dernier publie d'abord en latin puis en français chez Reinier Leers à la fin 1685⁸. L'année suivant la parution de la *Lettre à Monsieur B.*, Bayle publie le *Commentaire philosophique* qui défend une conception de la tolérance très proche de celle de Paets et, sur

¹ Émile KAPPLER, *Bibliographie critique de l'œuvre imprimé de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 361.

² Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*, p. 372.

³ Voir *supra*, p. 70-75.

⁴ Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*, p. 372.

⁵ Pierre JURIEU, *Préjugés légitimes contre le Papisme*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1685, vol. 1, [préface, n.p.].

⁶ Hubert BOST, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 117-121.

⁷ *Ibid.*, p. 155-156.

⁸ Antony MCKENNA, « Introduction » à *L'affaire Bayle...*, *op. cit.*, p. 24-25.

certain points, la dépassant même¹. Au contraire, dès son arrivée à Rotterdam, et malgré la protection de Paets², Jurieu est lié au strictement calviniste parti orangiste, auprès duquel il apparaît vite comme le porte-parole des huguenots en exil³. Dès avant la révocation, il esquisse la « doctrine du « pacte mutuel » et du droit des peuples »⁴ qu'il théorise dans *Des droits des deux souverains*, parus on l'a vu au début de l'année 1687 en réponse au *Commentaire philosophique...*⁵. Étant donné l'opposition de Jurieu à la tolérance antérieure à la révocation, on comprend donc qu'après 1685-1686, il soit « naturellement tout disposé à dénoncer, chez son collègue Pierre Bayle, le protégé de Paets, sa fidélité aux intérêts de la France comme une déviance politique, ainsi que sa défense des doctrines « arminiennes » ou « sociniennes » du rationalisme et de la tolérance comme une hérésie religieuse »⁶.

b. La préhistoire de la controverse Bayle-Jurieu

Lorsqu'Anne Viard-Papin indique que son mari se rend à Rotterdam, elle précise qu'il y « fit une Préface et un Errata pour ses *Essais de théologie* »⁷. Nous sommes alors vraisemblablement au milieu du mois de juin, et Papin reste à Rotterdam sans doute jusqu'à la fin juillet. S'il rédige « une préface et un errata », c'est donc que les *Essais de théologie...* sont en cours d'impression. Puisque Reinier Leers est l'imprimeur du livre, l'information majeure induite par ces deux lignes dues à sa veuve est que Papin a fréquenté l'atelier de Leers où il a dû directement travailler sur son livre. Cette conclusion amène à s'interroger : Papin a-t-il rencontré Pierre Bayle ? Avant de répondre à cette question, il faut revenir sur la chronologie précise de l'édition des *Essais de théologie...*

Ayant démontré qu'il est l'auteur de l'*Avertissement des Essais de théologie...*, G. Mori formule l'hypothèse que Bayle réunit les « *Essais de théologie* et les fait imprimer par Leers, sans doute avant de tomber malade, donc avant la mi-février 1687 »⁸. S'il a été attentif au style du texte, G. Mori a omis de se pencher sur la chronologie qu'il permet pourtant d'établir. En effet, les *Essais...* ne peuvent être achevés en février pour la simple raison que Bayle y affirme :

Le second ouvrage, qui est une critique du traité de Mr. Jurieu sur la Grace immediate, fut composé il y a trois ans. On peut dire qu'il y avoit déjà plusieurs années que le Traité de Mr. Jurieu étoit public, puisqu'il l'avoit dicté publiquement en François dans l'Académie de Sedan à tous ses auditeurs, et que par ce moyen les copies en étoient nombreuses et authentiques. Cependant on n'auroit pas rendu publiques les réflexions qu'on y avoit faites, si Mr. Jurieu n'eut mis au jour cette préface qui fait le sujet de l'ouvrage précédent, dans laquelle il avertit qu'elle doit être bientôt suivie d'un plus grand ouvrage de la Nature et de la Grace, c'est-à-dire justement de son traité sur la Grace immédiate, et d'un autre

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Voir le récit que Jurieu fait de son installation à Rotterdam dans une lettre de 1695 (R.-N.-L. MIRANDOLLE, « A propos d'une lettre de Pierre Jurieu », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises Wallonnes*, 2^e série, II (1899), p. 237-239).

³ Antony MCKENNA, « Introduction » à *L'affaire Bayle...*, *op. cit.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxix.

⁸ Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.

sur le concours immédiat, qui avoit aussi été dicté en même temps et en même lieu. *On apprend que ces deux Traités sont effectivement sous la presse à l'heure qu'il est.*¹

Le *Traité...* paraît vraisemblablement fin septembre début octobre² : si l'achèvement de l'impression des *Essais de théologie...* est concomitant avec celle du *Traité...* de Jurieu, c'est qu'ils ont bien été réalisés durant l'été. De plus, quelques lignes plus loin, Bayle poursuit :

Enfin, pour ce qui regarde le troisième ouvrage que l'on ajouta icy, on ne s'y étendra pas en ce lieu, parce qu'il est d'une autre personne et que l'auteur des deux précédens ne l'a pas même encore vu.³

Cette précision est capitale. D'abord, elle permet de dater précisément la rédaction de l'*Avertissement* : comme nous savons que Papin a procédé à l'établissement de l'erratum des *Essais...* et que son séjour à Rotterdam commence vraisemblablement fin juin, alors l'*Avertissement* de Bayle date du début de ce mois, voire de la fin mai. Ensuite, la précision « pas même encore », puisqu'elle date de la fin mai ou de début juin 1687, semble indiquer que Bayle sait que Papin est sur la route des Provinces-Unies et qu'une fois débarqué, il doit rallier Rotterdam et, précisément, l'atelier de Leers pour superviser la relecture de son livre. En plus de l'erratum, la veuve de Papin indique qu'il écrit une préface durant son séjour à Rotterdam. Nous l'avons vu, cette préface est de toute évidence due à Papin lui-même. Au sujet de ce texte, Bayle écrit lui-même dans l'*Avertissement* :

La petite lettre qui est au devant y sert de préface, et en apprendra l'occasion.⁴

L'emploi du futur dans la phrase ne doit pas être surinterprété : sans doute Bayle sous-entend-il « et en apprendra l'occasion *au lecteur* ». Toutefois, ce futur pourrait, à l'extrême rigueur, être lu comme l'indice que Bayle a prévu l'intégration au volume de la « petite lettre », mais qu'il n'en dispose pas encore lorsqu'il écrit l'*Avertissement* et pour cause, puisque Papin la rédige lors de son séjour à Rotterdam, ultérieur à l'achèvement par Bayle de son texte liminaire.

¹ Pierre BAYLE, *Avertissement*, in E.T., [p. 5]. Nous soulignons.

² En effet, l'ouvrage est mentionné par un correspondant anonyme de Papin dans une lettre du mois d'octobre (voir *infra*, p. 510). Il est ensuite recensé en novembre dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (Jean BARIN, « III. Traité de la nature & de la grace, ou du concours général de la providence, & du concours particulier de la grace efficace, contre les nouvelles hypothèses de M. P. & de ses disciples : par M. Jurieu docteur & professeur en theologie, Utrecht, François Halma, 1688, in-12, 419 p. », in *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, Henry Desbordes, novembre 1688, p. 1190-1128) et dans l'*Histoire des ouvrages des savans* (Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « II. Traité de la nature & de la grâce, contre les nouvelles hypothèses de M. P. & ses disciples, par Mr. Jurieu docteur & professeur en theologie, Rotterdam, Abraham Acher, 1687, in-12, 419 p. », in *Histoire des ouvrages des savans*, novembre 1687, Rotterdam, Reinier Leers, 1687, p. 303-321. La fin de la recension est plutôt élogieuse). Corrigeons Émile Kappler qui, dans sa bibliographie de Jurieu, indique que le compte-rendu de Barin date de mars 1687 (Émile KAPPLER, *Bibliographie critique de...*, *op. cit.*, p. 351). Cette erreur résulte d'une faute dans l'impression des *Nouvelles de la République des Lettres* : le titre courant de la livraison de novembre voit apparaître le mois de mars sur la deuxième page du compte-rendu du livre de Jurieu (voir p. 1191 – pour le mois de novembre 1687, le titre courant figure comme suit : page paire, « Nouvelles de la République » / page impaire, « [mois année] »). Enfin, en décembre, Jean Le Clerc propose dans la *Bibliothèque universelle* une recension croisée des *Essais...* et du *Traité...* (Jean LE CLERC, « 2. Traité de la nature et de la grace, ou du concours général de la providence & du concours particulier de la grace efficace contre les nouvelles hypothèses de M. P. & de ses disciples. Par M. Jurieu D. & p. en Th. 12. A Utrecht chez Fr. Halma, 1687. pagg. 546 p. et 3. *Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mr Jurieu de toutes les difficultés accablantes qu'il rencontre dans son système.* 12. À Francfort 1687. pagg. 560 », in *Bibliothèque universelle et historique de l'année MDCLXXXVII*, décembre 1687, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688, p. 528-545).

³ *Ibid.*, [p. 6].

⁴ *Id.*

Cette chronologie établie, il faut la confronter à la biographie de Bayle. Car en effet, l'année 1687 est connue pour être une période d'inactivité de l'auteur du *Commentaire philosophique* à cause d'une probable dépression¹, ce qui explique d'ailleurs que G. Mori ait fixé l'achèvement des *Essais...* en février, avant que la maladie ne se déclare. Il faut donc réévaluer les indices de l'activité de Bayle entre février, moment où il tombe malade, et août, date à laquelle il quitte Rotterdam pour suivre une cure à Aix-la-Chapelle². Le fait est que le rythme de sa vie intellectuelle baisse en cette première moitié de l'année 1687. Tandis que l'année 1685 compte 121 lettres dont 26 actives et l'année 1686, 185 lettres dont 30 actives, les chiffres de l'année 1687 chutent : 26 lettres dont 11 actives. Cette proportion apparemment favorable comparée aux années 1685 et 1686 ne doit pas fausser notre analyse : 7 des 11 lettres actives datent d'avant février, moment où Bayle tombe malade. À partir de quel moment est-il de nouveau en mesure de travailler ? Fin mai, il envoie une courte note à l'imprimeur du *Supplément au Commentaire philosophique* pour que celui-ci l'y insère³. Le 14 juin 1687, il écrit à Gijsbert Kuiper qu'il n'a pu lire son livre⁴ et le 27 juillet, il affirme à son cousin que « pendant quelques mois [il] n'a pu écrire ni dicter sans retomber et qu'ainsi [il s'est] totalement abstenu de tout cela »⁵. Puis, en août⁶, depuis Londres, Henri Justel se réjouit du rétablissement de Bayle dont la nouvelle s'est apparemment répandue dans la République des Lettres⁷. Enfin, un an plus tard, le 23 mars 1688, Bayle précise à Louis Tronchin : « J'ai été un an entier obligé de m'abstenir de toute lecture et écriture, ou si, par quelque nécessité indispensable, je voulais écrire quelque ligne, je m'en sentais si incommodé que je n'osais plus entreprendre la même chose »⁸. À moins de contester que Bayle soit l'auteur des textes liminaires des deux ouvrages de Papin, il faut d'une part reconnaître qu'entre la fin mai et la fin juillet 1687, il a pris la plume, et d'autre part en déduire qu'il s'est donc agi là pour lui d'une « nécessité indispensable », qui n'est autre que la poursuite de la controverse contre Jurieu après que celui-ci ait répliqué au *Commentaire philosophique* avec *Des droits des deux souverains*⁹. En effet, la rédaction début juin de la note pour le *Supplément au Commentaire philosophique* et, avant elle ou de manière croisée, l'écriture de l'*Avertissement des Essais de théologie...* participent de cette seule et même problématique. La double parution de *La foy réduite...* et des *Essais de théologie...* constitue un assaut anti-juréen évident dont Bayle apparaît comme le stratège :

¹ Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 301.

² *Ibid.*, p. 302.

³ « Si vous avez encore du tems pour cela, (et il n'importe que vous aïez déjà vendu quelques exemplaires) je vous prie, Monsieur, de publier ce qui suit à la tête de la troisieme partie. Je viens de lire le traité Des droits des deux souverains, etc. contre un livre intitulé Commentaire philosophique, etc. et l'ai trouvé une fausse et tres-foible attaque du-dit Commentaire » (20/30 mai 1687, Pierre Bayle à Isaac Wolfgang, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 698).

⁴ « Si ma santé m'eust permis de faire quelque lecture c'auroit été celle de votre excellent ouvrage, mais jusqu'ici je ne suis pas assez retabli pour cela » (14 juin 1687, Pierre Bayle à Gijsbert Kuiper, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 700).

⁵ 27 juillet 1687, Pierre Bayle à Jean Bruguière de Naudis, in *ibid.*, l. 702.

⁶ Malheureusement, la lettre de Justel n'est pas datée précisément.

⁷ « J'ai appris avec bien de la joie le rétablissement de votre santé, à laquelle tous les honnêtes gens prennent part. » (août 1687, Henri Justel à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 703).

⁸ Cité in Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 303.

⁹ Le titre intégral de l'ouvrage de Jurieu est : *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince, contre un livre intitulé Commentaire philosophique* (Rotterdam, Henri de Graef, 1687).

On apprend que ces deux traités [de Jurieu] sont effectivement sous la presse à l'heure qu'il est. C'étoit donc le vray temps d'y mettre aussi la critique dont il s'agit. Les lecteurs seront bien aise de voir ces deux ouvrages à la fois.¹

Il avoue donc être responsable du calendrier éditorial de cette parution qui constitue une provocation pour Jurieu, puisque son ancien protégé préface la réplique de l'un de ses livres encore inédit. Ainsi, la datation de cette attaque, qui ne peut remonter qu'à la fenêtre chronologique de mai-juillet 1687, coïncide avec une période où Bayle était jusqu'à présent censé être inactif et Hubert Bost souligne que « si Bayle n'était pas tombé malade en février 1687, il est probable que le contentieux qui couvait entre Jurieu et lui aurait éclaté sans tarder »². En réalité, dans la mesure de ses forces, le philosophe de Rotterdam se consacre à la controverse contre Jurieu. D'ailleurs, être seulement l'éditeur des textes constitue une charge de travail moindre que d'en être l'auteur : il recueille ceux qui composent les *Essais...* et doit seulement écrire leur présentation ; pour *La foy réduite...*, il écrit le court texte d'introduction.

Signalons enfin que Bayle a lui-même reconnu qu'il est l'anonyme dénoncé par Jurieu en 1688. En 1706, dans la *Réponse aux questions d'un provincial*, un chapitre est consacré aux répliques formulées contre Jurieu. Bayle y écrit notamment :

Que gagna Mr. Papin lorsqu'il attaqua Mr. Jurieu l'an 1688 ? Il eût beau représenter que l'intérêt de la religion et l'amour du prochain le faisoit agir [...], les lecteurs furent moins dociles aux solutions qu'il voulut donner qu'à la petite préface ou Mr. Jurieu pour toute réponse l'accusa de l'hérésie socinienne après l'avoir traité avec le mépris le plus superbe dont aucun auteur ait donné d'exemple. Ce fut un coup dont Mr. Papin ne se releva jamais : le chef de son parti fut foudroyé dans la préface et l'on n'a point ouï dire qu'il ait osé répliquer le plus petit mot.³

Et Bayle d'ajouter en notes :

Il ne fut point nommé dans la préface, mais on a cru que c'étoit l'un des plus savans ministres refugiez en Angleterre. *Il n'est que trop vrai*, ce sont les termes de la préface, *que la Théologie de ces Messieurs est toute socinienne, pusique leur chef a bien voulu, adopter, augmenter et faire imprimer de son autorité un livre tout socinien.* (celui de M. Papin).⁴

Lu dans l'ignorance de l'histoire des publications de Papin, ce passage paraît anodin. Mais une fois analysé le rôle de Bayle dans l'épisode, l'ironie de la dernière phrase du corps du texte est évidente, puisque Bayle y reprend le mot de Jurieu « chef de son parti ». La note elle-même ne manque pas d'humour en même temps qu'elle atteste la persévérance de Bayle dans la volonté de faire venir d'Angleterre les productions huguenotes réputées sociniennes⁵, ne faisant du reste que s'engouffrer dans les préjugés de Jurieu sur ce sujet⁶. Posthumes, ces lignes sonnent néanmoins comme l'aveu par Bayle de son implication dans l'édition des livres de Papin.

¹ Pierre BAYLE, *Avertissement*, in *E.T.*, [p. 5]. Nous soulignons.

² Hubert BOST, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, p. 301.

³ Pierre BAYLE, « Chapitre CXXXVI. Que le mauvais succès des attaques livrées à Mr. Jurieu au sujet de la doctrine rapportée dans le chapitre précédent, & quelques autres considérations servens d'excuse légitime au silence de Mr. Jacquelot », *Réponse aux questions d'un provincial*, *op. cit.*, t. III, p. 717-718.

⁴ *Ibid.*, p. 718.

⁵ Voir *infra*, p. 505.

⁶ Voir *supra*, p. 164.

c. *L'alliance éditoriale Bayle-Papin : l'entente de deux ennemis de Pierre Jurieu*

Avant d'expliquer l'alliance entre Papin et Bayle, il faut d'abord souligner l'importance de ces deux publications pour le premier des deux protagonistes. Il s'agit certes de ses deux premiers livres mais Papin n'a pas voulu que son *Traité de la liberté chrétienne* paraisse, au contraire des *Essais de théologie*... Ce choix est significatif. Considérant les harcèlements livresques de Jurieu, isolés mais répétés, auxquels succède en 1686, l'attaque frontale que constitue le *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grace*, nul doute que Papin veut répliquer au détracteur de son oncle. Mais avant tout, plus fondamentalement, il a voulu donner la parole à ce dernier. En effet, la controverse Jurieu-Pajon en est réalité un monologue du premier, puisque le second est toujours resté muet, se gardant de publier ne serait-ce qu'un texte relatif à ses théories sur la grâce. En rendant public ses *Essais de théologie*..., son neveu donne enfin une voix à son père spirituel et à son clan théologique, jusqu'à présent uniquement limité au rôle de cible dans le champ éristique.

L'alliance entre Papin et Bayle apparaît comme celle de deux ennemis résolus de Jurieu. Prolongeant logiquement sa démonstration établissant Bayle comme auteur de l'*Avertissement des Essais de théologie*..., Gianluca Mori note : « il n'est pas difficile de deviner le motif de cette publication. Dans la lutte (encore secrète) contre Jurieu que Bayle a entreprise à partir du *Commentaire philosophique* de 1686, Papin est un allié non dépourvu d'armes dialectiques efficaces. On retrouvera, en effet, dans le *Dictionnaire* les mêmes objections de Papin contre les théologies « rigides », encore une fois à l'article « Pauliciens », là où Bayle observe que le Mal a une réalité positive et qu'il ne peut pas être réduit, comme le voudraient les augustinien, à une privation d'être. Il s'agit, du reste, d'un nouvel exemple de la stratégie favorite de Bayle, celle qui lui fait opposer les théologiens de différentes confessions les uns aux autres pour démontrer l'impossibilité de toute théologie : si Papin a raison contre Jurieu à l'égard de la notion du Mal, Jurieu a raison contre Papin (et contre les sociniens que ce dernier représente) à l'égard de l'impossibilité de sauver la bonté de Dieu par la seule limitation de sa prescience »¹. Ainsi, sans y renvoyer, Gianluca Mori fait écho à la thèse de l'« alliance pour le moins équivoque » entre Bayle et Papin formulée par Roger Zuber².

Il nous semble que l'attention portée à la chronologie, aux réseaux et aux textes oblige à nuancer cette idée. Évoquons tout d'abord la dimension relationnelle de cette aventure éditoriale. Elle la situe clairement dans le prolongement direct du premier réseau de Papin, puisque Jacques Lenfant peut être celui qui met son meilleur ami en relation avec Bayle. Quant à la chronologie, c'est celle de l'œuvre de ce dernier qui importe ici. Lorsque Papin est en contact avec le professeur de Rotterdam – au milieu de l'année 1686 – celui-ci n'est pas encore l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* : il s'adresse à celui des *Pensées diverses sur la comète* et des *Nouvelles de la République des Lettres* qu'il a lues et peut-être, même si aucune source ne l'atteste, du *Commentaire philosophique*. Autrement dit, pour Papin, Bayle est un auteur calviniste dont il connaît certaines œuvres et dont il a sans doute entendu parler par Lenfant et Le Clerc de manière un peu plus développée que ne le révèlent les Papiers de jeunesse parvenus jusqu'à

¹ Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.

² Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 217. Dès 1906, Jean Dévolvé notait que le groupe d'auteurs du corpus huguenot de la tolérance « sentaient déjà [la cause de Bayle] différente de la leur » (Jean DÉVOLVÉ, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, New York, Burt Franklin, 1971 [1906], p. 214).

nous. De plus, si l'on suit notamment Élisabeth Labrousse¹ et Hubert Bost², Bayle adopte certaines des théories de Malebranche, option philosophique qui ne peut que rencontrer un écho favorable chez Papin. Pour autant, dès cette période, les deux hommes ont de toute évidence été conscients des limites de leur proximité intellectuelle et nous avons déjà souligné sur quelle question celle-ci achoppe : il s'agit de l'irénisme. Si Bayle en constate l'échec dès le *Commentaire philosophique*, Papin le défend ouvertement dans *La foy réduite*.... Or, malgré cette différence, nous savons d'une part que Bayle édite ce texte mais que Papin n'a pas donné son accord à cette publication. Une lecture orientée serait de dire que ce choix éditorial de Bayle est donc simplement tactique. En analysant *La foy réduite*..., nous pensons cependant avoir montré qu'au-delà de l'irénisme, certaines réflexions de Bayle trouvent un écho sous la plume de Papin : ce n'est donc pas seulement par stratégie que le premier décide de publier ce texte du second. Du reste, puisque Papin n'a pas voulu publier *La foy réduite*..., il n'y a tout simplement pas eu d'alliance concernant ce texte.

L'alliance entre les deux hommes concerne seulement les *Essais de théologie*.... D'ailleurs, si Papin est bien correspondant de Bayle dès le milieu de l'année 1686, sans doute est-ce lié à l'envoi des manuscrits de ses deux *Critiques*..., même s'il a nécessairement besoin de temps pour écrire la *Critique du Livre*..., l'ouvrage de Jurieu étant paru au milieu de l'année 1686. Concernant les *Essais*..., il faut également procéder à un examen attentif avant de parler d'« alliance équivoque ». Il s'agit ici d'examiner les candidats potentiels à la composition de la *Réfutation*.... Nous avons vu que Bayle affirme que Papin n'en est pas l'auteur, ce que ce second soutient également. Mori, qui ignore le témoignage de Papin, affirme au sujet de l'information rapportée par Bayle qu'il n'est pas « en mesure, à l'état actuel de nos connaissances, de vérifier ces indications, qui pourraient aussi être destinées à désorienter les lecteurs, suivant une stratégie typique de Bayle »³. Notre analyse de l'*Avertissement* de la *Réfutation du sentiment*..., texte au sujet duquel Mori ne dit mot, a montré d'une part que Papin et Bayle disaient sans doute vrai et d'autre part que le candidat le plus crédible pour la composition de ce troisième *Essai*... est Jacques Cappel, qui apparaît par ailleurs comme acteur de la publication de *La foy réduite*....

Cependant, procédons à une analyse qui ne tiendrait pas pour valide l'hypothèse d'un troisième intervenant, qui nous amène donc à nous tourner vers Bayle et Papin. Bayle peut avoir traduit le *Syllabus rationum*... de Launoy et les extraits de la *Methodus theologiae christianae* de Baxter. Toutefois, l'on sait qu'à cette période, il travaille le moins possible : qu'il ait traduit deux textes latins paraît peu vraisemblable, à moins qu'il ne s'agisse d'une réalisation antérieure à février 1687. Dans la perspective du lien entre Bayle et les traductions, sa correspondance jusqu'en 1688 n'autorise malheureusement aucune hypothèse : Baxter y fait deux apparitions en 1672 et 1673⁴ ; Jean de Launoy est mentionné sept fois entre 1680 et 1688, mais jamais

¹ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie*..., op. cit., p. 187-218.

² Hubert BOST, *Pierre Bayle*, op. cit., p. 235, 255-256. Même s'il est évident que Bayle « rompt avec l'idéal malebranchiste de l'harmonie entre foi et raison » (*ibid.*, p. 513, la fameuse lettre à Naudis exposant cette rupture datant de 1698 : « Les Philosophes Chrétiens qui parlent sincèrement disent tout net qu'ils sont Chrétiens, ou par la force de l'éducation, ou par la grâce de la foi que Dieu leur a donné, mais que la suite des raisonnements philosophiques et démonstratifs ne serait capable que de les rendre sceptiques à cet égard toute leur vie »).

³ Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.

⁴ Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 16 et 30.

pour le texte qui figure traduit dans les *Essais de théologie...*¹. Papin peut également avoir traduit de Launoy et Baxter. Mais puisqu'il n'est vraisemblablement pas l'auteur de ces traductions, procédons à une seconde hypothèse faisant abstraction de la critique interne de l'*Avertissement de la réfutation...* Autrement dit, quel autre individu que Cappel peut être relié au troisième des *Essais de théologie...* ? Trois pistes émergent, qui font intervenir le réseau pajoniste élargi. La première figure dans la collection de manuscrits de Charles Le Cène : s'y trouve conservée une copie du *Syllabus rationum...* de Jean de Launoy². Toutefois, il s'agit du texte latin, copié par Le Cène lui-même, et non de sa traduction. Cette copie confirme donc l'intérêt des théologiens contestant le concours immédiat pour ce texte mais, parce qu'elle est impossible à dater, elle n'autorise aucune conclusion concernant la traduction figurant dans les *Essais de théologie...* La deuxième piste remonte à l'année 1674, date à laquelle Jean-Baptiste Stoppa publie une traduction d'un sermon de Richard Baxter³ : si Stoppa réapparaît ainsi dans l'orbite pajoniste, sa traduction est antérieure de plus de dix ans au livre de Papin, il est donc difficile de les relier. Enfin, la troisième piste figure dans la correspondance de Jean Le Clerc qui, dans une lettre à Jacques Lenfant, le 4 septembre 1685, cite le passage d'un livre de Baxter récemment traduit en flamand et qu'il donne lui-même en français en 1686 dans la *Défense des sentimens de quelques théologiens de Hollande* en 1686⁴. Toutefois, il ne s'agit pas du texte des *Essais de théologie...* et la traduction n'occupe pas plus de trois pages in-12 : ainsi au-delà de la présence de Baxter, l'indice est mince et à l'instar des deux précédents, n'autorise aucune conclusion.

Finalement, la critique externe des traductions n'apporte guère d'alternative crédible à l'hypothèse permise par la critique interne de l'*Avertissement de la Réfutation du sentiment...* Cependant, par son attraction pajoniste, elle indique que le troisième des *Essais de théologie...* provient plutôt du clan de Papin et non du réseau de Bayle. L'hypothèse Jacques Cappel sort donc renforcée de cette analyse. Outre qu'il assiste directement à l'échec de Papin à Saumur rapporté dans l'*Avertissement*, qu'il ait participé à une réponse anti-juréenne depuis l'Angleterre entre en résonance avec la correspondance Locke-Clarke, où il apparaît comme le patron de Papin outre-Manche. Avec ce nouvel élément, le réseau huguenot de Papin en Angleterre apparaît bien comme un avatar du réseau pajoniste antérieur à la révocation.

Quoi qu'il en soit de l'identité de l'auteur du troisième des *Essais de théologie...*, il nous semble que voir dans cette publication le résultat d'une simple relation réciproquement intéressée – pour Papin lui assurant une publication, pour Bayle lui permettant d'attaquer Jurieu – est réducteur. Bayle est un stratège de la controverse, mais peut-on le faire passer pour un manipulateur ? Gianluca Mori, partisan de la lecture straussienne de l'œuvre de Bayle⁵, peut le penser, mais nous ne le suivons pas sur cette voie. Nos deux protagonistes partagent certaines idées sur la tolérance et, même si Papin n'a pas voulu que le livre où il expose les

¹ *Ibid.*, l. 252, 258, 347, 391, 420, 529, 672.

² Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 5, n° 11, f. 293-301 : *Launoyus contra Durandum : De concursus Dei*.

³ Élisabeth LABROUSSE, « Jean-Baptiste Stoupe », art. cit., p. 61.

⁴ 4 septembre 1685, Jean Le Clerc à Jacques Lenfant, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, 386 et 387, n. 4. L'ouvrage de Le Clerc est le suivant : *Défense des Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, contre la réponse du prieur de Belleville*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1686, p. 277-278.

⁵ Voir notamment Gianluca MORI, « Anonymat et stratégies de communication : le cas de Pierre Bayle », in *La Lettre Clandestine*, 8 (1999) p. 19-34 et « Persécution et art d'écrire : Strauss, Skinner et Pierre Bayle », in Laurent JAFFRO, Benoit FRYDMAN, Emmanuel CATTIN (dir.), *Leo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, J. Vrin, 2001, p. 197-219.

siennes soit publié, cette proximité intellectuelle a sans nul doute permis un réel échange entre les deux hommes. Que Papin soit finalement le seul auteur pour lequel Bayle ait écrit des préfaces nous semble être la preuve la plus explicite de la sincérité de cette relation : en s'alliant pour publier les *Essais de théologie...*, Bayle et Papin apparaissent comme deux opposants à Pierre Jurieu dans le Refuge.

Ainsi, arrivé au terme de cette partie, nous pouvons enfin répondre à notre question initiale : à Rotterdam, Papin a-t-il rencontré Bayle ? Si aucune source ne l'atteste formellement, il paraît toutefois évident que lorsqu'il travaille à l'errata et à sa préface, il a fréquenté Bayle, soit à l'atelier de Leers, soit, étant donné la maladie du philosophe, directement chez lui. Ils ont discuté de Jurieu, des *Essais de théologie...* et de *La foy réduite...*, et peut-être de la figure de Pajon, au sujet duquel on peut penser que le futur auteur du *Dictionnaire historique et critique* n'a pas manqué l'occasion de recueillir des informations auprès d'une source bien renseignée¹. On soulignera par ailleurs qu'à Rotterdam, s'il a fréquenté le temple, Papin a probablement croisé Pierre Jurieu.

2. La Haye : un réseau d'irénistes

Après Rotterdam, Papin se rend à La Haye dans le courant du mois d'août. Dans *La tolérance des protestans*, il écrit : « Mes *Essais de théologie* lui plurent tellement, que lorsque j'étois à la Haie [...] »². Plus que le lieu, c'est l'individu ici évoqué qui est important : Papin parle de Gilbert Burnet, qui à cette date est en exil aux Provinces-Unies depuis mai 1686, après être passé en 1685 par la France puis l'Italie³. L'itinéraire de cet Écossais rend donc impossible une rencontre antérieure des deux hommes outre-Manche comme cela a parfois été avancé⁴. Le seul moment où Burnet a pu entendre parler de Papin avant 1687 remonte à l'année 1685, lorsqu'il est logé clandestinement à Charenton par Pierre Allix⁵. Mais son témoignage indique que de toute évidence, au milieu de l'été, l'auteur de *La foy réduite...* est un inconnu pour lui.

a. Entre Rotterdam et La Haye : l'amitié Papin-Burnet

Le récit le plus détaillé sur la rencontre des deux hommes est publié dans la *Défense de la nation britannique* de Jacques Abbadié⁶ fin 1692⁷. Mais ce dernier n'en est pas l'auteur. En

¹ Toutefois, l'oncle de Papin fait seulement deux brèves apparitions dans deux articles du grand-œuvre de Bayle (Marc Antoine et David Derodon) toujours en relation avec une mention – ouverte ou cachée – de Jurieu.

² T.P., p. 401.

³ Nous devons ces précisions sur le détail du parcours de Burnet à Martin Greig (Ryerson University of Toronto) qui rédige actuellement la biographie de Gilbert Burnet. Qu'il soit ici remercié pour son aide. La dernière biographie de Burnet remonte à 1907 (Thomas CLARKE, Helen FOXCROFT, *A life of Gilbert Burnet, bishop of Salisbury, I. Scotland, 1643-1674, II. England, 1674-1715*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, 586, p.).

⁴ Par Chauffepié et plusieurs autres biographes de Papin à sa suite (*Nouveau dictionnaire Papin*, p. 29 ; Paul-Amos DORMOY, *Isaac Papin, étude...*, op. cit., p. 34).

⁵ Voir *supra*, p. 327. En 1685, Burnet traverse bien le royaume de France mais sans passer par Bordeaux (voir Gilbert BURNET, *Bishop Burnet's travels through France, Italy, Germany and Switzerland... written by the Bishop to the Honourable Robert Boyle*, London, T. Payne, 1701, 310 p.).

⁶ Jacques ABBADIÉ, *Défense de la nation britannique, ou les Droits de Dieu, de la nature et de la société clairement établis, au sujet de la révolution d'Angleterre, contre l'auteur de l'« Avis important aux réfugiés »*, La Haye, A. de Hondt, 1693 [1692], p. 511-517.

⁷ Si la page de titre porte le millésime 1693, Pierre Bayle indique dans une lettre du 11 novembre 1692 à Vincent Minutoli que l'ouvrage est déjà sorti des presses de l'imprimeur (Pierre BAYLE, *Correspondance*, vol. VIII, l. 895, p. 665).

effet, le passage où figure ce récit est distingué du reste de l'ouvrage par une typographie en italique et introduit par ces mots :

Monsieur L.D.S. croit toute apologie là-dessus peu digne de luy. Cependant il considere assez le public, pour n'être pas fâché qu'il soit instruit de la verité du fait. Voici donc ce qu'il a dit sur ce sujet à ses particuliers amis.¹

Monsieur L.D.S. doit être développé en « Monsieur le Docteur de Salisbury » : il s'agit donc d'un texte de Gilbert Burnet lui-même, évêque de ce diocèse depuis 1689², bien qu'il soit écrit à la troisième personne³. Dans le livre, son insertion est artificielle : de fait, elle a dû être réalisée précipitamment et ce à cause du contexte anglican dans lequel évolue alors Burnet. En 1692, dans *La tolérance des protestans* où il justifie sa conversion et répond aux nouvelles attaques de Jurieu, Papin publie un récit de l'affaire qui l'a opposé à ce dernier. Il convoque plusieurs pièces à conviction contemporaines de l'épisode, notamment des lettres de Gilbert Burnet. Pour celui-ci, la révélation de cette ancienne relation avec un individu soupçonné de socinianisme et finalement devenu catholique est problématique. En effet, il fait alors face à un mouvement de contestation de la part du clergé anglican qui dénonce comme partisans du socinianisme le groupe d'évêques qui se qualifient eux-mêmes de latitudinaires⁴. Publier rapidement une réponse à *La tolérance des protestans* est donc une nécessité pour Burnet et l'ouvrage d'Abbadie semble tout indiqué : même s'il est écrit en français, son thème devrait lui assurer une audience certaine outre-Manche. D'ailleurs, Burnet et Abbadie – qui ont donc été impliqués dans l'affaire Papin comme nous allons le voir – ne se trouvent plus sur le continent : ils suivent respectivement Guillaume d'Orange et le maréchal de Schomberg lors de la Glorieuse Révolution⁵. Bien sûr, que Burnet soit amené à se justifier dans le contexte anglican de 1692 oblige à prendre son récit avec précaution⁶. Néanmoins, les éléments factuels qu'il apporte semblent pouvoir être pris au sérieux.

Tel est le récit de la prise de contact entre Burnet et Papin selon le premier :

Mr. Papin arriva en Hollande, dans le tems que Mr. L. D. S. y étoit ; il n'y demeura pas long tems sans y tomber dangereusement malade : cela fut cause que ne pouvant lui-

¹ *Ibid.*, p. 511.

² Martin GREIG, « The reasonableness of Christianity ? Gilbert Burnet and the trinitarian controversy of the 1690's », *Journal of Ecclesiastical History*, 44 (1993/4), p. 632.

³ Abbadie a sans doute lui-même procédé à cette adaptation afin d'éviter que son propre témoignage sur l'épisode soit confondu avec celui de Burnet, auquel il succède dans le livre.

⁴ Martin GREIG, « The reasonableness of... », art. cit., p. 632.

⁵ Pour Gilbert Burnet, voir Martin GREIG, « Burnet, Gilbert (1643–1715) », *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, édition numérique. Pour Abbadie, voir Ruth WHELAN, « Between two worlds : the political theory of Jacques Abbadie », *Lias*, 14 (1987/1), p. 106.

⁶ Dans son article Jurieu, Chauffepié cite une lettre rapportant la réaction de Burnet juste après la parution de *La tolérance des protestans* : « il est bien convaincu, dit-on, de la friponnerie de Papin, son ancien amy, qui a donné si malhonnêtement ses lettres à notre ennemi commun l'Evêque de Meaux, mais il n'est gueres en peine des conséquences qu'on en tire. Lorsqu'il a approuvé le méchant livret de *La foy réduite à ses justes bornes*, les endroits sociniens n'y étoient pas. Il m'a protesté que lors de la maladie de Papin, il luy fit faire une confession de foy orthodoxe. Il a des écrits de luy capable de le perdre en France, s'ils étoient veus. Il les luy avoit redemandez, mais pour lors, il ne les avoit pas. [...] Il veut laisser tomber cette affaire en la méprisant » (cité in *Nouveau Dictionnaire Jurieu*, op. cit., p. 69, rem. Z). D'une part, il est impossible que Burnet ait vu *La foy réduite...* avant son impression : il ne peut donc pas avoir lu un ouvrage d'où d'hypothétiques passages sociniens auraient été absents. D'autre part, le détachement de Burnet que rapporte ce correspondant anonyme (ce qui rend ce témoignage problématique) est contredit par le démenti publié en 1692 dans *La défense de la nation britannique*. Enfin, si Burnet a effectivement eu des manuscrits de Papin en sa possession, nous n'en avons pas retrouvé trace lors de nos recherches.

même venir trouver Mr. L. D. S., il lui envoya sa sœur avec des lettres de recommandations de quelques personnes considérables en Angleterre. Sur le bon témoignage que ces lettres lui rendoient Mr. L. D. S. l'alla voir ; il le trouva si mal qu'il jugea qu'il auroit de la peine à en relever.¹

Ainsi, durant son séjour à Rotterdam, Papin tombe malade : sans doute s'agit-il encore d'une crise de sa maladie chronique, peut-être déclenchée par son voyage depuis l'Angleterre et son travail intensif de relecture chez Reinier Leers. C'est donc par l'intermédiaire de l'une de ses sœurs que Papin, entre en contact avec l'exilé écossais. Parmi les sœurs Papin, trois sont en exil en Brandebourg : Marie, Marguerite, et Jeanne². Si l'une d'entre elles intervient, peut-être allait-elle à la rencontre de son frère : en effet, il s'agit d'un long déplacement et il semble que son concours ait été rapide. Quoi qu'il en soit, cette première prise de contact porte ses fruits : Burnet mentionne des lettres de recommandations de membres de l'Église anglicane dont il semble vraisemblable que l'une d'elles ait eu Francis Turner pour auteur. L'ancien réseau anglican de Papin a donc facilité sa démarche auprès de Burnet, même si nous verrons bientôt qu'elle en fut moins dépendante que ne veut bien le reconnaître ce dernier. Malade, Papin reste donc à Rotterdam où Burnet lui rend visite : habitant à La Haye, une vingtaine de kilomètres seulement les sépare. Ce récit est sans nul doute authentique : la suite de la relation Papin-Burnet confirme la cause des conditions curieuses de cette prise de contact. En effet, deux lettres de septembre 1687 adressées par Burnet à Papin contiennent ces mots :

Si votre santé vous le permet, je croi que vous ferez fort bien de commencer votre voiage.³

Mais je voi de telles difficultés que considérant le foible état de votre santé, je n'ose pas vous conseiller le voiage.⁴

Nous ignorons la raison pour laquelle Papin se tourne précisément vers Burnet. Connaît-il son œuvre ? L'hypothèse est plausible : Burnet a publié des *Remarques sur les Actes de la dernière assemblée générale du clergé de France, ou Examen de l'Avertissement pastoral et des méthodes de ce clergé*⁵ qui ont pu intéresser le neveu de Pajon puisque le pasteur d'Orléans a également écrit sur ce texte. En a-t-il entendu parler à Rotterdam ? C'est possible car Bayle fréquente Burnet au moins à partir de juillet 1686⁶. Mais le nom de Jean Le Clerc peut également avoir servi de sésame à Papin : les deux hommes entrent en relation grâce à Pierre Allix dès 1685 et, l'année suivante, Le Clerc propose à Burnet – qui accepte – de publier une traduction française de ses *Réflexions on Mr Varillas History of the Revolutions*⁷. Le contexte anglican de Burnet en 1692 explique la disparition, dans son récit, de ceux qui ont pu fournir d'autres recommandations à Papin : les noms de Bayle et de Le Clerc ne constituent pas un réseau avouable étant donné les critiques formulées envers les latitudinaires. Il nous semble pourtant improbable que l'un ou

¹ Jacques ABBADIE, *Défense de la...*, *op. cit.*, p. 511.

² Jean CHAVIGNY, *Denis Papin. Grandeur...*, *op. cit.*, p. 34.

³ 3 septembre 1687, Gilbert Burnet à Isaac Papin, *in D.V.*, p. 236.

⁴ 8 septembre 1687, Gilbert Burnet à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 237.

⁵ *Remarques sur les Actes de la dernière assemblée générale du clergé de France, ou Examen de l'Avertissement pastoral et des méthodes de ce clergé, traduit de l'anglois de M. Burnet par M. de Rosemond*, Londres, Richard Bentley, 1683.

⁶ « J'approuve votre prudence au sujet de la question que je vous ai faite, et votre maniere de repondre me feroit seule soupçonner que ce qui s'est dit est vrai ; quand je verrai M. Burnet, je le prierai de me montrer ce qu'il en sait ; il fait une relation de son voiage, et je crois aussi qu'il refutera Varillas » (9 juillet 1686, Pierre Bayle à Jacques Lenfant, *in* Pierre BAYLE, *Correspondance*, I, 595.

⁷ Stefano BROGI, « Jean Le Clerc et l'Église anglicane », *La lettres clandestine*, 15 (2007), p. 122.

l'autre n'ait pas été mentionné par Papin quand il s'est tourné vers Burnet, mais les sources à notre disposition empêchent de l'affirmer définitivement.

b. *Entre Saumur et Cambridge : affinités théologiques au cœur d'un nouveau réseau*

Burnet est un héritier de l'école théologique des platoniciens de Cambridge. L'un des éléments au cœur des théories de cette École est la question des *adiaphora*, sujet qu'aborde d'ailleurs Burnet dans plusieurs de ses ouvrages. Cette dimension de sa formation en fait un partisan de la tolérance doctrinale : dans ses *Some letters* de 1686, Burnet dénonce d'une part la persécution des Vaudois, qu'il compare à la situation contemporaine des huguenots de France¹ et, d'autre part, le *Consensus Helveticus*². En outre, les platoniciens de Cambridge considèrent que l'Écriture est la seule autorité que le chrétien doit reconnaître et que sa fonction est de confirmer la foi fondée sur la raison naturelle : c'est donc par une interaction de la raison et de l'Écriture que le chrétien peut vivre sa foi³. Cette théorie repose sur une conception particulière du péché originel : pour les platoniciens de Cambridge, il ne s'agit pas d'une « extinction irrémédiable de l'intellect humain [mais] un recouvrement de la raison par les passions »⁴. Si cette conception n'est pas totalement identique à celle de Saumur, le parallèle avec l'École à laquelle Papin appartient est néanmoins évident. Ainsi, au-delà des différents canaux de son réseau qui ont pu l'orienter vers Burnet, cette proximité théologique, que Papin n'ignore sûrement pas, peut expliquer que celui-ci se soit tourné vers Burnet.

Pour saisir comment se noue cette relation, il faut laisser de côté les témoignages postérieurs à 1690 pour se concentrer sur les lettres de l'année 1687 citées par Papin. Elles sont au nombre de deux et datent des 3 et 8 septembre 1687. Papin ne les cite pas intégralement. Celle du 3 septembre contient ce premier passage :

J'ai lu le livret dont vous me parlez, et je demeure d'accord pour le gros, quoi qu'il y ait quelque chose que peut-être j'aurais raïé, si on m'avoit consulté avant l'impression, car il faut éviter de donner des prises à ceux qui en cherchent.⁵

De toute évidence, Burnet parle dans ces lignes de *La foy réduite*.... L'extrait est certes court mais ce dernier s'accorde avec Papin sur la question de l'irénisme. Papin ne cite pas de passage d'une lettre de Burnet relatif aux *Essais de théologie* mais assure à Jurieu qu'ils

lui plurent tellement qu'il voulu que j'en donnasse un exemplaire à M. Le Baron de Schewinitz, Gouverneur du Prince de Brandebourg qui y étoit aussi, et que j'en envoiasse un autre à M. Brunsenius, premier Prédicateur de M. l'Électeur de Brandebourg.⁶

C'est ici le Papin catholique qui parle et peut-être a-t-il voulu insister sur la réception positive de son texte écrit contre Jurieu. Quoi qu'il en soit, il n'empêche que l'ensemble des sources de 1687 atteste la haute opinion dans laquelle Burnet tient Papin. Après avoir suggéré à celui-ci de prendre la route si sa santé le lui permet, il écrit en effet :

¹ Voir John MARSHALL, *John Locke, toleration...*, *op. cit.*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 553.

³ Martin GREIG, « The reasonableness of... », art. cit., p. 632-633. Sur les Platoniciens de Cambridge et Burnet, voir également Sarah HUTTON, « Edward Stillingfleet, Henry More, and the Decline of *Moses Atticus*. A Note on Seventeenth-Century Anglican Apologetics », et Joseph LEVINE, « Latitudinarians, neoplatonists, and the ancient wisdom », in Richard KROLL, Richard ASHCRAFT et Perez ZAGORIN (dir.), *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, respectivement p. 68-69 et p. 85 et 105.

⁴ John MCMANNERS, « Paul Hazard and... », art. cit., p. 81.

⁵ T.P. p. 410-411.

⁶ *Ibid.*, p. 401.

Car l'estime que j'ai conçue pour vous, me portera à faire avec bien du plaisir tout ce qui sera d'aucune utilité pour votre heureux établissement, que je souhaite de tout mon cœur. Je vous supplie d'aller de ma part faire mes très humbles compliments à M. le Maréchal et à Me. La Maréchalle de Schomberg. Ce sont des personnes que je respecte au de là de tout ce qui se peut imaginer ; et je me flatte un peu de croire, qu'ils ont tant de bonté pour moi, que quand ils verront l'amitié qui est entre nous, ils vous donneront aussi des marques de leur bonté, qui s'augmenteront bien à mesure que vous serez connu d'eux, et je sais bien que cette lettre vue aura le même effet sur leur esprit qu'une recommandation plus formelle. Enfin, je vous souhaite toute sorte de bonheur, mon cher ami. [...] Encore une fois, je vous souhaite un bon voyage et toute sorte de prospérité, et jespère que vous vous souviendrez de celui qui est sans cérémonie et avec beaucoup de sincérité tout à vous.¹

Burnet apparaît pour le moins enthousiaste et n'hésite pas à offrir au huguenot de bénéficier d'un puissant réseau en le recommandant au couple Schomberg, Frédéric-Armand de Schomberg et Suzanne d'Aumale². Militaire de carrière passé dans l'armée suédoise avant de rejoindre celle de Louis XIV, Frédéric-Armand de Schomberg est nommé maréchal de France en 1675. Refusant d'abjurer le calvinisme après la révocation, il est autorisé à quitter le royaume en 1686 et passe au service de l'Electeur de Brandebourg³. La relation entre Burnet et les Schomberg remonte au séjour parisien du premier au cours de l'année 1685⁴.

Si l'offre de Burnet pour Papin est généreuse, elle s'explique aisément. Cette lettre date du séjour du second à Amsterdam, autrement dit, après leurs rencontres à Rotterdam puis à La Haye. Ces visites successives entre les deux hommes expliquent le ton des lettres de septembre : Burnet a sans nul doute trouvé en Papin un ami, leur proximité théologique ayant permis le rapprochement des deux hommes. Mais ces pièces de la fin de l'été 1687 tranchent nettement avec son témoignage de 1693. Après avoir évoqué les circonstances de leur rencontre, il affirme en effet dans la *Défense de la nation britannique* :

Cependant Mr. P[apin] l'ayant instamment supplié de lui servir d'appui dans l'état où il se trouvoit, et de lui accorder sa protection pour l'avenir, Mr. Le Docteur de Salisbury à qui un bruit public avoit déjà appris que M. P[apin] avoit des sentimens singuliers sur certaines matières de la Religion, voulut le sonder la dessus avant que d'entrer dans aucun engagement avec lui. Il lui dit donc que bien qu'il détestat le caractère d'inquisiteur, il se trouvoit néanmoins obligé de lui demander ce qu'il croyoit sur quelques articles de la Religion chrétienne. Il le conjura de ne rien déguiser la dessus ; et de répondre à trois questions qu'il lui alloit faire, d'y répondre avec toute la sincérité qu'on avoit lieu d'attendre d'un homme en l'état où il l'étoit : s'il croyoit fermement que J[ésus] C[hrist] fut le vray Dieu et par conséquent le juste et le légitime objet de l'adoration des Chrétiens ? La seconde, s'il étoit bien persuadé que c'est par la mort de J[ésus]-C[hrist] et par son sacrifice que les hommes obtiennent la rémission des péchez et le salut ? Et la troisième, s'il admettoit les opérations de la grâce et les secours intérieurs de l'esprit de Dieu dans la

¹ T.P., p. 398-399.

² Qui se marient en 1669 à Charenton (voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 133, n. 23).

³ *Ibid.*, l. 302, n. 18. Sur la carrière militaire du personnage, voir Matthew GLOZIER, *Marshal Schomberg 1615-1690 « the Ablest Soldier of His Age » : International Soldiering and the Formation of State Armies in Seventeenth-century Europe*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2005, 250 p.

⁴ « Rouvigny, oncle de lady Russel, mit beaucoup de zèle à me procurer à Paris des connaissances en grand nombre. Ce fut alors que commença ma liaison avec le maréchal de Schomberg. » (Gilbert BURNET, *Histoire de mon temps*, Paris, Pichon-Béchet, 1827, t. 3, p. 328. Voir également *A supplement to Burnet's History of my own time*, *op. cit.*, où quelques mentions de discussions entre Burnet et le Maréchal de Schomberg sont évoquées, mais elles ne portent que sur des anecdotes militaires).

conversion de l'homme ? M. Papin protesta qu'il reconnoissoit [sic] ces trois vérités, et qu'il adhéroit sincèrement et sans équivoque.¹

Ces différents arguments sont difficiles à manier : Burnet réécrit-il l'histoire de A à Z ou bien tourne-t-il le récit à son avantage ? Qu'un bruit public sur Papin ait couru à l'été 1687 nous semble peu probable – *La foy réduite...* est certes épuisée mais à cette date, Papin est encore protégé par l'anonymat de cette publication, seulement révélé en septembre par Jurieu dans le *Traité de la nature et de la grace*. Par contre, que Bayle, Leers ou Le Clerc aient signalé à Burnet l'arrivée du neveu de Pajon dans le cœur de la République des Lettres est assez plausible. Toutefois, ils ont dû le présenter comme un pajoniste, qualification moins suspicieuse que les « sentimens singuliers sur certaines matières de religion » dont parle Burnet sept ans plus tard. Par ailleurs, étant donné le ton de la lettre du 3 septembre, Papin n'a probablement pas supplié Burnet : qu'une entente entre les deux hommes se soit si rapidement établie induit une certaine sincérité des deux parties et la version écrite en 1693 fait tout pour montrer que Burnet n'a pu qu'accéder à la requête d'un Papin pressant. Cette réécriture de faits vise son contexte anglican : l'évêque espère que ses détracteurs liront seulement son démenti sans aller vérifier la version du converti. Pour autant, Papin a sans doute contacté Burnet à dessein. En effet, lorsqu'il débarque aux Provinces-Unies, le neveu de Pajon sait pertinemment que la communauté wallonne est alors dominée par Jurieu. Se tourner vers Burnet lui permet de s'assurer le soutien d'un individu extérieur à la communauté huguenote en exil et ainsi indépendant de l'influence juréenne. Si cette hypothèse est juste, elle prouve sa lucidité concernant sa situation dans le Refuge continental. D'ailleurs, le 8 septembre 1687, Burnet le prévient :

Votre adversaire est violent et ne dort point, et il ne manquera pas de vous accuser de socinianisme. [...] En toutes choses vous pouvez faire fonds sur moy. Mais je voy de telles difficultés, que considérant le foible état de votre santé, je n'ose pas vous conseiller le voyage.²

Ainsi, il est parfaitement conscient du danger encouru par Papin. Nul doute que son offre de bénéficier de son réseau vise avant tout à permettre à son nouvel ami, une fois arrivé dans le Saint-Empire, de pouvoir disposer de soutiens face à la probable offensive de Jurieu.

c. *Anton Brunsen : un iréniste baxterien à la cour de Brandebourg*

Depuis le départ de Papin d'Angleterre, nous savons qu'il entend rallier le Brandebourg : il a dû faire part de ce projet à Burnet qui lui propose de le mettre en relation avec ses nombreux contacts dans la principauté. Outre le couple Schomberg, Burnet pousse Papin à écrire à « Brunsenius » et au « Baron de Schewinitz, Gouverneur du Prince de Brandebourg ». Nous ignorons tout de son hypothétique relation avec ce dernier. Par contre, Anton Brunsen apparaît dans le réseau de Papin : il est alors chapelain de la cour de Brandebourg³, poste qu'il occupe dans la ville de Potsdam⁴. Mis en relation avec Papin par

¹ Jacques ABBADIE, *Défense de la...*, *op. cit.*, p. 511.

² *T.P.*, p. 400.

³ Rudolf VON THADDEN, *Die brandenburgisch-preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatgesellschaft im Brandenburg-Preussen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959, p. 170.

⁴ Jürgen SPLETT, « Brunsenius, Anton », in Lothar NOACK et Jürgen SPLETT (dir.), *Bio-bibliographien Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit, Berlin-Cölln 1640-1688*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 84.

Burnet rapidement après leur rencontre à Rotterdam en juin, Brunsen écrit au premier en août :

J'ai une envie extrême de voir votre petit livre *De la tolérance et de l'autorité des Conciles*. Ce sont deux articles sur lesquels il est très facile de broncher. Si nous portons un peu trop loin les bornes de la tolérance, les sociniens s'en prévalent. Et si nous paroissions favoriser les conciles plus qu'il ne faut, on croira que nous avons quelque indulgence pour l'Église romaine. J'en parle par expérience : de fort grands docteurs se sont rendus suspects en Allemagne par le jugement qu'ils ont prononcé sur ces questions.¹

Avec Brunsen, Papin trouve en effet un nouvel interlocuteur qui ne pouvait que lui être favorable. Né en 1641, après avoir réalisé une partie de ses études près de Dantzic², il entre au service du prince de Brandebourg. Depuis 1682, Brunsen est en relation avec le pasteur de la l'Église huguenote de Berlin, qui n'est autre que Jacques Abbadie (arrivé dans la capitale du Brandebourg depuis 1680³), afin d'assurer la coexistence entre communautés germanique et wallonne⁴. C'est un admirateur du presbytérien Richard Baxter : il ne peut donc qu'être sensible aux *Essais de théologie...* qui contiennent une traduction partielle de la *Methodus theologiae christiana*. Lui-même publie en 1685 une traduction allemande du *Poor man Family Book*⁵. En 1687, Brunsen met par écrit ses réflexions sur l'irénisme dans son ouvrage *Der Christen Einigkeit durch Christi Herrlichkeit*⁶. Il y « développe un plan détaillé progressif pour la mise en place de l'union des Églises [...] : 1. prêcher durant un an en chaire pour la réconciliation des confessions ; 2. mettre en place un colloque pour accorder les points théologiques fondamentaux ; 3. créer une chaire des écrits prophétiques à l'Université de Francfort sur l'Oder [...] qui aurait pour fonction de mener une recherche permettant de démontrer que les différences entre luthériens et calvinistes sont secondaires »⁷. Iréniste et sensible aux idées de Baxter, il ne pouvait que s'entendre avec Papin. Dans les deux lettres de Burnet du mois de septembre, Brunsen apparaît :

Si votre santé vous le permet, je croi que vous ferez fort bien de commencer votre voiage (de Brandebourg) Et puisque c'est sur M. Brunsenius (*Prédicateur de S.A.E.*) que toutes les affaires des ministres françois roulent principalement, je ne croi pas qu'il soit nécessaire d'ajouter aucune autre recommandation ; autrement, je ne manqueroi pas à le faire.⁸

Puis le 8, Burnet indique à son nouvel ami :

¹ T.P., p. 416.

² Jürgen SPLETT, « Brunsenius, Anton », art. cit., p. 84.

³ Ruth WHELAN, « Between two worlds... », art. cit., p. 102-103.

⁴ *Id.*, et voir également Aimée Baudouin qui cite une séance du consistoire de l'église wallonne de Berlin à laquelle Brunsen assiste et au cours de laquelle il affirme que le prince-électeur de Brandebourg « n'écouterait désormais plus les suggestions dirigées contre elle [l'Église berlinoise], au contraire [qu']il lui communiquerait des rapports écrits afin qu'elle puisse se justifier » (Aimée BAUDOUIN, *Jacques Abbadie, Prediger der französischen Gemeinde zu Berlin. In der Geschichte der französischen Literatur*, Dresden, M. Dittert, 1939, p. 12).

⁵ Anton BRUNSEN, *Richard Baxters Christliches Hauß-Buch, woraus auch ein einfältiger gemeiner Mann lernen kan. Abgefasset als eine freundliche deutliche Unterredung eines Lehrers und Lernenden. Sampt e. Zusatz gottseliger Gebäte [...] Ins Teutsche übers. aus d. Engl., so anno 1677 zum drittenmahl gedr., von Antonio Brunsenio*, Berlin, Runge, 1685. Il en offre un exemplaire à Baxter en 1687 (Voir Richard BAXTER, *The calendar of the correspondence of Richard Baxter*, éd. par Neil Howard KEEBLE et Geoffrey Fillingham NUTTALL, Oxford, Clarendon Press, 1991, vol. 2, p. 290-291).

⁶ Anton BRUNSEN, *Der Christen Einigkeit durch Christi Herrlichkeit oder die wiederkehrende Schulamith zurückgeruffen durch die Herrlichkeit des Herrn... : das ist : Ohnmaßgebliche schriftmäßige Vorschläge, wie die beyden protestirenden Religionen die reformirten und Augspurgischen Bekenner zur Christl[ichen] Einigkeit in den 3 vornehmsten Streit-Puncten können gebracht werden. Auf Verbesserung dargest[elt] Anno 1687 von Antonio Brunsenio, damabls Churf[ursten] Brandenburgischen Hoff-Prediger. Jetztund aber zum Druck befördert als e. Probe der Fürschläge zum Religions-Vergleich*, s.l.n.n., 1704, 64 p.

⁷ Jürgen SPLETT, « Brunsenius, Anton », art. cit., p. 85.

⁸ T.P., p. 398-399.

Je viens de recevoir aujourd'huy les deux incluses (de Mr Brunsenius). Car je vous envoie la mienne aussi bien que l'autre qui vous est adressé. [...] Je vois bien que M. Brunsenius ne croit pas que votre voyage réussisse ; j'en suis fort fâché, et je ne manquerai pas de faire encore tout ce que vous croirez qui pourra dépendre de moi.¹

S'esquisse donc, entre Provinces-Unies et Brandebourg, un ensemble de relations qui semble constituer un réseau, mais les données sur les échanges entre ses différents acteurs manquent avant l'arrivée de Papin sur le devant de la scène². Cependant, grâce à son premier contact en la personne de Burnet, Papin dispose d'un relais à la cour même de Brandebourg et peut espérer bénéficier, une fois sur place, du patronage du couple Schomberg. Ce réseau brandebourgeois va s'avérer crucial dans la suite de son parcours.

3. Amsterdam : « Si je pouvois disposer de moy, j'iroi passer du tems auprès de vous »

Nous l'avons dit, lorsque Papin reçoit les lettres de Burnet début septembre 1687, il est à Amsterdam³. Or, c'est dans cette ville que réside Jean Le Clerc depuis 1682. Le 27 octobre 1685, dans la dernière lettre qu'il adresse à son correspondant, alors qu'il ignore tout du sort que lui réserve la révocation de l'édit de Nantes, il écrit :

Ensuite, si je pouvois disposer de moy, j'iroi passer du tems auprès de vous, uniquement pour avoir l'avantage de vous connoître et de profiter de vos lumières. J'en ay une envie que je ne puis vous exprimer depuis que j'ay achevé la lecture de vos entretiens.⁴

Il paraît impossible que, passant par Amsterdam, Papin n'ait pas rendu visite à Le Clerc. Mais là encore, comme avec Bayle à Rotterdam, nous ne pouvons que formuler l'hypothèse de cette rencontre qu'aucune source ne vient étayer, notamment la correspondance de Le Clerc qui, comme celle du philosophe de Rotterdam, ne contient aucune mention d'une telle visite⁵. Mais nous savons que Papin publie *La vanité des sciences* chez l'imprimeur d'Amsterdam Pierre Savouret : or, d'une part, malgré son millésime 1688, ce livre sort de ses presses dès août 1687⁶, et d'autre part l'atelier de Savouret sert de boîte aux lettres à Le Clerc pour sa correspondance avec Gilbert Burnet⁷ – dont certaines traductions françaises, précisément dues à Le Clerc, paraissent d'ailleurs chez lui⁸. Ayant bénéficié de l'intervention de Le Clerc auprès de Locke au tournant des années 1686-1687, passant par Amsterdam après avoir rencontré Burnet durant l'été, Papin a de toute évidence rendu visite à son correspondant à Amsterdam en septembre, peut-être chez Savouret chez qui il s'est de toute évidence rendu pour découvrir son livre dont l'impression s'achève, ou vient tout juste d'être terminée.

¹ *Ibid.*, p. 400.

² Dans leur inventaire de la correspondance de Burnet, Thomas Clarke et Helen Foxcroft ne recensent aucune lettre échangée avec Brunsen d'une part et Abbadie d'autre part (voir Thomas CLARKE et Helen FOXCROFT, *A life of...*, *op. cit.*, p. 557-566).

³ T.P., p. 398.

⁴ 27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 405.

⁵ Voir *ibid.*

⁶ *Catalogue des livres nouveaux du mois d'août 1687 qui se trouvent à Amsterdam, chez Henry Desbordes, op. cit.*

⁷ 8 octobre 1686 et 31 octobre 1686, Gilbert Burnet à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 435 et p. 438-439.

⁸ *Critique du IX livre de l'Histoire de M. Varillas, où il parle des Révolutions arrivées en Angleterre en matière de Religion, par M. Burnet, Docteur en Théologie, traduite de l'Anglois et Trois sermons de M. Burnet, traduit de l'Anglois* (voir Jean-Noël PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'Histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays Bas de la principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, Louvain, Imprimerie Académique, 1769, t. 17, p. 31-32).

CHAPITRE V

D'UN REFUGE L'AUTRE : LES « ANNÉES ERRANTES » (FIN DE L'ÉTÉ 1687-HIVER 1689)

Lorsqu'en 1972, Roger Zuber parle des « années errantes »¹ d'Isaac Papin pour désigner la période qui s'étend de l'été 1687 à l'hiver 1689-1690, il ne connaît pas ces lignes adressée à Pierre Jurieu². Papin s'y présente comme

un pauvre fugitif qui est sorti tout nud de sa Patrie, qui y a abandonné des biens et des espérances considérables, et qui n'a remporté que son âme pour butin, ne trouve du repos et de la consolation nulle part.³

Le qualificatif choisi par l'inventeur des Papiers de jeunesse est donc particulièrement adapté pour qualifier cette période, cruciale s'il en est, dans le parcours de Papin. L'épisode au cœur de ces deux années est en effet de « l'affaire Papin », comme l'a baptisé Élisabeth Labrousse. Il s'agit de l'énième épisode de la controverse pajoniste opposants radicaux saumurois et orthodoxes. Nous pourrions ainsi saisir au mieux la décision qu'il prend au terme de ces deux années : se convertir au catholicisme.

Avant de poursuivre cependant, une précision s'avère nécessaire. Le corpus de sources ne contient plus de dossier comparable aux Papiers de jeunesse, ni de traité théologique semblable aux deux livres de Papin certes parus en 1687 mais dont la rédaction remonte à la période 1684-1686. Pire, pour les deux dernières années protestantes, aucune correspondance active ni passive de Papin n'est connue sous forme originale⁴ : les lettres accessibles sont parvenues jusqu'à nous par leur publication dans les différents ouvrages de controverse, dont l'importante *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*. Notre chance réside dans le fait que les deux protagonistes ont chacun publié des extraits de plusieurs mêmes pièces : la confrontation des citations concorde⁵, et Papin reconnaît lui-même la bonne foi de Jurieu en notant :

Je passe à la lettre apologétique dont vous publiez des extraits. Je reconnois cette lettre, et vous m'auriez fait plaisir de la publier en entier.⁶

Pour une fois, nous adoptons l'opinion de Papin : Jurieu nous aurait rendu un grand service en publiant cette lettre dans son intégralité... Nous considérons donc que les passages des autres documents cités sont véridiques, ce que plusieurs indices attesteront au fil de notre analyse. Un dernier conservateur de documents pour cette période est Jacques-Georges de Chauffepié qui confirme l'authenticité de certaines pièces parues lors de l'affaire et complète avantageusement ce corpus dans le corpus. Si certains des documents qu'il publie peuvent, nous l'avons vu,

¹ Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 222.

² La plaquette où elle est citée est rarissime et aucun exemplaire n'en est conservé dans les bibliothèques françaises.

³ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, cité in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁴ Nos recherches ne nous ont en tous les cas pas permis de les retrouver.

⁵ Voir *infra*, p. 515 et *sq.*

⁶ *T.P.*, p. 423.

colporter des rumeurs, nous pouvons lui faire confiance quant à l'honnêteté de ses transcriptions.

I. L'ACCALMIE AVANT LA TEMPÊTE

1. Le synode de Bois-le-Duc ou l'ironie de l'histoire

À l'été 1687, lorsqu'il est en Angleterre, Papin envisage donc de se rendre en Brandebourg : c'est finalement au Leeuwarden, en Frise néerlandaise, qu'il s'installe au milieu du même mois. Après la révocation de l'édit de Nantes, la Hollande reçoit entre 35000¹ et 40000² huguenots, parmi lesquels les recherches de Samuel Mours permettent d'identifier environ 870 pasteurs³. Le pays compte alors 26 Églises wallonnes : certains temples sont agrandis et 29 autres sont construits⁴. Mais de nombreux pasteurs sont dits « pensionnaires »⁵ : non pourvus d'Église, ils bénéficient d'une aide venant des communautés wallonnes. Ponctuellement, les pasteurs sans poste – pensionnaires ou non – peuvent remplacer certains de leurs collègues absents temporairement de leur Église : Papin bénéficie d'une telle opportunité à la fin de l'été 1687.

a. Leeuwarden : enfin pasteur !

Anne Viard-Papin n'évoque pas les quelques semaines passées par son défunt mari à Leeuwarden. Cet épisode est le moins documenté de cette période du fait de sa courte durée. Papin n'explique pas comment il a l'opportunité de remplacer le pasteur principal de Leeuwarden, question sur laquelle nous reviendrons dans un second temps. S'il laisse sa place vacante, c'est que ce pasteur est député au synode wallon qui se tient à partir du 17 septembre 1687, durant quelques jours, à Bois-le-Duc. Dans la *Lettre sur ce qu'il y de personnel dans le libelle de M. Jurieu*, le converti raconte :

C'est que deux ministres, qui avoient assistés [au] synode [de Bois-le-Duc], où ils avoient été députés, m'avoient donné la chaire à leur retour ; et que l'un d'eux m'avoit pressé, avec beaucoup d'affection de demeurer dans son Église ; persuadé, disoit-il, que n'en étant pas ministre en cher, j'aurois une pension des États de Frise, sans souscrire aux articles de Rotterdam. Et comme je voulus suivre le dessein qui m'avoit fait quitter l'Angleterre, qui étoit d'aller en Brandebourg, ce ministre me fit donner par son consistoire un témoignage très avantageux, pour les deux mois que j'avois passés dans son Église. Il est du vingt-deuxième d'octobre 1687.⁶

¹ Hubert NUSTELING, « The Netherlands and the Huguenot Emigrés », in Guillaume POSTHUMUS et Johannes BOTS (dir.), *La Révocation de l'Édit de Nantes et Les Provinces-Unies*, Amsterdam et Maarsen, APA-Holland University Press, Presses Universitaires de Lille, 1986, p. 26-30.

² Patrick CABANEL, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 788.

³ Samuel MOURS, « Les pasteurs à... », art. cit., p. 316 (voir également Hans BOTS, « Les pasteurs français au Refuge dans les Provinces-Unies. Un groupe socio-professionnel tout particulier, 1680-1710 », in Jens HÄSELER et Antony MCKENNA (dir.), *La vie intellectuelle...*, *op. cit.*, p. 9-10). Ils sont déjà 202 à signer les Actes du synode de Rotterdam d'avril 1686 (voir Ch.-L. FROSSARD, « Liste des pasteurs des Églises réformées de France réfugiées en Hollande et présents au Synode wallon de Rotterdam en 1686 », *B.S.H.P.F.*, 7 (1858), p. 434).

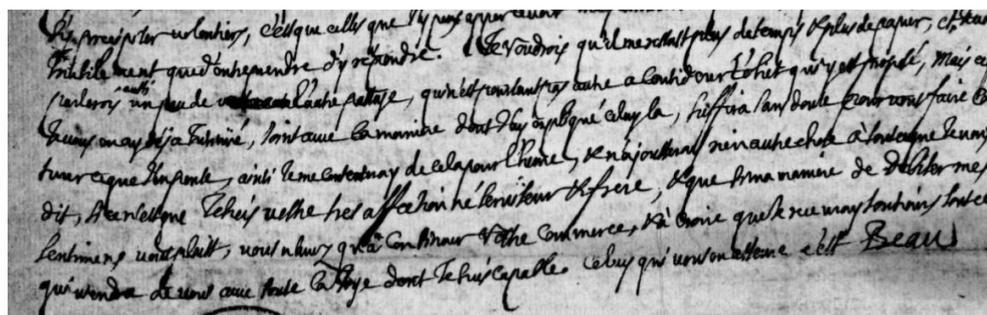
⁴ Antony MCKENNA, « Introduction » à *L'affaire Bayle...*, *op. cit.*, p. 10-12.

⁵ H. BOLHUIS, « La Hollande et... », art. cit., p. 421.

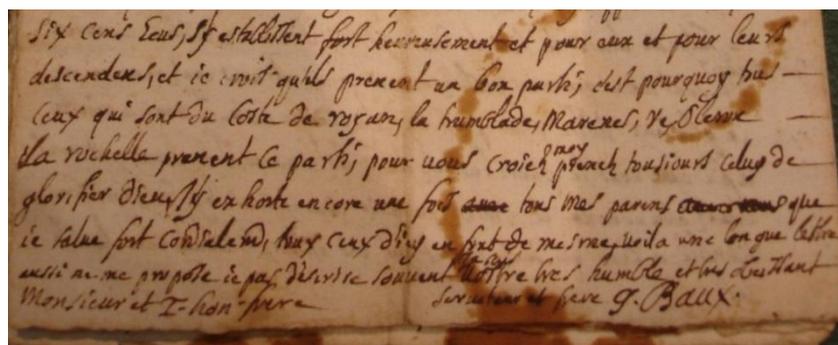
⁶ *T.P.*, p. 446.

Chauffepié précise quant à lui : « Le témoignage de l'Église de Leeuwarde du 22 octobre 1687 »¹. La mention « des États de Frise » concorde avec la localité révélée par Chauffepié. Papin se trouve donc à Leeuwarden autour du 10 septembre. Malheureusement, les actes du consistoire de l'Église de Leeuwarden ne contiennent pas la trace de son passage par cette communauté².

Comment Papin obtient-il la possibilité de faire ses premières armes auprès de cette communauté ? Le pasteur de Leeuwarden est alors Gaspard Baux. Né à Nîmes en 1653, il commence ses études à Sedan et les poursuit à Genève³. Il se réfugie ensuite à Leyde pour réaliser son cursus de théologie. Il est proposant en 1679 et il est reçu pasteur à Leeuwarden dès l'année suivante, poste qu'il occupa durant cinquante ans : son nom revient régulièrement dans les actes des synodes wallons à la fonction de modérateur⁴. Dans un premier temps, nous avons formulé l'hypothèse que Gaspard Baux, pasteur de Leeuwarden et l'anonyme « Beau », correspondant de Papin en 1683, n'étaient qu'un seul et même individu⁵. Cependant, une lettre du pasteur nîmois exilé est venue depuis infirmer cette hypothèse : les deux mains sont trop différentes pour être celles d'un même scripteur.



Lettre autographe de Beau, correspondant anonyme de Papin (1683)⁶



Lettre autographe de Gaspard Baux, pasteur de Leeuwarden (1687)¹

¹ *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. D.

² Historisch Centrum Leeuwarden, 947-Waalse Gemeente te Leeuwarden, 590 : Registres des actes consistoriaux, f. 53-54 pour l'année 1687, qui porte seulement l'acte indiquant l'envoi du pasteur et d'un ancien au synode de Bois-le-Duc (f. 54).

³ Avant que Papin ne se rende lui-même à l'Académie de Calvin.

⁴ L.R.A.G., II, 4119 et *Livre des actes des Églises wallonnes aux Pays-Bas 1601-1697*, éd. par Guillaume H. M. POSTHUMUS MEYJES et Hans BOTS, Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 2005.

⁵ Dans le cadre de notre travail de master.

⁶ B.n.F., F. fr., 24527, f. 193v.

Dès lors, l'hypothèse la plus vraisemblable est de voir en l'anonyme « Beau » du Fonds français et Gaspard Baux des parents : soit le second a entendu parler de Papin par le premier, soit Papin lui-même s'est recommandé de sa relation avec le premier auprès du second. Dernière hypothèse, l'orthographe différente des deux signatures atteste qu'il s'agit simplement d'une homophonie et, dès lors, aucun lien ne peut être établi entre les deux individus. Du même coup, nous n'aurions plus aucune explication du choix de Leeuwarden.

Quoi qu'il en soit, Papin reste un mois et demi à Leeuwarden puisque le bon témoignage qu'il reçoit du pasteur de la ville date du 22 octobre : il vit donc quelques semaines dans la communauté frisonne et fréquente quotidiennement Gaspard Baux une fois ce dernier revenu du synode : en effet, dans son récit autobiographique, Papin indique que le pasteur a voulu s'attacher ses services après avoir entendu l'un de ses sermons. Cette proposition n'obtient pas de réponse positive de la part du remplaçant qui, comme il l'indique, a quitté l'Angleterre pour se rendre en Brandebourg. Mais la raison même de son étape à Leeuwarden vient contrecarrer ce projet.

b. Première tentative de condamnation de Jurieu

Ironie de l'histoire, c'est en effet durant le synode de Bois-le Duc de septembre 1687 que Jurieu entame sa campagne contre Papin, confirmant ainsi les craintes formulées par Gilbert Burnet quelques jours plus tôt. L'affaire est ainsi contée par Chauffepié :

Papin fut néanmoins connu pour être l'auteur de ce petit ouvrage, où l'on trouve les principes du socinianisme. Mr. Jurieu, ennemi déclaré de ces principes, fit connoître l'auteur et le livre au synode des Églises wallonnes, assemblé à Bois-le-Duc au mois de septembre 1687, le livre fut condamné, et on ordonna que l'auteur ne seroit point admis à prêcher dans les Églises de Hollande, mais par considération pour un pasteur, qui étoit parent de Papin, on n'en fit point d'acte.²

Le petit ouvrage en question est *La foy réduite...*, que Jurieu dénonce comme un ouvrage socinien et favorisant l'indifférence des religions : non député lors de cette session du synode wallon, le pasteur de Rotterdam adresse à l'assemblée une lettre dont nous ignorons le détail. Cependant, sa première attaque ne porte pas : de fait, comme le rapporte Chauffepié, nulle trace de Papin dans les actes du synode³. Puisque son protecteur est selon Chauffepié un parent, celui-ci a plaidé la cause de Papin devant l'assemblée. Quant à son identité, elle est quasi certaine. Ce ne peut être Gaspard Baux, qu'aucun lien familial ne rattache à son remplaçant. Selon toute vraisemblance, il s'agit de Jacques Gousset, ministre de l'Église wallonne de Dordrecht depuis cette année 1687⁴ et cousin germain de Papin⁵. Cette magnanimité du synode a un effet crucial sur la suite des années errantes.

¹ B.P.F., ms 729, n° 18.

² *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. C.

³ *Livre des actes...*, *op. cit.*, p. 928-930.

⁴ Avant de devenir professeur de théologie à l'Université de Groningen (voir Willem FRIJHOFF, « Modèles éducatifs et circulation des hommes : les ambiguïtés du second Refuge », in Guillaume POSTHUMUS-MEYJES et Johannes BOTS (dir.), *La Révocation de...*, *op. cit.*, p. 65).

⁵ Voir *supra*, l'arbre généalogique.

Papin quitte Leeuwarden à la fin du mois d'octobre 1687, dès le 22 ou les jours suivants. Nous le retrouvons lors de la séance consistoriale du 14 novembre à l'Église d'Altona.

2. Hambourg et l'Église wallonne d'Altona

a. Une installation imprévue

Les sources concordent sur un point : en quittant Leeuwarden, Papin n'avait pas Hambourg comme destination. Les circonstances ont entraîné son installation dans cette ville. Il raconte lui-même cette étape de son parcours, dans un texte resté à l'état de manuscrit :

Comme cet écrit sortoit de dessous la presse, je traversois la Hollande pour aller chercher de l'emploi en Allemagne : il en fut informé, il m'y poursuivit, ou pour mieux dire, il m'y prévint ; Car il écrivit par la poste qu'il falloit se donner de garde de me donner la chaire. La raison en étoit suffisante, j'avois *écrit contre luy*¹, et je ne vouloy pas souscrire à l'acte de Rotterdam du mois d'avril de 1686 fait pour les ministres françois. Ses premiers coups portèrent trop loin ; car ils allèrent jusqu'à Berlin, et l'on m'arrêta à Hambourg.²

Après la mort de Papin, sa veuve précise ce récit lorsqu'elle raconte leur rencontre :

Vers la fin de cette année, M. Papin ayant quitté la Hollande, pour aller à Berlin voir deux de mesdemoiselles ses sœurs qui y étoient réfugiées. [...] Ce voyage fut l'occasion de la connoissance que nous fimes ensemble, parce qu'il passa par Hambourg où je demurois chez mon frère.³

Isaac veut donc retrouver une partie de sa famille à Berlin. Au sein du Refuge, la pratique du regroupement familial après la révocation de l'édit de Nantes est chose courante : quelques mois plus tard, Denis Papin fait le même trajet depuis l'Angleterre jusqu'en Hesse pour retrouver certains membres de sa fratrie ainsi qu'une cousine⁴. Mais le cadet des deux cousins n'atteint donc pas – directement du moins – son but.

Originaire de Châlons-sur-Marne⁵ où elle est vraisemblablement née en 1665⁶, Anne Viard essuie trois tentatives infructueuses avant de réussir à sortir du royaume, entre octobre 1685 et octobre 1686, date à laquelle elle parvient à rejoindre Hambourg⁷. Elle poursuit la biographie de Papin ainsi :

J'étois dans cette situation, lorsque M. Papin passa par Hambourg pour aller chercher de l'emploi à Berlin, où mesdemoiselles ses sœurs étoient dans une grande considération. Mon beau-frère, à qui M. Papin étoit recommandé, le retint à Hambourg pour quelques jours, pendant lesquels il le mena voir le ministre, qui l'engagea à prêcher le dimanche

¹ Ce passage est une réécriture, Papin ayant d'abord écrit : « j'avois combattu en sa personne les décisions du synode de Dordrecht ».

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, U.P.R. 1234, liasse III, f. 3.

³ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxix et lxxxix.

⁴ Louis DE LA SAUSSAYE, *La vie de...*, *op. cit.*, p. 126-132 et Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 35-36. Sur cette pratique, voir également Philippe HOCH, « Les huguenots du pays messin sur les chemins de l'exil », in Philippe HOCH (dir.), *Huguenots. De la Moselle à Berlin, les chemins de l'exil*, Metz, Éditions Serpenoise, 2006, p. 51-55.

⁵ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxx.

⁶ A.D. Loir-et-Cher, E 407, a. n. divers dont un acte de vente d'une maison par Papin le 18 avril 1690. Dans l'acte, le notaire indique « Damoiselle Anne Viard son espouse [...] majeure de vingt cinq ans » (f. 1r.). Les registres réformés de Châlons-sur-Marne sont lacunaires entre 1643 et 1668 et nous n'avons pu retrouver son acte de baptême (voir A.D. Marne, 2E119/42).

⁷ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxx et lxxxij.

suisant ; ce qu'il fit avec un si grand succès qu'on résolut de l'arrêter ; à quoi il consentit parce qu'il n'étoit pas attendu ailleurs.¹

En prévision de son passage par la ville hanséatique, Papin est donc recommandé auprès du beau-frère de sa future épouse, individu que n'avons pu identifier. Si plusieurs personnes peuvent se cacher derrière le recommandeur anonyme, l'hypothèse d'y voir Gaspard Baux, que Papin vient de remplacer, est la plus vraisemblable. Enfin, Anne Viard-Papin indique que son beau-frère est celui qui présente l'exilé au pasteur de la communauté réformée de Hambourg, Pierre Méhérenc de La Conseillère. Né en 1645, il fut pasteur d'Alençon où la répression qu'il subit après plusieurs sermons dénonçant les actes antiréformés l'oblige à quitter la France dès 1682². Il se réfugie alors à Hambourg³, où il est élu en juillet pasteur de l'Église française : il s'installe à Altona, dans la banlieue de la ville, où il fonde l'Église wallonne⁴. En mars 1688, dans une lettre adressée à Pierre Jurieu, La Conseillère rapporte de manière identique l'arrivée de Papin :

Cependant j'ay sceu depuis, que vous-même, Monsieur, contribuâtes plus que personne à l'arrester icy, parce qu'une sœur qu'il a à Berlin, luy ayant donné avis que vous l'y aviez déjà fait connoistre d'une manière qui ne luy promettoit pas une réception favorable, il demeura icy de son propre mouvement, sans qu'il fust besoin de l'en prier.⁵

Toutefois, La Conseillère se fait plus précis dans un second passage de sa lettre qui révèle l'intégration de Papin comme pasteur au sein de son Église.

b. Ministre à Altona : indices d'une pratique pastorale et d'une permanence théologique

Le 1^{er} novembre 1678, Pajon révélait à Louis Tronchin la vocation pastorale de son neveu⁶. Depuis l'ordination anglicane de Papin, son expérience s'avère limitée aux quelques semaines où il remplace Gapsard Baux à Leeuwarden. Dans sa lettre à Jurieu, La Conseillère poursuit son récit de l'installation de Papin et note :

Vous sçauvez, Monsieur, que lorsqu'il arriva en cette ville à dessein de passer à Berlin, il me fit l'honneur de me venir voir, et m'ayant même apporté des lettres, qui m'en donnoient une idée assez avantageuse, je le priay, selon la coustume, de nous donner un plat de son métier ; et il s'en acquitta avec tant de succès pour lui, et tant de satisfaction pour son auditoire, que nos plus grosses têtes, entr'autres Mrs. Temming et Tomloo,

¹ *Ibid.*, p. lxxxij-lxxxijj

² Sur le premier procès subi par La Conseillère dès 1676, puis le second en 1681 voir Luc DAIREAUX, *Rédire les huguenots...*, *op. cit.*, p. 498-500 et 639.

³ Après avoir vécu un temps à Rotterdam (voir Élisabeth LABROUSSE, « Les coulisses du... », art. cit., p. 102.

⁴ F.P. 7, p. 361. Sur La Conseillère pasteur de l'Église d'Hambourg, la seule étude d'ensemble est celle d'Emmanuel Roussard, *L'Église réformée française de Hambourg-Altona à travers les registres de son consistoire (1686-1693)* (mémoire de maîtrise de l'Université de Paris I, sous la dir. de Nicole LEMAITRE et Michelle MAGDELAINE, 1994, 283 p., dont existe une édition allemande sous le titre : *Eine Minderbeit in der Minderbeit. Die französisch-reformierte Kirche in Hamburg und Altona anhand der Sitzungsprotokolle ihres Konsistoriums aus den Jahren 1686 bis 1693*, Bad Karlshafen, Verlag der Deutsche Hugenotten-Gesellschaft, 2013, 230 p.). Depuis la réalisation de cette étude, un important fonds d'archives autour de l'affaire La Conseillère, auparavant en mains privées, a intégré les collections de la Bibliothèque du Protestantisme Français. Ce corpus épistolaire apporte peu d'informations directement relatives à Papin, puisqu'il couvre la période 1690-1694 : nous y renverrons cependant lorsqu'il permet d'éclairer ou de confirmer les hypothèses d'Emmanuel Roussard. En outre, sur l'affaire La Conseillère, on consultera *Le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam 1681-1706*, éd. par Hubert BOST, Paris, Honoré Champion, 2008, 453, p. 109 et *sq.*

⁵ 26 mars 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. D.

⁶ Voir *supra*, p. 59.

fîrent prier notre consistoire de retenir ce jeune homme, avec promesse qu'ils contribueroient pour sa subsistance.¹

Il précise quelques lignes plus loin :

Et comme alors il fit voir à nostre compagnie des lettres de diaconat et de presbytérat, par lesquelles il paroist que Mr. L'Évêque d'Ely l'a reçu dans les fonctions du S[ain]t ministère ; comme il fit voir en même tems des lettres de Mr. le docteur Burnet qui le recommandoit avantageusement à Mr. Brunsenius, comme il produisoit enfin un témoignage du consistoire françois de Leuwarde, qui après avoir entendu plusieurs de ses prédications, assuroit en avoir reçu une éducation singulière, nous ne fîmes aucune difficulté de le faire prêcher au milieu de nous.²

L'ordination anglicane ne semble donc pas poser de problème à une intégration dans une Église wallonne du Refuge continental. Papin s'intègre ainsi parfaitement à sa nouvelle communauté, dans laquelle il tient un rôle de pasteur auxiliaire en compagnie d'un second exilé, Benjamin de Malnoë, pasteur de Nantes avant la révocation³. Le 14 novembre 1687, date de la première apparition de Papin dans leurs pages, les registres du consistoire d'Altona indiquent clairement le statut des deux nouveaux arrivants en même temps qu'il confirme le récit de La Conseillère :

Dieu nous ayant fait la grace d'attirer icy Mess[ieurs] de Malnoë et Papin fidèles ministres du Saint Évangile réfugiés et diverses personnes s'offrant d'augmenter leur colecte pour les retenir icy quelque temps La compagnie n'a pas encore jugé à p[ro]pos de leur faire connoître en son nom les bons sentimens qu'elle a pour eux mais chargent Monsieur de La Conseillère de les prier de nous donner chaque de 15 en 15 jours une action et cela en son privé nom, sans l'obligation du consistoire et ce qu'on soffre de collecter le consistoire le recevra et distribuera suivant sa prudence.⁴

Les deux seuls témoignages relatifs aux prêches de Papin datent de cette période. Sa veuve rapporte ainsi que c'est en chaire qu'elle le vit pour la première fois :

Comme je ne connoissois point M. Papin, je fus surprise qu'un jeune homme si foible, et qui paroissoit avoir si peu de santé, s'exposât à monter en chaire ; cela me fit dire à une personne de mes amies, qui étoit près de moi : qu'est ce que ce jeune homme prétend faire ? Il n'aura jamais la force de dire un mot. Mais je changeai bien de langage, quand je l'entendis, avec une voix de tonnerre, remplir son auditoire et charmer ses auditeurs.⁵

Témoignage important certes, mais partial. Toutefois, ce passage confirme la faible santé de Papin, qu'il semble toutefois capable de surmonter durant ses prêches.

Plus intéressant est le second témoignage qui concerne l'unique sermon de Papin dont des traces soient parvenues jusqu'à nous. Trois sources concordent sur cet épisode et offrent un aperçu unique sur la théologie de Papin en 1688 ainsi que sur sa réception. En janvier ou février 1688, il prononce un sermon sur le premier verset du premier chapitre de l'Évangile de Jean, « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu ». La Conseillère écrit à Jurieu le 26 mars 1688 :

¹ 16/26 mars 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. D.

² *Ibid.*, p. 30-31, rem. D.

³ Voir Albert SARRABÈRE, *Dictionnaire des pasteurs de la province synodale d'Anjou, Maine, et de Bretagne, XVI^e-XVII^e siècles*, Pau, Centre d'Études du Protestantisme Béarnais, 2006, p. 88.

⁴ Hambourg, Staatsarchiv, Französisch-Reformierte Gemeinde, 523-1/1 : Konsistorialprotokol, f. 33 (voir également extraits cités in Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 190).

⁵ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxiiij.

On juge de ses sentimens par ses prédications, dans lesquelles il ne paroist pas moins ennemi des hérésies du socinianisme, et des erreurs du papisme, que des idolâtries du Paganisme. Il a même fait un sermon parmi nous, dans lequel ayant pour texte, la Parole estoit Dieu, il a confondu Socin d'une manière si expresse, que M. Brunsenius ne l'a pas jugé édifiante pour le peuple, parce qu'elle étoit métaphysique.¹

Quinze jours auparavant, Brunsen soulignait en effet dans une missive au pasteur de Rotterdam :

Il m'a transmis en même temps que sa lettre le prêche qu'il a fait à Hambourg, sur Jean, I, I, qui était trop métaphysique, quoique orthodoxe.²

Ces deux témoignages permettent une première observation. Brunsen confirme l'approche métaphysique de la religion par Papin, y compris en chaire : ainsi, bien que le sujet évoqué ne concerne pas la prédestination, cette anecdote tend à montrer une divergence entre le Papin d'avant la révocation, partisan d'une prédication à la portée du peuple, et le Papin devenu pasteur. À moins de formuler l'hypothèse suivante : se sachant sous la menace d'une dénonciation de Jurieu, en réalité, il s'adresse dans ce sermon non à tout son auditoire mais vise précisément ses collègues pasteurs afin de leur démontrer son orthodoxie. Quoi qu'il en soit, au-delà de cette attestation de la réception positive de la part d'un théologien favorable à Papin, nous disposons d'un résumé de ce sermon rédigé par son auteur à l'intention de Pierre Jurieu. Le neveu de Pajon le présente ainsi :

Monsieur de la C[onseillère] vous rendra témoignage que dans une action que j'ay prononcé il n'y a pas longtemps, je posai 1. que l'incompréhensibilité d'un mystère révélé n'est pas une raison d'en douter 2. Que sur la divinité de J[ésus] C[hrist] on ne sauroit mieux s'exprimer que par ces paroles ; à proprement parler le Fils est l'intelligence du Père, sans sagesse éternelle, son verbe intérieur essentiel. 3. Que c'est de la divinité de J[ésus] C[hrist] de ce verbe intérieur et essentiel au Père, que S[ain]t Jean parle quand il dit, au commencement, étoit la Parole (ou la sagesse, logos signifiant l'un et l'autre) et cette parole étoit Dieu. 4. Qu'il luy attribue après Salomon la création de l'univers, quand il ajoute, toutes ces choses ont été faites par elle, etc. 5. Que S[ain]t Jean fait allusion au 8. des Prov[erbes] et que ces lignes sont un raccourci de tout le discours que Salomon y fait faire à la sagesse éternelle etc.³

Quoiqu'extrêmement synthétique, cette présentation permet de lever le voile sur la théologie de Papin à cette période pour laquelle nous ne disposons d'aucun texte intégral. Le premier point constitue une nouvelle affirmation de « l'évidence du Dieu chrétien » pour citer François Laplanche. Le deuxième point est une référence explicite au *De la trinité* d'Augustin⁴. Quant aux trois derniers points, Papin s'y accorde avec l'exégèse contemporaine qui observe que « le *Logos* célébré dans ce texte [de Jean] semble inspiré de la figure de la Sagesse associée à la Création, selon Proverbes 8 »⁵. Cette première étape de sa démonstration sert à étayer sa

¹ 26 mars 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 31, rem. D.

² « Transmissit et una cum literis suis concionem habitam Hamburgi, Joh[anes] I, I, quae quidem nimis Metaphysica, sed Orthodoxa », 10/20 mars 1688, Anton Brunsen à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 31, rem. D.

³ Début mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale... op. cit.*, p. 7-8.

⁴ « Par conséquent le Père est aussi intelligent de sa propre intelligence car il ne serait pas sage, s'il n'était pas intelligent ; mais le Fils est l'intelligence du Père, engendré de l'intelligence qui est le Père. » (Augustin D'HIPPONE, *De la trinité*, in *Œuvres complètes*, éd. sous la dir. de Augustin POUJOLAT, Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1868, t. XII, p. 548.

⁵ Olivier MILLET et Philippe DE ROBERT, *Culture biblique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 161 et Bernard GOSSE, « La création en Jean 1 et Proverbes 8 et la tradition de sagesse », in *La Constitution du corpus des écritures à l'époque perse, dans la continuité de la tradition biblique*, Paris, Gabalda, 2003, p. 193 et sq.

défense contre les attaques de Jurieu. En effet, Marie-Émile Boisgard remarque que « c'est seulement la veille de sa mort, que le Christ fait une allusion discrète au fait que, d'une certaine façon, il peut se comparer à la parole ou à la sagesse de Dieu (Marc, 11, 22). Ce dernier thème va être repris et développé dans les traditions johannique et paulinienne¹ selon un parallélisme assez remarquable. Selon les livres sapientiaux et Philon d'Alexandrie, Dieu aurait effectué la création en deux temps. Il aurait d'abord créé la sagesse ou la parole, puis le reste du monde par l'intermédiaire de cette sagesse ou de son Logos. Selon Jean aussi, comme selon Paul, Dieu a créé le monde par son *Logos* (Jean, 1, 1ab, 3) ou par sa sagesse (1 Corinthiens, 8, 6), *Logos* ou sagesse qui s'identifient d'une certaine façon au Christ. Mais, comme dans les livres sapientiaux et comme pour Philon d'Alexandrie, le Christ-sagesse ou le Christ-*Logos* n'est pas Dieu puisqu'il a été créé par Dieu (Apocalypse, 3, 14 ; Colossiens 1, 15). C'est seulement au terme de cette évolution, pas avant les années 80, que le Christ sera identifié à Dieu : en Jean, 1, 1c qui ajoute la phrase « et la Parole était Dieu » au texte primitif, et en épître à Tite, 2, 13 qui réinterprète 1 Timothée, 2, 5 en y ajoutant l'affirmation que le Christ est « notre grand Dieu et sauveur »². Ce détour par la préhistoire du dogme de la divinité du Christ montre bien l'inscription de Papin dans la double tradition johannique et paulinienne et, partant, dans l'orthodoxie chrétienne. La question du socinianisme sous-tend toute la démonstration de Papin dans ce texte. L'une des caractéristiques du socinianisme est la négation de la divinité de la figure de Jésus³ : choisir de prêcher sur Jean 1, 1 et aboutir à cette démonstration est donc pour Papin le moyen d'attester son rejet dogmatique du socinianisme. Dans le même temps, le thème de ce sermon révèle la prégnance, jusque dans la prédication de Papin, de son système théologique présenté à Le Clerc trois ans auparavant et dont l'un des piliers repose sur la sagesse divine⁴. Ainsi, ce court texte permet de confirmer l'appartenance de Papin à la branche radicale de l'École de Saumur jusqu'au moins l'année 1688. Contrairement à ce qu'a pu affirmer Jonathan Israel, Papin ne s'est pas temporairement converti au socinianisme à cette période avant d'opter finalement pour le catholicisme⁵ : le résumé de son sermon est en la seule preuve, mais elle est bien réelle.

c. *Hambourg, refuge des hétérodoxes pourchassés par Jurieu : la relation Papin-Aubert de Versé*

Outre la rencontre déterminante de sa future épouse, dont nous ignorons tout des circonstances exactes, le séjour de Papin à Hambourg est l'occasion pour lui de croiser un concitoyen de la République des Lettres originaire du royaume de France : Noël Aubert de Versé. Jurieu fait grand cas de cette rencontre lors de l'affaire qui l'oppose à La Conseillère.

Commençons pas signaler un premier élément qui rassemble Papin et Aubert de Versé avant même qu'ils se retrouvent à Hambourg. En 1687, sortent des presses de Frédéric Arnaud à Francfort deux ouvrages anonymes : les *Essais de théologie sur la providence et la grâce...*

¹ Notamment chez Paul dans la première épître aux Corinthiens (1, 23-24) : « Mais quant à nous, nous preschons Christ crucifié, qui est scandale aux Juifs, et folie aux Grecs. / Mais à ceux qui sont appelez, tant Juifs que Grecs, nous leur preschons Christ, la puissance de Dieu et la sapience de Dieu ».

² Marie-Émile BOISMARD, *A l'aube du christianisme : avant la naissance des dogmes*, Paris, Cerf, 1998, p. 104-105.

³ Voir Aart DE GROOT, « L'antitrinitarisme socinien », *Études théologiques et religieuses*, 61 (1986/1), p. 51-61.

⁴ Voir *supra*, p. 242 et *sq.*

⁵ Jonathan ISRAEL, *Enlightenment contested : philosophy...*, *op. cit.*, p. 131, qui ne s'appuie pas sur les textes mêmes de Papin, mais sur le témoignage de Bayle.

et *Le Tombeau du Socinianisme (ou Nouvelle Méthode d'expliquer les mystères de la Trinité... Par L.S.D.L.A.M.) Auquel on a ajouté Le Nouveau Visionnaire de Rotterdam (ou examen des Paralleles Mystiques de Mr. Jurieu)*. Par Théognoste de Bérée. L'auteur anonyme du premier ouvrage est Papin ; quant à Théognoste de Bérée, ce pseudonyme cache Noël Aubert de Versé. Enfin, « A Francfort, chez Frédéric Arnaud » est l'une des fausses adresses de Reinier Leers, l'imprimeur de Bayle¹. Que deux ouvrages anti-juréens sortant des presses de Leers aient été imprimés sous une seule et même fausse adresse n'est peut-être pas un hasard, même s'il est improbable que les deux auteurs aient eux-mêmes choisi cette localisation. Par contre, ce détail a pu entretenir la paranoïa de Jurieu.

Né catholique au Mans en 1642 ou 1643, Noël Aubert de Versé abjure quatre fois au cours de sa vie². Il effectue des études au collège de l'Oratoire du Mans et, après sa première conversion à l'âge de 20 ans³, passe deux ans à l'Académie de Genève entre novembre 1664 et mars 1666⁴. Une précision s'impose d'ailleurs au sujet de cette période estudiantine : dans le *Factum de l'affaire de Monsieur La Conseillère*, Jurieu affirme qu'Aubert de Versé et La Conseillère ont fait leurs études ensemble⁵. Le pasteur de Rotterdam est mal informé puisque ses adversaires ne peuvent s'être rencontrés à cette période, La Conseillère achevant sa formation à Sedan en 1666⁶. Aubert de Versé obtient un poste de pasteur en 1667 en Bourgogne, mais est déposé l'année suivante pour socinianisme, réputation qui le poursuit depuis ses années genevoises⁷. En 1670, il revient au catholicisme⁸, quitte la France en 1679, passe par l'Angleterre et s'installe aux Provinces-Unies : sa situation est alors fort trouble, puisqu'il est attesté d'une part qu'il touche, entre 1682 et 1685, une pension de ministre converti en France, tout comme il est certain, de l'autre, qu'il demeure en Hollande⁹. Quoi qu'il en soit, cette période inaugure « une décennie de grande activité littéraire »¹⁰, le voyant publier une dizaine d'ouvrages parmi lesquels deux contiennent, nous l'avons vu, des réflexions proches de celles de Papin sur la tolérance et la liberté de conscience : *Le protestant pacifique*, sorti en 1684 sous pseudonyme et immédiatement condamné par le synode des Églises wallonnes à l'initiative de Pierre Jurieu¹¹ ; le *Traité de la liberté de conscience* en 1687. En 1685, lors d'un séjour parisien, il abjure le catholicisme en réaction à la révocation de l'édit de Nantes. La haine de Jurieu à son

¹ Voir Otto Stephanus LANKHORST, *Reinier Leers, uitgever...*, *op. cit.*, p. 37, qui cependant omet de Bérée/Aubert de Versé parmi les auteurs imprimés sous cette adresse : les deux autres sont Pasquier Quesnel et Richard Simon. Précisément sur *Le nouveau visionnaire de Rotterdam*, voir également P. FONBRUNE-BERBINAU, « *Le Nouveau Visionnaire de Rotterdam et l'imprimerie Callonge* », *B.S.H.P.F.*, 49 (1900), p. 610-614.

² Didier BOISSON, « Noël Aubert de Versé (1642-1714), un Manceau et l'idée de tolérance à la fin du XVII^e siècle », in Frédérique PITOU (dir.), *Elites et Notables de l'Ouest (XVI^e-XX^e siècles). Entre conservatisme et modernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 295. Sur Aubert de Versé, la dernière monographie en date est celle de Paul Morman, *Aubert de Versé : a study in the concept of toleration* (New York, The Edwin Mellen Press, 1987, 283 p.).

³ *Ibid.*, p. 297.

⁴ *L.R.A.G.*, v, 3829.

⁵ Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *Preuves du second chef d'accusation*, *op. cit.*, p. 5.

⁶ Voir Pierre MEHERENC DE LA CONSEILLÈRE, *Theses theologicae de libero hominis arbitrio in genere, in quibus exponitur scholae reformatae doctrina quas favente deo, sub presidio Ludovici Le Blanc in Academia Sedanensis Theol. Professoris*, Sedan, F. Chayer, 1666, 20 p.

⁷ Didier BOISSON, « Noël Aubert de... », art. cit., p. 297.

⁸ A. PAUL, « Noël Aubert de Versé », *Revue chrétienne*, (1912), p. 232 et *ibid.*, p. 301.

⁹ *Ibid.*, p. 233, n. 9.

¹⁰ Didier BOISSON, « Noël Aubert de... », art. cit., p. 298.

¹¹ *Ibid.*, p. 298-299.

encontre ne faiblissant pas, il édite entre 1686 et 1687 trois textes contre le pasteur de Rotterdam¹, qui obtient une seconde fois la condamnation du proluxe apostat en avril 1687².

Après cette seconde condamnation, Aubert de Versé se rend à Hambourg³. Son nom n'apparaît pas dans les actes du consistoire mais, comme l'observe Emmanuel Roussard, « il est assuré qu'il se fait connaître sous le nom de L'Aubrière et qu'il ne sera pas reconnu tout de suite par les dirigeants de l'Église »⁴. Nous savons qu'à Altona, il donne des leçons d'histoire et de philosophie⁵. Dans la *Lettre sur le scandale...*, Jurieu dénonce la relation entre le binôme Aubert de Versé-Papin et La Conseillère, en s'appuyant notamment sur l'argument des études communes du premier et du troisième, élément dont nous avons vu qu'il est erroné⁶. Ce détail est fondamental puisque contrairement à ce qu'affirme Jurieu, La Conseillère ne connaît vraisemblablement pas la véritable identité de L'Aubrière lorsque celui-ci s'installe à Altona. Quant à Papin, dans sa *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*, il affirme au sujet d'Aubert de Versé :

Vous n'êtes pas mieux informé quand vous mêlez ici l'histoire du Sieur de Versé. Si j'ai vu cet homme, ç'a été sans le connaître pendant trois mois⁷

S'il fréquente L'Aubrière « trois mois » sans savoir qui il est réellement, puisque Papin arrive à Altona fin octobre-début novembre 1687, il faut situer dans le courant du mois de janvier 1688 la révélation de la véritable identité d'Aubert de Versé. Papin poursuit :

Après que je le connus par son nom, je ne remarquai en lui que des sentimens que le principe des protestans oblige à tolérer. Du reste, s'il est tel que vous le dites, je n'en sais rien, je n'étois pas son confident.⁸

Parmi les documents autour de l'affaire Jurieu-La Conseillère publiés par Émile Kappler, la déposition de Jean Temming révèle quelques détails sur la relation entre Papin et Aubert de Versé. Ce texte contient l'interrogatoire d'un certain Pierre Poujol :

Pierre Poujol [...] interrogé s'il a entendu dire au S[ieu]r Temming que la Conseillère voyoit aussi fréquemment ledit Du Versé ? Répond que ledit S[ieu]r Temming lui a souventefois dit en particulier et en compagnie que ledit La Conseillère le voyoit aussi fréquemment et familièrement que les deux plus intimes amis se puissent voir, et qu'ainsi ne soit, il les a veu se divertir à jouer au volant et au tictacq avec Papin qui estoit pour lors à Hambourg.⁹

¹ *Ibid.*, p. 299.

² « L'auteur de plusieurs livres abominables ayant esté connu pour le nommé Noël Aubert de Verse, qui a mis son nom dans un factum encore plus abominable, rempli d'impiétés les plus horribles, la compagnie prie l'Église d'Amsterdam d'en parler au vénérable magistrat, afin qu'il lui plaise de pourvoir à ces désordres, et de réprimer par toute son autorité des licences si scandaleuses » (*Livre synodal contenant les articles résolus dans les synodes des Églises wallonnes des Pays-Bas*, La Haye, Nijhoff, 1904, vol. 2, p. 31).

³ Didier BOISSON, « Noël Aubert de... », art. cit., p. 299.

⁴ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, op. cit., p. 195.

⁵ A. PAUL, « Noël Aubert de... », art. cit., p. 237).

⁶ Jurieu argue par ailleurs de la proximité entre Alençon, où La Conseillère est pasteur, et Le Mans, où Aubert de Versé perpétra ses « abominations », pour justifier que le premier connaît nécessairement le second lorsque celui-ci arrive à Altona : l'argument n'est pas convaincant (voir Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *Preuves du second chef d'accusation*, op. cit., p. 8, argument repris p. 27).

⁷ T.P., p. 464.

⁸ T.P., p. 464.

⁹ Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 155-156.

Ce témoignage doit être utilisé avec précaution. Emmanuel Roussard a en effet montré que Poujol, marchand de Hambourg, est un fidèle agent de Jurieu dans la ville hanséatique¹ : en 1690, dans le cadre de l'affaire entre les deux pasteurs, sa situation n'est donc pas neutre. De plus, Poujol témoigne d'un échange ludique entre les trois hommes, qui implique certes une certaine proximité. Mais un élément de taille vient affaiblir le sens de cet épisode : si Papin et La Conseillère jouent au tric trac avec L'Aubrière – autrement dit, si Poujol a vu les trois hommes ensemble avant la mi-janvier 1688 – la nature de leur relation est faussée puisque les deux premiers semblent ne pas avoir su que L'Aubrière cachait Aubert de Versé. Poujol précise cependant un élément intéressant quant au lieu de sa propre rencontre avec Aubert de Versé :

Pierre Poujol [...] interrogé s'il connoist le fils aîné de Mons[ieu]r le docteur Temming, répond que depuis le commencement du mois de février de l'année 1689 qu'il vint prendre chambre dans la maison du S[ieu]r Daniel Viard, il a fréquenté ledit S[ieu]r Temming fils. Interrogé s'il a entendu parler audit S[ieu]r Temming d'un nommé Du Versé. Respond qu'il lui a dit avoir veu souventefois ledit Du Versé dans leur maison et ailleurs.²

La période concernée est postérieure au départ de Papin de Hambourg : il n'empêche que si Aubert de Versé fréquente la maison de Daniel Viard en 1689, il connaît son occupant sans doute depuis l'année précédente : il a donc pu rencontrer Papin chez le futur beau-frère de ce dernier, puisqu'Anne Viard indique s'être installée chez son frère à son arrivée à Hambourg. Par ailleurs, Aubert de Versé a sans doute assisté à des prédications de Papin au temple. Malgré ces différents éléments et les accusations de Jurieu, la restitution de la chronologie ne permet pas d'affirmer que les trois hommes se fréquentent en connaissance de cause avant la mi janvier 1688. Il faut se tourner vers une source imprimée pour achever l'analyse de nos connaissances sur la relation du trio hambourgeois visé par Jurieu.

En 1690, Aubert de Versé publie *La véritable clef de l'apocalypse. Ouvrage où en réfutant tous les systèmes qu'on a bâtis dessus jusqu'ici, l'on indique le véritable, et où l'on découvre en particulier l'illusion des prédictions de M. J. L. F. P. D. R.*, ce long acronyme devant être développé en « Monsieur Jurieu le Faux Prophète de Rotterdam »³. Dans la préface de son texte, il écrit :

Comment enfin épargner un réfugié qui vivant avec tant de bonheur et tant de tranquillité dans un pays, qui ne subsiste que par la liberté et la tolérance universelle qu'on y accorde à toutes les sectes chrétiennes, a l'insolence de déclamer contre elle, comme une peste qui ravage la Hollande, et qui défigure la Réformation. Voicy la preuve de ce que je dis tirée d'une lettre écrite de Rotterdam par notre prophète au S[ieu]r Papin demeurant à Hambourg, le 18^{me} avril 1688.⁴

Deux pages plus loin, il évoque « une autre lettre, et de même date, écrite au pasteur de l'Église françoise de Hambourg, et au sujet du même Papin »⁵. Aubert de Versé a donc eu accès à la réponse de Jurieu à Papin ainsi qu'à l'une des lettres du premier à La Conseillère. Or, Emmanuel Roussard suppose qu'Aubert de Versé quitte Hambourg après avoir été démasqué

¹ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 228-230.

² *Ibid.*, p. 155.

³ F.P. 1, p. 148.

⁴ Noël AUBERT DE VERSÉ, *Préface*, in *La véritable clef de l'apocalypse. Ouvrage où en réfutant tous les systèmes qu'on a bâtis dessus jusqu'ici, l'on indique le véritable, et où l'on découvre en particulier l'illusion des prédictions de M. J. L. F. P. D. R.*, Cologne, Pierre Marteau, 1690, [p. 9].

⁵ *Ibid.*, [p. 11].

« fin février ou début mars 1688 »¹. La connaissance de ces lettres par Aubert de Versé pose donc problème, puisqu'elles datent de la seconde moitié d'avril 1688. Deux hypothèses sont envisageables. La première est que la consultation de ces lettres par Aubert de Versé a été permise par leurs destinataires respectifs, qui connaissent alors sa véritable identité : il faut dès lors situer le départ de ce dernier à la fin du mois d'avril 1688. Cette hypothèse paraît la plus probable : que deux novateurs attaqués par Jurieu, vivant dans la même ville, fréquentant les mêmes lieux, n'aient pas échangé au sujet de leur ennemi commun semble impossible. Selon toute vraisemblance, Papin et La Conseillère ont communiqué à Aubert de Versé les lettres que Jurieu leur a envoyées. Aubert de Versé a donc quitté Altona non début mars mais début mai. Toutefois, nous verrons qu'une autre hypothèse est possible, où il ne consulte pas directement les lettres auprès de leurs destinataires.

Quoi qu'il en soit, cette seconde hypothèse n'influe pas sur les faits antérieurs au mois d'avril 1688. Nous sommes quasiment certain qu'Aubert de Versé se cache sous le nom de L'Aubrière à Altona jusqu'en janvier 1688. S'il nous faudra intégrer cet élément à la chronologie, la restitution que nous en proposons ne peut prendre appui sur les témoignages de Jurieu produits dans le cadre de l'affaire qui l'oppose à La Conseillère : cherchant à établir la culpabilité de ce dernier, le pasteur de Rotterdam fournit de fausses informations, soit qu'il ait été mal renseigné ou alors qu'il ait consciemment menti. Papin lui-même fournit un récit détaillée de cette période dans sa *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de Mr. Jurieu* : sans prendre pour argent comptant sa version des faits, nous allons voir que les pièces justificatives qu'il fournit permettent, en les croisant avec d'autres sources originales, de comprendre le déroulement de l'affaire Papin.

II. « L'AFFAIRE PAPIN »² À ALTONA (FIN 1687-AVRIL 1688)

Commençons par rappeler la chronologie des pièces imprimées. En 1686, Jurieu publie le *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce, pour trouver un moyen de réconciliation entre les protestants qui suivent la Confession d'Ausbourg et les réformez*, livre qui vise notamment les pajonistes. Fin août, Papin répond avec les *Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mr Jurieu de toutes les difficultés accablantes qu'il rencontre dans son système*, mais en réalité le premier des deux *Essais* date de 1684 et attaque un texte alors inédit de Jurieu. Au mois de mai précédent, paraissait *La foy réduite...* qui tient un rôle dans le conflit. Cette salve pajoniste déclenche « l'affaire Papin ». Fin septembre-début octobre 1687 paraît le *Traité de la nature et de la grâce, ou du Concours général de la Providence et du concours particulier de la grâce efficace, contre les nouvelles hypothèses de M. P et de ses disciples*, le texte inédit de Jurieu attaqué par l'un des deux *Essais*. Le théologien de Rotterdam adjoint à ce texte une réédition du *Jugement sur les méthodes...* de 1686 ainsi qu'un *Avertissement* de quinze pages : seul ce texte répond directement aux *Essais de théologie...* Mais cette partie imprimée constitue la dimension publique de l'affaire. En privé, un certain nombre d'événements prolonge le débat entretenu au fil de ces volumes, notamment un échange de lettres entre Papin et Jurieu. Alors que la missive du second est publiée *in extenso* par Chauffepié, celle du premier n'est connue que par

¹ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 195.

² Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XXII. Étant donné que nous utilisons régulièrement cette expression, nous avons décidé de ne pas la mettre entre guillemets, pour éviter une lourdeur typographique.

extraits. L'auteur du *Nouveau dictionnaire...* écrit pourtant « voici ce que Papin écrivait à Monsieur Jurieu, dans une lettre dont j'ai l'original entre les mains »¹, mais il en donne seulement quelques passages, d'ailleurs moins longs que ceux révélés par Jurieu dans la *Lettre sur le scandale...* Notre analyse de la confrontation des deux adversaires est donc d'emblée faussée.

1. *L'Avertissement du Traité de la nature et de la grâce : la réponse de Jurieu aux Essais de théologie...*

Dans un premier temps, Jurieu ignore la décision du synode de Bois-le-Duc favorable à Papin. Or, peu après la clôture de cette réunion, il apprend que celui-ci a obtenu un poste de pasteur à Hambourg. Persuadé que sa dénonciation a porté ses fruits, il s'empresse d'écrire à l'un de ses contacts hambourgeois (sans doute Pujol) afin de barrer la route à son antagoniste :

Monsieur Papin est condamné par le synode de Hollande, je vous en enverrai l'acte.²

Mais la situation est tout autre : Papin n'a pas été condamné et Jurieu se retrouve rapidement dans l'impossibilité de fournir quelque preuve que ce soit à son correspondant. Il semble toutefois avoir tenté par tous les moyens de faire exclure Papin de l'Église d'Altona, si l'on en croit le récit fait par ce dernier de son installation à Hambourg. Après avoir signalé la magnanimité du synode de Bois-le-Duc à son égard, l'auteur de *La foy réduite...* indique :

Mais [Jurieu] ne tarda guère de l'apprendre, et pour m'empêcher d'y demeurer en repos, il n'y eut ni mensonge ni impostures qu'il ne mit en usage, jusqu'à supposer contre moy un acte de son synode de Hollande, qu'il ne put pourtant jamais produire, et dont son synode même luy a depuis donné le démenti, en confessant qu'il n'y en avoit point. J'ay toutes les pièces qui justifient ce fait.³

Cette situation offre un répit à Papin qui, s'il est de courte durée, permet l'éclatement de l'affaire Papin.

a. *Papin dénoncé*

Dans l'*Avertissement* de la réédition du *Jugement sur les méthodes...* accompagnant le *Traité de la nature et de la grâce*, Jurieu souligne le paradoxe éditorial devant lequel il se trouve :

Quand on a commencé de mettre le *traité de la Nature et de la Grâce* sous la presse, on ne savoit pas encore que la réponse à cet ouvrage étoit déjà plus que demi-imprimée. La chose est assez singulière : la réfutation du livre paroit devant le livre même, sous le titre d'*Essais de théologie sur la providence et la Grâce, où l'on tâche de délivrer M. Jurieu etc.*⁴

Comme l'observe Élisabeth Labrousse, « il y avait de quoi dépiter l'auteur le plus équanime »⁵. Jurieu passe ensuite immédiatement à l'offensive :

Mais ce que je m'en vais dire, est encore plus singulier. L'auteur de cet ouvrage imprimé chez Reinir Leers à Rotterdam sous le nom de Frédérick Arnaud, est M. Papin étudiant en théologie, disciple et neveu de feu. M. Pajon.¹

¹ *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 29, rem. B.

² Octobre 1687, Pierre Jurieu à un docteur en droit hambourgeois, *in T.P.*, p. 444.

³ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 3.

⁴ Pierre JURIEU, *Avertissement*, *in Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 1].

⁵ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XXI.

La révélation des deux responsables de cette attaque constitue le coup de force de Jurieu, qui lui permet de reprendre la maîtrise des événements après ce fiasco éditorial. Mais il ne fait pas qu'identifier Papin derrière les *Essais...* : au milieu de son *Avertissement*, il révèle également que ce dernier est aussi l'auteur d'un second ouvrage :

Il a bien eu la hardiesse de faire imprimer un autre livre intitulé, la foi réduite à ses véritables principes, avec les deux principales lettres de son nom P. Papin et avec le nom de son imprimeur, Reinier Leers.²

Nous ignorons comment Jurieu a pu identifier ses contradicteurs et savoir qu'en réalité il ne s'agit que d'un seul et même individu. De fait, les *Essais de théologie...* ne laissent que peu de doute quant aux convictions pajonistes de leur auteur tout comme *La foy réduite...* est également identifiable comme l'héritière de *La réunion du christianisme* de d'Huisseau. Mais comment le pasteur de Rotterdam a-t-il su que ces deux titres ont été écrits par le même individu ? Cela reste plus mystérieux : a-t-il pu obtenir des informations en provenance de l'atelier de Leers ? Nous avons vu que répondre par l'affirmative pose une nouvelle question, celle du rôle direct de Leers dans cette révélation, qui semble pourtant improbable.

Dans l'*Avertissement*, Jurieu attaque Papin sous deux angles différents : critique personnelle et accusation d'hérésie. L'analyse formelle des *Lettres pastorales* par Robin Howells est confirmée par ce court texte : « style énergique et un peu lourd, ton [...] sans ménagement, où la violence verbale n'est pas toujours réprimée par la discipline qu'il s'impose »³. La première stratégie déployée par le pasteur de Rotterdam est primaire : il se place en figure d'autorité par le droit d'aînesse. Cet aspect du pamphlet de Jurieu occupe surtout la première partie du texte, puisque dans les pages une et deux, nous lisons, par ordre d'apparition :

C'est assurément une singularité qu'un étudiant se trouve et se croie en état de réfuter un homme à qui on a bien voulu donner le titre de maître dans cette profession depuis tant d'années.⁴ / Il trouvera bon s'il lui plaît que je lui parle ici en maître et que je le laisse dans son caractère d'écolier. Il faut qu'il souffre qu'en qualité de maître, je lui donne un avis de charité.⁵ / Son traité intitulé *Critique de la doctrine de M. Jurieu sur la grâce immédiate*, écrit à Blois le 3. de Mai 1684. est précisément comme doit être l'ouvrage d'un proposant au commencement de ses études.⁶ / Rien n'est plus plaisant que d'entendre ce jeune garçon parler et m'enseigner en maître, décider et prononcer en dictateur.⁷

Pour conclure sur ce thème, Jurieu évoque enfin un extrait des *Essais...* où, pourtant, Papin lui reconnaît – pour une fois sans dérision nous semble-t-il – un certain mérite⁸ :

Rapporter les argumens qu'on luy faisoit faire à Saumur, les réponses qu'il y donnoit, faire un journal de ses petites prouesses d'écolier [...].⁹

Ce mot d'« écolier » est véritablement insultant et Jurieu l'emploie deux fois à dessein. De cette minorité intellectuelle de Papin découle son incompetence, également longuement dénoncée :

¹ Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 1].

² *Ibid.*, p. 7.

³ Robin HOWELLS, « Introduction », in Pierre JURIEU, *Lettres pastorales aux fidèles de France*, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1988, p. xv.

⁴ Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 1].

⁵ *Ibid.*, [p. 2].

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ E.T., p. 306. Il s'agit du passage où Papin évoque Jacques de Prez.

⁹ Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 3].

Mais comme on voit, il ne faut ni âge, ni étude, ni science pour faire un auteur aujourd'hui. / Mais parler sans savoir ce qu'il dit, et discourir à perte de vue sur les habitudes infuses, faire intervenir son jugement, apporter de nouvelles lumières, courir après des ombres, combattre des fantômes, écrire sans esprit, sans ordre, sans exactitude, sans science, citer et faire le docteur [...] ne rien dire d'à propos, enfin broncher à chaque pas et donner des atteintes au bon sens dans toutes les périodes.² / Il est vrai que la *Critique des idées de M. Jurieu sur l'être infiniment parfait* est un peu moins méchante. Il paraît que l'auteur dans les deux ou trois années qu'il a passées en Angleterre y a fait quelques progrès dans l'art de bâtir sur la pointe d'une aiguille, et d'entasser de grands verbiages sur un rien.³

Au terme de cette dénonciation d'un jeune étudiant à la limite de l'incapacité intellectuelle, Jurieu réaffirme son droit d'aïnesse :

Enfin, le troisième avis que l'on doit donner à M. Papin, c'est qu'il s'oublie moins à l'avenir : qu'il apprenne que quand un homme de sa sorte écrit contre une personne de la mienne, il lui doit quelque chose, je le crois pouvoir dire sans vanité. Ainsi il ne doit pas employer, ni insultes, ni les sottises plaisanteries, ni les railleries froides. Je suis trompé si cette méthode lui revient à honneur ou à profit ; le tems le fera connoître.⁴

Élisabeth Labrousse souligne que « Jurieu réagit avec une indignation altière devant l'insolence d'un jeune homme qui osait s'en prendre à un théologien chevronné, de vingt ans son aîné... Dans la civilisation du XVII^e siècle, une telle attitude était moins risible que nous ne serions tentés de le penser »⁵. Nous verrons néanmoins comment, sur ce point précis, l'attaque de Jurieu a été perçue après la parution de l'*Avertissement*, de sorte que si l'analyse d'E. Labrousse est juste, du point de vue de Jurieu, elle est pour le moins abusive.

La seconde phase de la réplique du théologien de Rotterdam est l'accusation d'hérésie portée à l'endroit de Papin : « Mais aussi il y a fait [en Angleterre] de grands progrès dans la philosophie socinienne »⁶. Cette deuxième étape de l'*Avertissement* coïncide avec une progression notable dans l'attaque de Jurieu. À partir de ce moment, les *Essais de théologie*... disparaissent et la critique du socinianisme ne prend appui que sur le second livre de Papin :

Papin n'est pas demeuré en chemin, et qu'il n'a pas embrassé le socinianisme à demi. Mais afin qu'on ne fut pas en peine là-dessus il a bien eu la hardiesse de faire imprimer un autre livre intitulé, *la foi réduite* [...]. Là dedans sans détour il soutient les plus abominables impiétés du socinianisme.⁷

Nicolas Piqué a souligné « l'usage polémique qui a été fait [...] de la référence socinienne, dans les années 1670 et 1680 »⁸. Elle sert à « stigmatiser un adversaire qu'un tel qualificatif est censé

¹ *Ibid.*, [p. 1-2].

² *Ibid.*, [p. 2].

³ *Ibid.*, [p. 2-3].

⁴ *Ibid.*, [p. 11].

⁵ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XXI.

⁶ Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 3]. Notons cette hypothèse de l'annotateur de la lettre 244 de la correspondance de Bayle : « Lortie avait accepté une réordination anglicane, ce que Claude déplora (voir F. DE SCHICKLER, *Les Églises du...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 327 et 331) et ce qui pourrait bien être en rapport avec l'accusation de socinianisme qui courait à son encontre » (Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 244, n. 23). Dans le cas de Papin, Jurieu ne rapproche pas explicitement réordination – en réalité, pour Papin, il s'agit de son ordination – anglicane et socinianisme. Le passif de saumurois radical de Papin semble suffire à Jurieu comme nous allons le voir.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ Nicolas PIQUÉ, « Le socinianisme et... », art. cit., p. 176. Nous suivons N. Piqué quant à la chronologie, contre Bernard Cottret, pour qui le terme surgirait dans les débats « au tournant des années 1690 » (Bernard COTTRET, *Terres d'exil...*, *op. cit.*, p. 239).

immédiatement discréditer. Car le mode sur lequel est utilisée la référence au socinianisme est immanquablement, au sein de la polémique, celui de la dénonciation. Traiter un adversaire de socinien contribue immédiatement à le mettre au ban du christianisme ; en regard, l'accusateur espère passer pour un gardien particulièrement vigilant de l'orthodoxie. Le socinianisme est donc une arme polémique dont le maniement est relativement simple et l'enjeu escompté, immédiat »¹. Cependant, cette accusation n'est pas simplement polémique pour Jurieu, qui dans le Refuge, « voyait des sociniens partout [puisqu'il postulait] l'équivalence [...] entre socinianisme, sympathie pour la tolérance et penchant à croire l'accord possible de la raison et de la foi »². Héritier direct de l'École de Saumur, Papin défend une position tolérante dans *La foy réduite...* et réaffirme l'intellectualisme cameronien dans les *Essais de théologie...* : aux yeux de Jurieu, il réunit les critères rendant passible de l'accusation de socinianisme, dont Nicolas Piqué montre qu'elle relève d'un double enjeu : le premier est anthropologique³ mais s'exprime essentiellement dans le second, l'enjeu critique⁴. L'attaque de Jurieu contre Papin illustre parfaitement cette situation :

Pour mieux s'accorder avec les sociniens, M. Papin a jugé à propos de s'accomoder de leurs deux grands principes. 1. Le premier que tout ce dont on nous peut faire douter par des raisons tirées de l'Écriture même et pesées à la balance du sens commun, nous ne devons plus la regarder comme nécessaire au salut. 2. Le second que la raison et la lumière est et doit être le juge de l'Écriture.⁵

À première vue, la distinction entre les deux grands principes n'est pas claire : en réalité, l'enjeu anthropologique correspond au renversement intellectualiste de Cameron, qui permet la révolution critique des travaux de Cappel⁶. Sous la plume de Jurieu, le critère d'identification du socinien consiste en la revendication d'une lecture rationnelle de la Bible, l'on comprend donc la confusion des deux niveaux identifiés par N. Piqué⁷. De manière symptomatique, pour dénoncer le socinianisme de Papin, le pasteur de Rotterdam s'attarde sur une proposition de lecture figurée formulée dans *La foy réduite...*⁸ : pourtant, l'exégèse constitue bien le domaine dans lequel Papin ne s'investit pas puisque nous avons précisément vu qu'il ne tranche pas entre lecture littérale ou figurée. Ainsi, en s'en prenant à l'un des rares passages exégétiques de sa cible, Jurieu vise bien le Saumurois qu'est Papin dont pourtant l'identité salmuriennne ne s'exprime pas sur ce terrain. Aux yeux de Jurieu, l'expression de l'anthropologie positive par la défense d'une lecture rationnelle de l'Écriture ne relève pas de l'héritage cameronien mais d'une filiation socinienne. Pourtant, dans les *Jugements sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*, écrit contre Pajon, l'ancien pasteur de Mer distingue « les sociniens [et]

¹ *Id.*

² Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XXXIV.

³ Nicolas PIQUÉ, « Le socinianisme et... », art. cit., p. 178. Si son analyse même de la construction de l'accusation de socinianisme est parfaitement judicieuse, Nicolas Piqué ne met pas en perspective ce qu'il identifie comme le premier enjeu au statut flou (*ibid.*, p. 180) : le renversement anthropologique qu'il attribue à Pajon est en réalité celui de Cameron et de toute l'École de Saumur à sa suite.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁵ Pierre JURIEU, *Avertissement, in Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 6]. Jurieu se répète, puisqu'il écrit quelques lignes auparavant : « Un autre principe de M. Papin dans la préface du traité des habitudes infuses est, qu'il faut interpréter l'Écriture selon la Raison et les Lumières naturelles [...] » (*ibid.*, p. 5).

⁶ Voir François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*

⁷ Nicolas PIQUÉ, « Le socinianisme et... », art. cit., p. 177.

⁸ « La dedans, [i.e. *La foy réduite...*] sans détour il soutient les plus abominables impiétés du Socinianisme, et prouve que ce texte, *Avant qu'Abraham fût, je suis*, doit être interprété figurément comme celui-ci, *cecy est mon corps*. » (Pierre JURIEU, *Avertissement, in Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 7]).

les pélagiens [des] luthériens et disciples de Cameron, qui peuvent participer de l'Église chrétienne universelle »¹. Or Pajon et Papin sont disciples de Cameron. La distinction opérée par Jurieu aurait pu prendre son origine dans la séparation des cameroniens entre amyraldiens modérés et testardo-pajonistes radicaux, mais l'argument ne tient pas : tous ont en commun l'héritage cappélien de la recherche du *sensus clarior* qui, pour Jurieu, constitue l'indice d'une lecture rationnelle de l'Écriture et donc une posture socinienne. Une seconde explication de la distinction entre Pajon puis Papin et les héritiers de Cameron aurait pu être beaucoup plus terre à terre et révéler la dimension personnelle et affective de cette controverse ayant éclaté entre deux anciens amis. Mais Jurieu n'a pas limité sa dénonciation des sociniens au seul binôme de l'oncle et du neveu, cette solution n'est donc pas plus valable que la précédente. En réalité, dans une vision quelque peu paranoïaque de la situation du calvinisme du Refuge que nous examinerons dans la prochaine partie, Jurieu identifie toute démarche associant foi et raison au socinianisme.

Ainsi, il convient de ne pas se tromper dans l'analyse de l'*Avertissement*. D'une part, nous savons que Papin n'est pas socinien ; de l'autre, Jurieu affirme publiquement qu'il l'est, bien que lorsqu'il s'adresse en privé à Papin quelques mois plus tard, il s'avère un peu plus mesuré, comme nous le verrons. Quoi qu'il en soit, son accusation de socinianisme n'est pas seulement polémique. Nous avons vu que dans son *Apologie* de 1691, Jurieu se présente comme en mission contre ce qu'il considère être une hérésie. Après la révocation, ce combat prend une dimension particulière, comme le souligne Élisabeth Labrousse, « le théologien est avant tout un pasteur, au sens le plus fort du mot, responsable du troupeau que Dieu lui a confié et qu'il a pour vocation de guider ; or, pour Jurieu comme pour beaucoup de pasteurs réfugiés, à partir de la révocation, il s'est agi de tous les réformés de France. Le souci majeur de ne pas laisser déconcerter – et *a fortiori* égarer – les fidèles par des subtilités innovatrices, et celui de fournir, par inadvertance, aucune arme à la propagande des persécuteurs de France est assurément pour quelque chose dans sa condamnation péremptoire et brutale du « tolérantisme » »². La traque socinienne de Jurieu est donc la manifestation d'une problématique ecclésiale qui apparaît comme le prolongement logique des condamnations des innovations de l'aile radicale de l'École de Saumur lors des deux premières affaires Pajon.

b. Jurieu et la « grande cabale »

Toutefois, dans l'*Avertissement*, s'il attaque nommément le seul Papin, Jurieu vise derrière lui un groupe d'individus. Le mot « cabale » associé à Jurieu renvoie invariablement à la première affaire Bayle et au fameux volume de celui-ci, *La cabale chimérique ou Réfutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix* publiée en mai 1690³. Nous avons déjà cité les passages de *L'Esprit de Monsieur Arnaud* et de la *Lettre pastorale* de février 1689 qui montrent que chez Jurieu, la cabale originelle au sein du protestantisme, qu'il qualifie de « grande cabale », est celle des Saumurois d'huisseuistes⁴. Or, il affirme

¹ Nicolas PIQUÉ, « Le socinianisme et... », art. cit., p. 178-179.

² Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XIX-XX.

³ Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 380. Voir également Antony MCKENNA et Hubert BOST, *L'affaire Bayle, op. cit.*

⁴ « En un mot, ils sont de cette grande cabale... » (Pierre JURIEU, *L'Esprit de Mr...., op. cit.*, t. I, p. 209 et *supra*, p. 468).

quelques mois après sa parution que *La foy réduite...* est l'héritière de *La réunion du christianisme*¹. S'il ne mentionne pas la *Réunion...* dans l'*Avertissement*, il écrit à son sujet :

En outre cent choses pernicieuses, il ya un grand article pour le papisme qui pose que nous devons tolérer le culte du pain, l'invocation des saints, l'adoration des images et toute l'idolatrie papistique, pourvu que l'Église romaine nous tolère ; Ainsi il fournit à nos Réformez relachez un prétexte pour demeurer dans la lie du papisme et pour retourner en France. En un mot ce livre nous découvre tout le mistere d'iniquité de sa cabale.²

Toute cabale est une conspiration de plusieurs individus et au seuil *Des droits des deux souverains*, lorsqu'il tente de dévoiler l'identité réelle de l'auteur du *Commentaire philosophique*, Jurieu affirme :

Ma seconde pensée sur ce livre, c'est qu'il n'est pas d'un seul auteur. Cela paroît un ouvrage de cabale, et une conspiration contre la vérité. Il n'est rien de plus inégal que le style.³

Or, dans l'*Avertissement*, quelques pages après avoir parlé de la « cabale », Jurieu affirme disposer de la preuve que le livre de Papin résulte bien d'une action collective :

Comme je n'ai point dessein de rendre Monsieur Papin plus coupable qu'il n'est ; je veux bien donner avis au public de la protestation qu'il fait faire par l'entremise de l'un de ses amis, et que l'on m'a fait voir écrite de sa main : que ce n'est point lui qui a fait imprimer cet ouvrage. Que M. .. chef du parti l'avoit entre ses mains, qu'il l'a envoyé à son imprimeur sans son consentement, et que même il y a ajouté de sa main sur le manuscrit plusieurs choses lesquelles il désavoue. Ces plusieurs choses ne regardent point le fonds de la matière, ce sont seulement quelques injures personnelles lesquelles étant ôtées, il en reste encore beaucoup. Je veux pourtant bien ne point avoir de chagrin contre lui, ni des injures qu'il désavoue, ni de celles qu'il ne désavoue pas, non plus que je n'en veux point avoir contre celui qui les a ajoutées. Mais cette protestation et cette confession ingénue de Monsieur Papin à mon grand regret fortifie nos craintes et fait passer nos soupçons en certitude. On voit par là qu'il n'est que trop vrai que la théologie de ces Messieurs est toute socinienne, puis que leur chef a bien voulu adopter augmenter et faire imprimer de son autorité un livre tout socinien. Aussi avons-nous eu avis de tres bonne part et par une lettre écrite d'Angleterre, qu'ils *socinianisoient* quasi sans mystère.⁴

Dans ce passage précédemment examiné pour partie, il paraît vraisemblable que derrière « M. .. chef du parti », Jurieu désigne Bayle. Gianluca Mori, qui formule cette hypothèse dans une note de son « Bayle et Papin alliés contre Jurieu », achève pourtant ce texte ainsi : « concluons que la parution des *Essais de théologie...* peut être considérée comme une étape importante de la polémique entre Bayle et Jurieu, même si ce dernier ne comprend pas, apparemment, d'où vient l'attaque portée contre ses positions »⁵. Au contraire, à notre avis, Jurieu identifie parfaitement l'origine de cet assaut. En effet, dans l'*Avertissement*, il dénonce par deux fois, et férocement, la bassesse de Leers dans cette double entreprise qui le vise :

Il faut avouer que l'imprimeur de Rotterdam pour un important en son mettier, est un bon homme qui n'est pas difficile en copies : beaucoup moins difficile que les imprimeurs d'Angleterre, qui ne veulent pas se charger de pareilles marchandises et qui les renvoient en deça de la mer.⁶ / On en peut pas voir une plus méchante disposition d'esprit, ni de

¹ Voir *infra*, p. 522.

² Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 7]

³ Pierre JURIEU, *Des droits des...*, *op. cit.*, p. 9.

⁴ Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 13].

⁵ Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.

⁶ Pierre JURIEU, *Avertissement*, in *Traité de la...*, *op. cit.*, [p. 3].

plus dangereux principes. Cela ne faire guères plus d'honneur à l'imprimeur qu'à l'auteur.¹

Dans le premier extrait, de toute évidence, l'attaque contre Leers vise Bayle par ricochet, qui publie son *Commentaire philosophique*... sous une fausse adresse anglaise². Le premier extrait sur Leers et la conclusion du passage sur « M. .. chef du parti » confirment l'obsession de Jurieu de voir l'Angleterre comme un foyer de sociniens³. Or, pour lui, le *Commentaire philosophique* est l'œuvre d'un socinien : il l'affirme dès l'avertissement au lecteur *Des droits des deux souverains*⁴. De plus, lorsqu'il y dévoile que l'auteur du *Commentaire*... n'est pas anglais mais français, il le rapproche idéologiquement de Hobbes⁵, ce qu'il faisait déjà avec d'Huisseau dans *l'Examen du livre de la réunion du christianisme*⁶ : ainsi, pour Jurieu, la proximité entre *La réunion du christianisme* et le *Commentaire philosophique* est tangible et nul doute que ce dernier ouvrage constitue pour lui une nouvelle passe d'armes de la « grande cabale ». S'il a affirmé avoir immédiatement identifié son ancien collègue de Sedan derrière le *Commentaire philosophique*, Jurieu a plus vraisemblablement mis un certain temps à aboutir à cette conclusion⁷. Mais en 1688, lorsqu'il écrit *l'Avertissement* de la réédition du *Jugement sur les méthodes*..., que Bayle soit l'auteur du livre de 1686 ne doit plus faire de doute pour lui. Or, dans *l'Avertissement des Essais de théologie*..., Jurieu a lu ces lignes : « on apprend que ces deux traités [de Jurieu] sont effectivement sous la presse à l'heure qu'il est. C'étoit donc le vrai temps d'y mettre aussi la Critique dont il s'agit »⁸, qui constitue une provocation évidente. Dans son propre *Avertissement* de 1688 qui répond aux *Essais de théologie*, Jurieu parle d'une part de Leers dont il révèle qu'il est l'imprimeur de Papin, et d'autre part de ce « M. .. chef de parti », parti auquel appartient donc Papin et dont la « théologie étoit toute socinienne ». Les indices sont trop convergents pour que le théologien de Rotterdam n'ait pas eu de sérieux doutes sur le rôle de son voisin philosophe. Ainsi, voir collaborer le neveu de Pajon et son ancien collègue a confirmé Jurieu dans sa hantise de la « grande Cabale ». Ce n'est donc pas un hasard si en 1690, avant même donc la première affaire Bayle, le pasteur de Rotterdam publie *Le tableau du socinianisme*, dont Pierre Bonnet montre qu'il constitue l'aboutissement de la pensée théologico-politique anti-tolérantiste, esquissée dans *l'Examen du livre de la réunion du christianisme*⁹. Or, le titre exact du volume de 1690 est *Le tableau du socinianisme, où l'on voit l'impureté et la fausseté des dogmes des Sociniens et où l'on découvre les mystères de la cabale de ceux qui veulent tolérer l'hérésie socinienne*. Cabale et socinianisme sont donc étroitement liés dans l'esprit du théologien de Rotterdam et, à ce titre, la généalogie établie au début de l'ouvrage est éloquente :

Mais le temps nous a appris que ceux qui sembloient n'en vouloir qu'à la grace efficace et intérieure de l'esprit de Dieu ne tendoient pas à moins qu'à ruiner tout le christianisme. Il

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 289.

³ D'ailleurs, l'on se souvient de l'anecdote, rapportée par Élisabeth Labrousse, de Jurieu obtenant, en 1690, une lettre de complaisance de la part de certains pasteurs huguenots exilés outre-Manche (dont Isaac Dubourdieu) pour donner de la consistance à cette accusation du danger socinien venant d'Angleterre (voir *supra*, p. 164).

⁴ « La troisième raison, c'est que le monde est plein de ces indifférens ; et particulièrement dans ces Provinces. Les Sociniens et les Remonstrants le sont de profession, mille et mille autres le sont d'inclination. Or leur grand principe c'est celui de notre Auteur, qu'on ne sauroit être coupable devant Dieu en suivant sa conscience » (Pierre JURIEU, *Des droits des...*, *op. cit.*, [p. 5]).

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ Voir Pierre BONNET, « Entre France et... », art. cit., p. 279-280.

⁷ *Ibid.*, p. 299.

⁸ Pierre BAYLE, *Avertissement, in E.T.*, [p. 5]. Nous soulignons.

⁹ Pierre BONNET, « Entre France et... », art. cit., p. 286-292.

s'est trouvé que cette malheureuse cabale étoit toute socinienne. On avoit déjà eu assés de lieu de le soupçonner ; un ministre qui fut déposé dans la province de Poitou, et qui depuis a surpris l'Église anglicane pour se faire rétablir dans le ministere, fut accusé de nier non seulement la grace efficace de Jesus-Christ, mais aussi les plus augustes mysteres de la Religion. Quelques fripons de la province d'Anjou, comme un Gilis et un nommé Courdil, qui se revolterent quelques années avant la revocation de l'édit de Nantes, avouerent que s'il y avoit eu en France une société socinienne, ils n'auroient pas embrassé le papisme. Un autre de la conversion duquel l'Église romaine se fit beaucoup d'honneur, avoua devant que de sortir de notre communion, qu'il n'avoit rien trouvé dans ce qu'on appelle les articles de Foy, qui fut suffisamment fondé dans l'Écriture, et que les sociniens avoient autant de droit de s'appuyer sur la parole de Dieu que nous. Enfin le livre qui parut il y a environ vingt ans sous le titre de *la reunion du Christianisme*, nous devoit assés faire comprendre quel étoit l'esprit du parti. Ce livre défendoit le plus pernicieux de tous les dogmes sociniens ; c'est que tout ce que nous mettons entre les articles de foy, mais que les sociniens nous contestent, ne doit pas être considéré comme nécessaire au salut, que l'on ne doit reconnoître pour nécessaire que ce dont tous les chrétiens conviennent, sans excepter ni papistes, ni sociniens. Et qu'ainsi, toute secte du christianisme est bonne, et qu'on s'y peut sauver.¹

Chez Jurieu, selon une conception globalisante, toute déviance vis-à-vis de l'orthodoxie calviniste relève du socinianisme². D'ailleurs, les exemples cités sont particulièrement intéressants : le premier mentionné est Jacques Souverain, dont nous avons déjà parlé, véritable socinien³ ; nous recroiserons les seconds, David Gilly et David Courdil, lorsque nous évoquerons la conversion de Marin Groteste Desmahis⁴ ; le troisième pourrait justement être Papin lui-même, dont la conversion remonte à presque six mois lorsque paraît, en juin, cette première lettre du *Tableau du socinianisme...*⁵, même si la formule de Jurieu sur les articles de foi est trop sibylline pour l'affirmer définitivement. Enfin et surtout, comme toujours, l'ancien pasteur de Mer revient à ce qu'il considère être l'origine de cette « grande Cabale » qu'il dénonce comme telle depuis 1684 au moins, Isaac d'Huisseau et *La réunion du christianisme*. Ainsi, il apparaît bien que dans l'esprit de Jurieu, la cabale anticalviniste menée par les sociniens dans le Refuge et dans laquelle il joint sans distinction le Bayle du *Commentaire philosophique* et le Papin de *La foy réduite...* est bien la continuation du mouvement initié à Saumur en 1670. Enfin, toujours en 1690, la conclusion de son *Factum de l'affaire de Monsieur de La Conseillère* confirme que Jurieu estime que l'action des sociniens est clandestine :

Un hérétique caché fait plus de mal que cent hérétiques découverts. Il n'a pas écrit, dit-on, et qu'en sçavons-nous rien ? Que sçavons nous d'où viennent ces méchants livres dont le pays est couvert, un *Commentaire philosophique*, une *Lettre venue de Suisse*, un *avis sur le Tableau du Socinianisme*, et tant d'autres. Ces messieurs répandent leurs écrits d'une manière clandestine, et en sont quitte pour dire, je n'ay jamais écrit.⁶

Ainsi, il ne s'agit pas de contester l'origine même de la première affaire Bayle qui, après la parution de *L'Avis important aux Réfugiés*, éclate à Rotterdam en 1691⁷ et au cours de laquelle

¹ Pierre JURIEU, *Le tableau du socinianisme, où l'on voit l'impureté et la fausseté des dogmes des Sociniens et où l'on découvre les mystères de la cabale de ceux qui veulent tolérer l'hérésie socinienne*, La Haye, Abraham Troyel, 1690, p. 6-7.

² Elisabeth Labrousse a déjà souligné ce phénomène (voir « Note sur Pierre... », art. cit., p. 223-226).

³ Voir *supra*, p. 161.

⁴ Voir *infra*, p. 585 notamment.

⁵ Voir le *Catalogue des Livres Nouveaux in Pierre JURIEU, Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, Amsterdam, s.n., 1690, [p. 164] (exemplaire B.m. Lyon)

⁶ Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *Preuves du second chef d'accusation*, op. cit., p. 29.

⁷ Voir Antony MCKENNA et Hubert BOST, *L'affaire Bayle...*, op. cit. et Pierre BAYLE, *Avis important aux Réfugiés*, éd. par Gianluca MORI, Paris, Honoré Champion, 2007, 346 p.

l'idée de cabale chez Jurieu est mise au grand jour par Bayle avec *La cabale chimérique*¹. Chimérique ou véridique, toujours est-il que Jurieu identifie de nombreuses cabales. A rebours de la chronologie, quatre sont clairement dénoncées sous sa plume. Celle, à la nette dimension politique, qui se cache selon lui derrière *l'Avis important aux Réfugiés* de Bayle et les *Entretiens sur la paix* de Goudet², qui déclenche la première affaire Bayle en 1691. Celle des mystiques autour de Pierre Poiret dénoncée dans la *Lettre pastorale* de février 1687³. Celle des catholiques et en particulier celle des « faux dévots » mise au jour en 1682 dans *La politique du clergé de France*⁴, puis celle des jansénistes, dévoilée en 1684 dans *l'Esprit de Monsieur Arnaud*⁵. Enfin, la « grande Cabale », autrement dit la cabale ligérienne initiée par d'Huisseau, favorable au socinianisme et dont le dessein est de mettre à terre le véritable calvinisme⁶. Ainsi, lorsqu'Hubert Bost souligne que l'idée de cabale « semble avoir germé dans l'esprit de Jurieu au moment de la parution du *Commentaire philosophique* »⁷, celui-ci apparaît surtout comme une suite de la « grande Cabale ». De plus, dans la généalogie des affaires Bayle, et parce que ce dernier était réputé incapable de toute activité au cours de l'année 1687, si Antony McKenna passe des *Droits des deux souverains* de Jurieu en 1687 à la *Réponse d'un Nouveau converti à la lettre d'un réfugié* de Bayle en 1689⁸, il semble bien qu'il faille intégrer, outre le *Supplément au commentaire philosophique*, l'affaire Papin, *La foy réduite...* et les *Essais de théologie...* Si elles ne concernent pas la doctrine politique qui relie directement les *Droits des deux souverains* à la *Réponse d'un Nouveau converti*, les deux publications papino-bayliennes furent à n'en pas douter aux yeux de Jurieu une nouvelle étape de son combat contre la cabale des tolérants et sociniens et donc contre Bayle. Évidemment, les publications de Papin et Bayle ne sont pas les seules à expliquer que Jurieu soit « de plus en

¹ Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 380.

² *Ibid.*, p. 334-336.

³ « Voici un autre songe de ces esprits malades [...]. Ne faut-il pas avoir l'esprit bien gâté pour appeler cela une pensée claire ? Je m'en vais vous l'éclaircir. L'un des dogmes de cette mystérieuse cabale, c'est qu'originellement Dieu avoit créé l'homme maître de toute chose ; mais maître de tout au pied de la lettre » (Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées...*, *op. cit.*, p. 96 (l'exemplaire réédité par Howells comporte une erreur de pagination, la page 98 qui termine la lettre est une seconde p. 96).

⁴ Pierre JURIEU, *La politique du clergé de France avec les derniers efforts de l'innocence affligée*, Amsterdam, Daniel Du Fresne, 1682, p. 213-217.

⁵ « Il faut donc faire arrêter et punir les Jansenistes Cabalistes, suivant la notion que nous en donne Monsieur de Paris et le P. la Chaise » (Pierre JURIEU, *L'Esprit de M...*, *op. cit.*, p. 455, voir également p. 100-118, 147, 225-22). Les jésuites ne sont pas en reste, qui « par leur avarice, leur ambitions et leur esprit de cabale, attiroient sur eux et sur les autres Chrestiens, la haine, la colere et la persecution des Empereurs de la Chine et du Japon (*ibid.*, p. 222 et *sq.*).

⁶ Lors de la première affaire Bayle autour de *l'Avis important aux Réfugiés*, Jurieu dénonce Henri Basnage de Beauval comme partie prenante de la publication de cet ouvrage. L'auteur de *La tolérance des religions* se défend dans une *Réponse à l'Apologie de M. Jurieu* où il affirme : « Il est aisé de s'ériger en Heros, quand on se fait honneur de tout. A entendre Mr. J. l'on croiroit qu'il estoit le Chef du Parti en France, et que la conservation de l'Église entiere rouloit sur luy. C'est pourquoy afin de faire valoir ses soins, il nous parle du *Pajonisme*, dont pourtant les trois quars des Refugiez n'ont jamais entendu parler, comme d'une hydre à plusieurs têtes, et d'une secte nombreuse qui machinoit la ruine de la Reformation. Mais sans compter qu'il n'estoit qu'un Agent inferieur, il n'a garde d'ajouter qu'il estoit luy-même un de ces esprits remuants que l'on eut bien de la peine à contenir, et à empêcher d'innover. Si les mouvemens du Pajonisme dont peu d'Églises ressentirent l'agitation, causerent quelque trouble, le plus miserable de tous les ouvrages de M. J., je veux dire son *Examen de la Reunion*, qu'il vante si fort, fut condamné dans le Synode de Saintonge, comme contenant des propositions heretiques » (Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *Réponse à l'Apologie de Mr. Jurieu*, [s.l., sn., sd.], p. 10, (exemplaire consulté relié en fin des *Essais de théologie* de Papin conservé à Bibliothèque nationale centrale de Rome, cote 14. 36.N.30), texte qui ne doit pas être confondu avec la *Réponse à l'Apologie de M. Jurieu par rapport à l'article 27 du Sinode d'Amsterdam, qui a été révoqué par les explications contenues dans le 28. Article du Sinode de Leiden, à la réquisition de quelques Églises*, Amsterdam, s. n., 1692, 37 p.).

⁷ Hubert BOST, *Pierre Bayle, op. cit.*, p. 299-300.

⁸ Antony MCKENNA, « Introduction » à *L'affaire Bayle...*, *op. cit.*, p. 31-34.

plus hanté par l'idée d'un grand complot où seraient entrés tous ceux qu'il appelle successivement « pélagiens », « indifférents », « tolérants », « sociniens » et « latitudinaires »¹ : Jean Le Clerc, Charles Le Cène, Noël Aubert de Versé, Pierre Allix et leurs publications anonymes ou sous pseudonymes participent entre autres à cette ambiance favorable à l'entretien de ce qui s'approche d'une forme de persécution chez Jurieu².

c. *L'impact du Traité... : Papin destabilisé et échos d'une division du Refuge*

Le *Traité de la nature et de la grâce...* parvient jusque dans les mains des lecteurs de Hambourg rapidement après sa parution, à la fin de l'année 1687. Parmi eux figure le pasteur de la communauté. Dans le cœur de l'affaire, le 16 mars 1688, La Conseillère écrit à Jurieu :

Il est vrai, Monsieur, qu'à peine eust-il [*i.e.* Papin] donné deux ou trois actions, que votre Traité de la Nature et de la Grâce m'étant tombé entre les mains, je fus bien surpris de voir les reproches que vous luy faites, parmi les avis que vous donnez dans vostre Avertissement. Et cela m'ayant donné lieu de parcourir ses *Essais* et sa *Foy réduite dans ses justes bornes*, dont je n'avois pas seulement ouï parler, j'entray tout à fait dans vos sentimens, je luy fis à mon tour des plaintes et des reproches de son procédé, je luy en fis voir les fâcheuses conséquences, pour son bonheur, pour son repos, pour son établissement, dont il m'avoua qu'il voyoit déjà des preuves par ce qu'on luy avoit mandé de Berlin.³

Il convient d'analyser avec prudence ces lignes de La Conseillère, qui est un ami de Bayle dès 1684⁴. Cette affirmation camoufle vraisemblablement sa véritable réaction envers Papin : si ce dernier a tu (ce que nous ignorons) l'existence de ses deux ouvrages en arrivant à Altona, il est possible que la découverte par La Conseillère de l'*Avertissement* de Jurieu ait entraîné une mise au point entre les deux collègues, mais que La Conseillère soit « entré tout à fait dans les sentiments de Jurieu » paraît peu probable. Si les sources ultérieures de l'affaire Jurieu-La Conseillère montrent le consistoire d'Altona s'affirmant comme à l'origine du maintien en place du pasteur auxiliaire, nous verrons que l'assemblée couvre sans doute son pasteur. D'autant que dans la même lettre, le pasteur d'Altona évoque l'entrée du neveu de Pajon au service de son Église et affirme :

nous ne fîmes aucune difficulté de le faire prêcher au milieu de nous, et jusqu'icy je ne vois personne, qui bien loin d'estre choqué de sa doctrine, ou de sa conduite, ne témoigne estre édifié de l'une et de l'autre.⁵

¹ Robin HOWELLS, « Introduction », in Pierre JURIEU, *Lettres pastorales aux...*, *op. cit.*, p. LXVI.

² Sur ces différents auteurs et leurs rapports à Jurieu, voir notamment Anna MIBERBI BELGRADO, *Sulla crisis della...*, *op. cit.*, p. 81-94. Pour les ouvrages de Le Cène et d'Aubert de Versé, voir *supra*, p. 398 et *sq.*. Nous ne sommes pas le premier à souligner cette tendance paranoïaque chez Jurieu (voir Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du...*, *op. cit.*, p. 140 et « Note sur Pierre... », art. cit., p. 227-228 et Robin HOWELLS, « Introduction », *op. cit.*, p. LII-LIII).

³ 16/26 mars 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. D.

⁴ Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. De...*, *op. cit.*, p. 225. Voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 315 (l'incipit de cette lettre indique que la correspondance entre les deux hommes existe déjà depuis un certain temps), 330 et 331 et le témoignage de Bayle fait devant notaire durant l'affaire Jurieu-La Conseillère, favorable au pasteur d'Altona : « le S[ieu]r Pierre Bayle [...] a déclaré [...] qu'il est vrai [...] que M[onsieur] Temming répliqua [à Pierre du Bosc] qu'il n'avoit pas remarqué que monsieur de la Conseillere avançast, ni dans ses prédications, ni dans ses conversations les erreurs sociniennes » (publié in *ibid.*, t. VIII, p. 492, en appendice de la l. 852. On remarquera que Pierre du Bosc n'est autre que le pasteur de Caen, chez qui se tient le « conseil de guerre » contre Pajon en 1677).

⁵ *Id.*

Malgré la dénonciation du théologien de Rotterdam, la communauté d'Altona, son pasteur y compris, n'a donc pas décelé d'indices confirmant l'accusation d'hérésie envers Papin. Ainsi, l'éclatement de l'affaire confirme les oppositions d'une partie des exilés face aux anathèmes de Jurieu.

En dehors de Hambourg, les premières réactions à l'affaire Papin dans le Refuge attestent de manière encore plus nette les ruptures au sein du corps pastoral en exil. Une fois converti, Papin publie en effet deux lettres qui lui sont adressées dont nous ne connaissons ni les auteurs, ni la teneur complète, puisqu'il n'en donne que des extraits : il faut donc les manier avec précaution. Elles attestent cependant que l'*Avertissement* de Jurieu entraîne plusieurs réactions dès l'automne 1687 et que l'autorité revêtue par Jurieu est contestée. Papin adjoint à la première lettre la remarque « écrite de Hollande » et précise qu'elle date d'octobre 1687. L'extrait qu'il en donne commence par ces mots :

Il y a quelques jours qu'étant en visite chez le doyen de nos pasteurs, la conversation tourna sur vous et sur M. Jurieu.¹

En incise, il indique au sujet de cet aîné que nous ne sommes parvenus à identifier : « C'est un homme qui est membre du Synode de Hollande depuis vingt ans, et qui passe pour une des meilleurs têtes »². Ce lien avec une figure de la structure ecclésiale huguenote en exil tend à exclure des potentiels auteurs de cette missive les citoyens de la République des Lettres³. Ainsi, outre la proximité chronologique avec le séjour à Leeuwarden, le rôle de Gaspard Baux lors des synodes des Églises wallonnes pourrait l'amener à fréquenter cet homme et du même coup révéler qu'il est l'auteur de cette lettre, dont voici la suite :

Il vous rendit justice ; il dit en propres termes, que dans votre traitement des habitudes infuses, vous aviez montré fort évidemment l'absurdité qu'il y a, à dire que la véritable foy a plus de degrez de certitude, que les raisons sur lesquelles elle est fondée, n'ont de force en elles-mêmes. Que dans votre critique des idées de M. Jurieu sur l'Estre infiniment parfait ; vous aviez poussé M. Jurieu sur la matiere et la forme du péché, d'une manière à ne s'en pas relever : que vous aviez très bien réussi à faire voir que son idée de l'Estre infiniment parfait, n'est pas un moyen sûr, de faire un juste système de véritez qu'il prétend en tirer. Il ajouta, qu'il avoit vu peu de philosophes raisonner de votre force ; que vous seriez le maître de M. Jurieu ; et que pour ne pas témoigner sa foiblesse, il ne vous répondroit que par des injures, comme il fait aujourd'huy dans son avertissement imprimé contre vous, à la fin de son Traitté de la nature et de la grâce.⁴

Long extrait, choisi à dessein par Papin, mais qui a le mérite de renseigner la réception des *Essais de théologie...* parmi la communauté des théologiens en exil. Force est de constater que ce doyen est anti-juréen et de tendance saumuroise : son éloge de la version papinienne des habitudes infuses ne laisse aucun doute sur ce point. L'illustre aîné anonyme loue le tour métaphysique de la démonstration de Papin, autre indice de sa tendance rationaliste. Et Papin de conclure sa sélection par cet extrait :

Enfin, sur ce que M. Jurieu trouve que c'est une singularité, qu'un étudiant, comme vous étiez encore il y a trois ans, ose disputer contre une personne que l'on regarde comme un maître depuis tant d'années ; il dit qu'il s'étonnoit que M. Jurieu regardât cela comme une

¹ *T.P.*, p. 404.

² *Id.*

³ De Bayle à Le Clerc en passant par Savouret notamment.

⁴ Janvier 1688, Gaspard Baux (?) à Isaac Papin, cité in *T.P.*, p. 404-405.

singularité, puisque lui-même étant aussi jeune, osa bien écrire contre M. d'Huisseau, ministre de Saumur, vieillard fort honorable, qui avoit proposé des articles de réunion.¹

Cette référence laudative à d'Huisseau achève de confirmer l'hypothèse d'un pasteur de tendance saumuroise. Il fait d'ailleurs référence au premier ouvrage de Jurieu, *l'Examen du livre de la Réunion du Christianisme*, publié en 1671 contre l'ouvrage du pasteur de Saumur. Le doyen souligne alors que Jurieu à beau jeu de dénoncer la jeunesse de Papin : Jurieu avait 34 ans lors de la parution de son premier livre ; Papin en a alors 30. Datée de janvier 1688, la seconde lettre vient d'une autre région puisque Papin précise qu'elle est : « écrite de Brandebourg »². Il y connaît trois personnes susceptibles de lui écrire : ses deux sœurs exilées à Berlin et Brunsen. Mais nous ne voyons pas quelles raisons l'amèneraient, en 1692, à camoufler l'identité de ce correspondant s'il s'agit d'un membre de sa famille. De même, pourquoi dissimuler le *Hofprediger* pour une seule pièce ? Jacques Abbadie pourrait en être l'auteur, car il est lié à La Conseillère depuis 1684³. Quoi qu'il en soit, voici l'extrait retenu par Papin :

Le pasteur dont je vous ai parlé, que vous ne connoissez que de réputation, et qui est un de ceux qui passent pour avoir l'esprit le plus solide et le jugement le plus droit, m'a dit qu'il n'y a point de répliques à vos raisons, et qu'il n'est pas surpris, qu'un homme qui se croioit au dessus de tout le genre humain, ait bien du dépit, qu'un jeune homme lui fasse voir si clairement qu'il se trompe.⁴

Moins remarquable que le précédent, cet extrait indique néanmoins la mauvaise opinion dont pâtit Jurieu au sein d'une partie du corps pastoral en exil⁵.

2. La tentative de conciliation (mars 1688)

a. Une initiative hambourgeoise soutenue par le nouveau réseau de Papin

Dans *La tolérance des protestans*, Papin raconte qu'après la publication du *Traité de la nature et de la grâce*, il envisage de répondre à son contradicteur :

Je me préparois à repousser publiquement les accusations publiques de votre Avertissement. Tous mes amis s'y opposèrent.⁶

Dans sa lettre à Jurieu du 16 mars 1688, La Conseillère révèle qu'il est à l'origine de ce changement de stratégie, voyant Papin s'orienter vers une tentative de conciliation :

Après avoir entendu diverses excuses qu'il [Papin] m'alléguait, sur l'occasion et la matière et la forme et l'impression de ses écrits, je lui témoignai, qu'il s'il y avoit encore quelque remède à ce mal, c'estoit de vous écrire directement d'une manière, qui en vous faisant une pure et sincère déclaration de ses sentimens sur les articles en question, vous donnast aussi une entière satisfaction sur les choses, qui vous regardent personnellement, et qui après y avoir pensé de son costé, il vouloit me remettre une pareille lettre, qui fust

¹ *Ibid.*, p. 405.

² *Ibid.*, p. 406.

³ « Comme Mr Abbadie doit bientost venir icy à dessein comme on dit, d'aller jusques en Hollande [...] Mr Abbadie me mande q'il viendra icy en la compagnie de Mr Tavernier qui ira jusques en Hollande » (29 juillet/8 août 1684, Pierre Meherenc, sieur de La Conseillère à Pierre Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 315).

⁴ Janvier 1688, n.i. à Isaac Papin, in *T.P.*, p. 406.

⁵ Remarquons enfin qu'à Neuchâtel, Daniel Chamier lit les deux ouvrages de Papin à leur sortie, comme en témoigne sa correspondance avec Louis Tronchin. Son opinion sur les *Essais de théologie* et *La foy réduite...* est mitigée, quoique les *Essais de théologie...* lui semblent « étrangement fort » (voir Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 596, pour la critique des *Essais...* et *La foy réduite...*, respectivement p. 600 et 601).

⁶ *T.P.*, p. 423.

exactement dans les termes de la pureté de sa foy, et du respect qui vous est dû, je me chargerois volontiers de vous l'envoyer.¹

Dans cette manœuvre de *containment*, il faut distinguer l'initiateur des suiveurs. Si La Conseillère propose cette solution, c'est qu'après la lecture de l'*Avertissement* de Jurieu, il craint sans doute les fâcheuses retombées de l'intégration de Papin à son Église pour lui et sa communauté – nous verrons qu'il n'avait pas tort. Mais de son côté, Papin est parfaitement conscient du déséquilibre des pouvoirs entre La Conseillère et Jurieu. Ainsi, il sollicite son nouveau réseau afin d'obtenir des soutiens de poids qui puissent rééquilibrer la situation. Le pasteur d'Altona rapporte en effet qu'après lui avoir conseillé le cessez-le-feu,

Monsieur Papin fut pleinement confirmé dans cette pensée par M. Brunsenius qui l'ayant fait venir à Gustrow, sur la recommandation de M. Burnet, lui promit sous cette condition, de vous écrire en sa faveur, comme il fait par la lettre que je vous envoie conjointement avec celle de M. Papin, qui est véritablement plus longue que je ne l'auroi souhaité aussi bien que M. Brunsenius, et qui d'ailleurs vient un peu trop tard, puisqu'elle vient après coup. Mais enfin, il l'a fait passer par tant de mains en la faisant passer par tant de mains en la faisant aller jusques à Berlin, que quelque diligence qu'il ait pu faire, il ne luy a pas été possible d'en faire une plus prompte expédition.²

Une fois la solution de conciliation acceptée, Papin écrit sa lettre à Jurieu mais la soumet à l'examen de son réseau. Le long trajet déploré par le pasteur d'Altona cache sans doute une étape : Papin n'a probablement pas lui-même contacté Berlin, autrement dit la maréchale de Schomberg comme nous le verrons dans un instant : il est passé par l'intermédiaire de Burnet. Une fois revenue entre ses mains, Papin confie sa lettre et plusieurs pièces justificatives en sa faveur, que La Conseillère adresse donc à Jurieu. Si ce dernier publie la lettre de La Conseillère, Chauffepié révèle les lettres de Brunsen et de la maréchale de Schomberg.

Le 20 mars 1688³, Brunsen écrit à Jurieu :

Je l'ai vu récemment à Güstrow. Il est jeune et malade, il mérite d'autant plus d'être accepté par toi, surtout au moment où il se soumet à ton avis et cherche même à être instruit. Il aurait préparé une « Apologie » contre tes remontrances avec l'attention de se défendre des soupçons de socinianisme mais je l'ai détourné de cette voie et lui ai conseillé de s'adresser à toi par une lettre privée [...]. À Güstrow, j'ai discuté de plusieurs choses avec lui, il soutient l'idée de la grâce universelle qu'il regarde comme un décret divin, mais il ne me semble pas dévier pour embrasser les principes de l'arminianisme et du socinianisme.⁴

Brunsen confirme ainsi la visite que Papin lui rend à Gustrow, ville de Poméranie occidentale séparée de Hambourg par un peu plus de 160 kilomètres. Concernant l'affaire elle-même, deux éléments sont à retenir de cet extrait, le plus important de l'ensemble du dossier des protecteurs de Papin. D'une part, Brunsen reconnaît que ce dernier doit faire amende honorable auprès de Jurieu : la suggestion de cette conduite confirme le diagnostic d'Élisabeth Labrousse de l'outrage constitué par les *Essais*... Mais d'autre part, Brunsen s'oppose à Jurieu

¹ 16/26 mars 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, op. cit., p. 6, également in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. D.

² *Id.*

³ T.P., p. 423.

⁴ « Videram [...] nuper Gustavoviae. Juvenis est et valetudinaruis, eo magis meretur a te recipi ; praesertim cum se submittat tuo iudicio [...]. Parasset ad animadversiones tuas Apologiam, se publice vindicaturus a Socinianismi suspicione [...], dedique consinium te per literas privatas compellandi. [...] Plurima cum ipso contulli Gustavoviae, gratiae quidem tuetur universalis sententiam, sed nec ad Arminianismi nec Socinianismi deviare mihi visus est principia. » (10/20 mars 1688, Anton Brunsen à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 31, rem. D).

quant à l'accusation de socinianisme proférée contre Papin, qu'il identifie comme un partisan de la grâce universelle, autrement dit un Saumurois. Ainsi, c'est bien la forme et non le fond qui, aux yeux de Brunsen, pose problème dans les *Essais de théologie*... Si la maréchale de Schomberg, reçoit la lettre de Papin et les pièces justificatives, elle ne procède pas à leur examen, qui incombe à Jacques Abbadie, proche du couple Schomberg¹. Il répond rapidement à Papin et lui donne des raisons d'espérer :

Madame la Maréchale de Schomberg, dont les lumières ne peuvent être comparées qu'à sa grande charité, m'a fait l'honneur de me communiquer votre sermon, et votre Lettre apologétique à M. Jurieu, et j'ai passé l'après-dinée entière à la lire et à l'examiner avec elle. Elle est, en général, fort satisfaite de cette lecture que je lui ai faite, et elle est dans la disposition où vous pouvez la souhaiter. Cependant, comme il est bon que vous sachiez le jugement qu'elle fait de ces choses, je n'ai pas voulu différer à vous écrire sur ce sujet. Elle juge, en général, que vous pourriez vous passer d'écrire contre M. Jurieu, dont les grands services qu'il rend à l'Église, demandent pardon pour ces petits défauts, quand il en auroit encore plus qu'il n'en a, ce qu'il n'est pas nécessaire d'examiner ici. Elle croit, qu'écrivant contre M. Jurieu, vous avez dû le traiter avec considération et respect. Et si M. Jurieu a manqué de modération en écrivant contre vous, elle condamne aussi beaucoup son procédé.²

De fait, la maréchale écrit dans les jours suivants à Jurieu et plaide en faveur de Papin :

On regarde icy comme une chose assurée le crédit que j'ay auprès de vous, et moy qui m'en trouve honorée j'ay accepté une commission, où je ne sçay si mon amour propre n'a pas sa part, aussy bien que la charité, c'est, Monsieur, de vous parler en faveur d'un coupable, et fort coupable, dans l'esprit de tout le monde, et dans mon opinion particulière ; mais il montre tant de repentance, que je n'ay pu luy refuser mon intercession auprès de vous, quoy que je sois une des personnes du monde la plus choquées des égaremens où il est tombé ; c'est Mr. Papin dont je veux parler, homme dont l'outrecuidance ne se pourroit supporter, s'il ne la reconnoissoit luy-même aussi grande qu'elle est ; on a plus rien à luy dire pour apercevoir tout à clair la grandeur de sa faute, il sent combien elle est grande en elle-même, et combien elle luy a fait de tord envers le public, il vous en demande pardon en toute humilité : voyez, Monsieur, à quoy vous estes engagé envers Dieu, et par l'exemple que vous nous donnerez. Je ne vous demande rien pour lui, votre bonté naturelle parlera mieux en sa faveur que je ne pourrois faire.³

Ainsi, comme Brunsen, suivant les conseils d'Abbadie, la maréchale reconnaît la culpabilité de Papin mais laisse entendre, par sa dernière phrase, qu'elle espère également un cessez-le-feu. Dans cette intervention, le rôle d'Abbadie apparaît comme crucial. Or, dans la *Défense de la nation britannique*, il commente le témoignage de Burnet :

On ne se trompe point lorsqu'on adjoute que feu Madame de Schomberg accorda sa protection à Mr. Papin ; et il est vray aussi que ce ne fut qu'avec la même précaution, c'est de l'obliger à se purger des soupçons d'hétérodoxie qui étoient tombés sur lui. Pour cela Mr. Papin fit deux choses. Il protesta constamment que ces propositions sociniennes qui avoit tant choqué Mr. Jurieu, avoient été insérées dans son livre et qu'il les désavouoit de tout son cœur ; et il envoya un sermon sur ces parolles de S[ain]t Jean, la parole étoit Dieu, qui fut lu à Madame de Schomberg par un de ses Pasteurs en qui elle avoit de la

¹ Ruth WHELAN, « Between two worlds... », art. cit., p. 106. Si Ruth Whelan souligne l'amitié entre Abbadie et le maréchal, l'épisode de l'affaire Papin indique également les liens du pasteur avec l'épouse du militaire. Abbadie dédie son *Traité de la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ* (Rotterdam, Reinier Leers, 1690) au Maréchal de Schomberg.

² Mi-mars 1688, Jacques Abbadie à Isaac Papin, in *T.P.*, p. 436.

³ 20 mars 1688, Madame de Schomberg à Pierre Jurieu, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 31, rem. D.

confiance et qu'elle avoit consulté sur toute cette affaire. Le sermon fut trouvé très orthodoxe et les excuses de Mr. Papin au sujet des propositions sociniennes de son livre laissées au jugement de Dieu ; et cependant Madame de Schomberg se donna la peine d'écrire à Mr. Jurieu pour le fléchir et en reçut une réponse dont elle fut satisfaite.¹

Par ce récit, Abbadie confirme l'ensemble du déroulé de la tentative de conciliation ainsi que l'importance, dans le dossier du suspect, de son sermon sur Jean 1, 1. Mais nous ignorons ce qu'il entend précisément lorsqu'il parle de la satisfaction de la Maréchale à la réception de la lettre de Jurieu.

Enfin, la lettre de La Conseillère, qui révèle donc l'origine de cet épisode, contient deux éléments qui méritent d'être cités. Le premier est un détail sur le contenu du sermon de Papin :

Il me souvient que dans ce même sermon il vous cita avec éloge, comme nous citons les SS. Pères et les anciens docteurs ; c'est-à-dire en vous appelant un oracle de l'Église, et un pilier de la Réformation, dont il faisoit gloire d'emprunter les pensées et les expressions pour expliquer les plus hauts mysteres de la Religion.²

Le second est révélateur de la supériorité de l'Église de Rotterdam du fait que Jurieu y est pasteur :

En ce qui nous paroist, il n'est ni hérétique ni vicieux, et *tout Hambourgeois que nous sommes*, [...] vous devez croire charitablement que nous avons, par la grâce de Dieu, les sens assez exercés à discerner le vray d'avec le faux, [...] pour ne laisser pas prêcher au milieu de nous un homme, qui au lieu des véritéz salutaires de la parole de Dieu, nous débiteroit des hérésies.³

Du même coup, puisque Papin n'apparaît pas comme le dangereux hérétique dénoncée par Jurieu, La Conseillère s'oppose à son collègue de Rotterdam, auquel il signale en outre que son *Avertissement* a été reçu par « très peu de gens [qui] en jugent même diversement »⁴ et qu'il ne peut donc justifier le renvoi de Papin à partir de ce seul texte. Il conclut :

Au reste, Monsieur, si cela ne vous fait pas de peine, je seray bien aise de sçavoir ce que produiront sur vous les lettres de M. Brunsenius et de Madame de Schomberg, parce que suivant ce que vous me direz, après y avoir fait reflexion en charité, je pourray prendre de plus grandes precautions pour éviter les facheuses consequences que vous nous faites envisager sur le chapitre de M. Papin.⁵

Toute la conclusion de cette lettre arbore un air de défi envers Jurieu et si ce dernier la publie au commencement du *Factum de l'affaire de Monsieur de La Conseillère*, c'est qu'elle a eu un rôle majeur dans la constitution de son opinion défavorable au sujet du pasteur d'Altona et donc dans le déclenchement de l'affaire La Conseillère, suite directe de l'affaire Papin⁶.

¹ Jacques ABBADIE, *Défense de la...*, *op. cit.*, p. 515-516.

² 16/26 mars 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *op. cit.*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 6-7, nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ Ce qu'il estime être un foyer socinien à Hambourg a pu constituer pour Jurieu un autre argument prouvant sa théorie de la « grande cabale ». On remarquera, de plus, qu'en 1688 paraît le *Supplément au Commentaire philosophique* de Pierre Bayle. Or, si le *Commentaire philosophique...* était imprimé sous fausse adresse anglaise, le *Supplément* est couvert par une fausse adresse qui relie l'Angleterre au Refuge continental : « Hambourg, pour Thomas Litwel ». Nous ignorons si ce choix est fortuit où bien fait à dessein, étant donné le contexte de l'affaire Papin, pour défier Jurieu. Cependant, la coïncidence – qui n'en est donc peut-être pas une – mérite d'être relevée.

L'ensemble de ces interventions auprès de Jurieu coïncident toutes : d'une part, le jeune pasteur se doit de faire amende honorable auprès de son vénérable aîné de Rotterdam ; de l'autre, ceux qui ont examiné ses textes concluent à son orthodoxie, même si Brunsen reconnaît la dimension métaphysique du sermon sur Jean 1, 1¹. De l'ensemble de ces échanges, pas un mot ne semble filtrer sur l'identité théologique de Papin, et pour cause : taire son pajonisme permet de ne pas provoquer Jurieu. Mais ce silence constitue le nœud du problème : le cessez-le feu espéré par le réseau qui apporte son soutien à Papin est illusoire, car cette affaire est pour le théologien de Rotterdam un nouvel épisode de sa lutte contre la « grande cabale » : nul doute que pour Jurieu, la paix théologique du Refuge ne peut s'obtenir par un compromis mais bien par son triomphe contre les novateurs, qui passe par sa victoire pleine et entière sur Papin, le neveu de Pajon.

b. La lettre de Papin : un pajoniste entre conviction et principe de réalité

Cette lettre de Papin est incomplètement parvenue jusqu'à nous. Après sa conversion, il en révèle la longueur, en apprend la forme générale et dénonce la coupure que Jurieu lui fait subir :

Enfin, vous ne dites pas que de vingt-huit ou trente pages, dont ma lettre est composée, et qui font pour deux heures de lectures, il n'y a que les deux dernières pages qui soient employées en excuses sur mon style ; et que je ne vous abandonne rien du tout que les manières ; que je ne les condamne pas même entièrement, puisque je vous fais entendre qu'elles n'auroient pas été mauvaises, si j'avois été de votre âge ; et qu'enfin, non content de m'être justifié, et d'avoir justifié les autres, je vous demande à vous-même, en trois ou quatre endroits, des rétractations et des ratures dans vos ouvrages.²

Chauffepié cite deux extraits de cette lettre de Papin. Le premier concerne la défense que ce dernier développe au sujet de la publication de *La foy réduite...*, que nous avons analysée lors de la présentation de la sortie de l'ouvrage des presses de Leers et du rôle de Bayle dans cette publication. La seconde partie de la lettre de Papin, savamment sélectionnée par Chauffepié, montre un Papin repentant :

Je voudrais, Monsieur, qu'il me fût aussi facile de me satisfaire moy-même à l'égard du juste reproche que vous me faites, de n'avoir pas observé à votre égard les mesures, qu'un jeune homme doit observer en écrivant contre une personne de votre âge, de votre savoir et de votre rang. [...] J'avoue que j'aurois dû vous faire remarquer par mon tour et par mes expressions combien je vous honore, et que je vous regarde comme un des plus grands hommes de notre siècle. Tout ce que je puis faire est de vous supplier très-humblement de ne juger pas du profond respect que j'ay pour vous, par le style de ces deux écrits imprimés ; et d'être persuadé que si j'avois cru paroître en personne au yeux du public, disputant contre un docteur aussi illustre que vous, je l'auroi fait d'une manière qui auroit fait sentir à mes lecteurs, que je say combien je suis au-dessous de vous, et pour la littérature et pour la capacité : que je n'ay pas oublié que je dois vous regarder comme un maître, et me considérer comme un disciple. Je say trop que le style d'un inférieur ne doit pas être celui d'un égal, et qu'il n'est pas permis à un jeune homme, écrivant contre un docteur avancé en âge, de se servir des manières qui pourroient être permises à un autre docteur du même âge et de la même capacité. J'aurois donc pris un tour plus

¹ Notons que pour Chauffepié, cette dimension du sermon de Papin constitue la preuve de sa culpabilité : « j'observerai, en passant, que ce tour métaphysique dans un pareil sujet, sent assez l'homme qui cherche à se cacher dans les ténèbres » (*Nouveau Dictionnaire Papin, op. cit.*, p. 31, rem. D).

² *T.P.*, p. 433-434.

³ La coupure est de Chauffepié.

respectueux et plus humble ; je ne me serois engagé qu'à soutenir un caractère convenable à mon âge et au peu de lumières que je puis avoir en comparaison de vous.¹

La sincérité de Papin dans cet extrait paraît forcée par le contexte de production de cette lettre : le réseau qui lui offre son aide, et qu'il vient tout juste d'intégrer, lui demande de s'incliner devant Jurieu, il s'exécute. Mais devant les quinze pages insultantes de l'*Avertissement*, il n'a renié ni l'héritage de son oncle ni sa verve anti-immédiatiste : il suit seulement les conseils qui lui ont été donnés. La précarité de sa situation à Hambourg le contraint à cette amende honorable. Un extrait seulement cité par Jurieu dans sa *Lettre sur le scandale...* appuie cette hypothèse :

Je vous conjure par le zèle que vous faites paroître pour la gloire de Dieu, pour la Religion réformée, et pour tous les confesseurs de cette Religion persécuté, de ne porter pas votre ressentiment plus loin, et de n'employer point votre crédit à faire qu'un pauvre fugitif qui est sorti tout nud de sa patrie, qui y a abandonné des biens et des espérances considérables, et qui n'a remporté que son âme pour butin, ne trouve du repos et de la consolation nulle part. Au nom de Dieu, Monsieur, oubliez la manière avec laquelle j'ay écrit, puis que je vous en demande pardon, et que je suis prêt, si vous le souhaitez, à vous en faire publiquement la réparation que je vous fais icy en particulier ; et ne considérez plus que le fonds de mes sentimens.²

Les conditions mêmes d'existence de Papin semblent donc lui imposer la reconnaissance de son erreur et cette abdication devant son ennemi héréditaire. Les autres extraits connus de cette lettre indiquent néanmoins qu'il ne renie pas son pajonisme.

En effet, dans un second temps, au plan théologique, Papin campe sur ses positions :

Mais je vous proteste en bonne conscience, que lorsque j'écrivois j'étois fort éloigné de l'ambition d'être mêlé dans une dispute si relevée.³

Cette pétition de principe, à laquelle Jurieu n'a pu croire ne serait-ce qu'une seconde, lui sert à introduire ce qui, jusqu'à présent, a été tu. Papin poursuit en effet :

Quoy qu'il s'agisse de la doctrine d'un oncle dont la mémoire me sera toujours en vénération, je n'en aurois pas entrepris la deffense, si d'autres ne se fussent chargés du soin de la publication, et ne m'eussent assuré que le public ne me connoissant point, on ne penseroit pas en moy, et que mon nom n'en demeureroit pas moins ensevely dans l'obscurité, de laquelle un jeune homme ne doit pas aspirer à sortir, quand il n'est pas plus avancé que je le suis. Dans cette supposition je me crus obligé d'écrire sans affecter de faire connoître par mon style, et par mes manières, que je fusse un jeune-homme, et que je vous regardasse comme autant au-dessus de moy, que je vous y regardois effectivement, puisque ç'auoit été me découvrir contre ma résolution.⁴

Les premiers mots de cet extrait indiquent qu'en réalité l'affaire est impossible à résoudre par une solution pacifique. En proclamant cette « vénération » de la mémoire de son oncle, son neveu se condamne, car Jurieu ne peut lui accorder en privé la doctrine qu'il est parvenu à faire condamner en public par l'ensemble des Églises wallonnes des Provinces-Unies lors du synode de Rotterdam un an plus tôt. La seconde partie relative à la question de l'anonymat révèle par ailleurs l'interrogation de Papin concernant la source qui a révélé à Jurieu son identité, au sujet de laquelle celui-ci ne dit évidemment mot dans sa réponse. Un autre passage

¹ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 6 et in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. C.

² *Ibid.*, seulement in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 7-8.

³ *Ibid.*, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 6-7 et in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. C.

⁴ *Id.*

de cette lettre, donné seulement par Jurieu, confirme que son auteur n'entend pas renier son ouvrage paru sous le titre de *La foy réduite...* :

Je ne demande qu'à être déchargé du blâme d'avoir fait imprimer ce livret dans l'état qu'il est. Car du reste, je suis persuadé que la pièce même, dans son projet et dans son but, n'a rien de pernicieux, et que tout le monde en seroit convenu si on m'eût donné lieu d'ajouter les éclaircissements nécessaires. J'abuserois de votre patience si je vous copiois icy toutes les remarques que j'ay faites sur ce sujet, et que j'ay fait voir à Monsieur de la Conseillère, auprès de qui j'ay l'avantage d'être présentement. Il faut que je me contente de vous en faire un extrait le plus court qu'il me sera possible.¹

Dans cette défense *pro domo*, il revient notamment sur l'élément au cœur de l'attaque de Jurieu, la question des sens littéral et figuré :

Sur le texte de S[ain]t Jean, avant qu'Abraham fut, je suis ; je distingue extrêmement entre dire que l'on peut prendre un passage dans un sens figuré, et dire qu'on doit l'y prendre. Tout ce que j'ay dit en faveur du sens figuré de ce passage, prouve seulement que l'on peut le prendre ainsi, mais non pas qu'on le doive, non pas qu'on ne puisse le prendre aussi dans le sens littéral, et qu'il ne soit pas vray à la lettre que J[ésus] C[hrist] étoit avant Abraham.²

Papin souligne qu'il n'a pas fixé l'unique manière de lire ce passage mais qu'au contraire, il démontre la possibilité des deux interprétations. S'explique dans ces lignes l'antagonisme fondamental entre les deux hommes : tandis que Jurieu entend défendre un dogme, Papin adopte un examen permettant des lectures différentes mais non contradictoires. Le neveu de Pajon persiste à défendre son petit livre et revient sur le sort de la dernière partie consacrée au concile de Jérusalem :

Dans ce même livret de la tolérance depuis la p. 89 jusqu'à la 101 je plaide la cause des chrétiens judaïsans, que les Apôtres supportoient, je la plaide uniquement pour prouver que les Apôtres avoient raison de les supporter, et nullement pour faire croire que les Apôtres avoient eu tort de prononcer en faveur des Gentils. Je croy donc tout à la fois et que les Apôt[res] avoient dû prononcer comme ils avoient fait en faveur des Gentils ; et qu'il avoient pourtant raison d'avoir autant de support qu'ils en avoient pour les juifs scrupuleux.³

L'exemple du comportement des Apôtres durant ce concile illustre cette opposition entre Jurieu et Papin : les disciples du Christ adaptent leurs comportements face à d'autres croyants, plutôt que de cristalliser une opposition dogmatique en refusant toute conciliation temporaire – dans le cas du concile de Jérusalem, le temps du repas. La conclusion de la défense de Papin prouve qu'il reste fidèle à son *Traité de la liberté chrétienne* écrit à Bordeaux :

Voicy, Monsieur, quel est mon véritable principe : c'est, que l'on ne sauroit tomber dans aucune hérésie pernicieuse et intolérable en se tenant inviolablement attaché à l'Écriture, et en la prenant pour l'unique règle de sa foy et de ses mœurs. C'est ce me semble, le pivot sur lequel roule toute notre Réformation. Je tiens, en un mot, pour la clarté et la suffisance de l'Écriture dans les choses nécessaires à salut. Je me croy obligé d'affirmer que « Quiconque cherche sincèrement et de bonne foy, avec soin, diligence et application les vérités salutaires dans l'Écriture, et ne les cherche nulle part ailleurs, ne sauroit manquer de les y découvrir autant qu'il est nécessaire pour le salut, et ne sauroit tomber dans aucune erreur incompatible avec la foy justificante et salutaire. Que l'Écriture sainte n'est pas un livre obscur, qui ait besoin d'une clef ou d'un interprète avec soy et qu'il ne

¹ *Ibid.*, seulement in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 7-8.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 8.

soit pas au pouvoir de tous les lecteurs attentifs d'en comprendre le sens autant qu'il est nécessaire pour l'usage auquel il est destiné, qui de leur apprendre tout ce qu'il faut croire et tout ce qu'il faut faire pour être sauvé.¹

Ainsi, loin d'abdiquer, Papin réaffirme haut et fort son identité de Saumurois. Finalement, il fait uniquement amende honorable sur la forme, parfois provocatrice, des *Essais de théologie...*, le seul de ses livres à contenir des attaques contre le théologien de Rotterdam. De sa position saumuroise radicale, il ne renie rien.

Au terme de cette restitution de la démonstration contenue dans la lettre d'excuses de Papin, deux remarques doivent être formulées. D'abord, les missives des instigateurs de la démarche de conciliation à propos de la lettre de Papin révèlent la naïveté d'un réseau qui semble prendre fait et cause pour ce dernier sans être conscient du caractère irréductible de l'opposition au centre de l'affaire. Que la maréchale de Schomberg annonce la reddition de Papin paraît logique : le rôle symbolique qu'elle occupe dans l'affaire implique qu'elle tienne cette fonction d'arbitre. Que Brunsen n'ait pas saisi le cœur du problème peut se comprendre : il connaît Papin seulement depuis quelques mois. Par contre, que Jacques Abbadie ait été satisfait de la lettre de l'exilé est étonnant : étudiant en théologie à Saumur à la fin de la décennie 1670, puis proposant à Charenton en 1679², il semble improbable qu'il n'ait pas été au courant des antagonismes au sein de l'École de Saumur d'une part, et entre Saumur et Sedan d'autre part. Pourtant, l'extrait qui nous est parvenu de sa réponse au sujet de la lettre de Papin à Jurieu laisse entendre qu'il n'en a rien su.

La seconde remarque est plus fondamentale dans notre lecture de l'itinéraire spirituel de Papin. Sa lettre montre qu'il est toujours un saumurois radical en mars 1688. Or, après sa conversion, il écrit plusieurs textes tendant à montrer l'ancienneté de son aspiration à se convertir³. Mais le contexte de l'affaire qui l'oppose à Jurieu l'a amené à écrire une véritable autobiographie, contraire aux canons des récits de conversion, toujours très flous quant aux détails des événements⁴ : sa *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*. Continuant à tenir tête au théologien de Rotterdam après sa conversion, Papin entend démontrer sa malhonnêteté et ses manipulations et propose pour ce faire un récit circonstancié de l'affaire. Or, commentant sa lettre de mars 1688, Papin écrit – alors qu'à ce moment, soulignons-le, il est désormais catholique :

Si j'osois me glorifier, je dirois qu'il y auroit plutôt-là quelque grandeur d'âme. Comme ma prévention sur le principe des protestans, que je supposois pour vrai, m'attachoit à la tolérance, et m'empêchoit de me joindre aux catholiques, qui font profession de condamner un examen indépendant de l'autorité de l'Église, je pensois toujours à chercher des établissemens parmi les calvinistes. On sçait combien vostre haine pouvoit y apporter d'obstacles. *Cependant, dans cette conjoncture, je n'eus pas la moindre tentation de trahir mes sentimens.*⁵

¹ *Id.* Notons que par une pratique habituelle dans la controverse, Papin cite Jurieu lui-même à l'appui de sa démonstration : « C'est un principe du bon sens, que toutes les chicaneries des catholiques romains ne sçauroient arracher du cœur, que ce qui n'est point dans l'Écriture sainte ne sauroit être un article de foy ». Il s'agit d'un passage de *L'esprit de Monsieur Arnaud* (*op. cit.*, p. 211).

² Ruth WHELAN, « Between two worlds... », art. cit., p. 102.

³ Voir *infra*, p. 564 et *sq.*

⁴ Les convertis « négligent le temps et la chronologie : pas de dates, des événements enchevêtrés, l'objectif unique étant de prouver la sincérité de la conversion et le rôle de la Providence » (Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 26).

⁵ *T.P.*, p. 426, nous soulignons.

Il est donc à ce moment encore foncièrement protestant. Ainsi, lorsque sa veuve affirme que dès le séjour hambourgeois, Papin lui aurait affirmé « qu'il étoit de l'essence de la Religion d'être soumis à une autorité, mais à une autorité légitime »¹. De deux choses l'une : soit il parle du catholicisme, signe qu'il se pose des questions ; soit il parle de Jurieu et affirme donc que ce dernier n'est pas une autorité légitime pour un réformé. Toujours est-il que l'aveu tout à fait volontaire de Papin après sa conversion quant à la sincérité de sa foi protestante au printemps 1688 est crucial pour comprendre la suite de son parcours.

c. *Papin entre soutiens et défection*

Le 30 mars, Gilbert Burnet répond à Papin au sujet de sa lettre à Jurieu alors même que cette missive est en train de parvenir à son destinataire. Comme Brunsen et Abbadie, il en est satisfait :

Je viens de lire avec beaucoup de plaisir et votre lettre à M. Jurieu, et votre action. Je vois autant de modestie, et de soumission dans votre lettre, qu'on peut souhaiter : et votre sermon énonce ce dogme avec toute la netteté possible. Ils seront très utiles l'un et l'autre, si on vous porte à vous justifier au public. Car assurément vous avez agi en véritable chrétien, et donné les marques d'une sincère humilité, après tant d'injures que vous avez reçues de sa part.²

Si son nom n'apparaît pas en amont de l'écriture de cette lettre, nous avons vu que Burnet est celui qui sollicite la maréchale de Schomberg. Qu'il soit tenu au courant des suites de la tentative de conciliation est donc logique. D'ailleurs, sa lettre suivante en date du 6 avril atteste que la maréchale l'informe directement de l'avancée de la situation :

Je suis pourtant bien aise de voir par un billet de Mad[ame de Schomberg] qu'il s'appaise un peu, c'est ce que je n'attendois pas de lui ; et je doute fort, quoi qu'il en dise, qu'il cesse de vous poursuivre. S'il vous donne du repos, vous ferez fort bien de demeurer où vous êtes.³

Ainsi, Jurieu aurait répondu à la maréchale de Schomberg qu'il allait arrêter ses poursuites contre Papin : Burnet remarque qu'il n'y croit guère et fait ici preuve d'une lucidité qui semble avoir manqué aux autres protecteurs de Papin. Dans un autre passage qui confirme l'amitié qui lie les deux hommes, Burnet confirme l'information rapportée par La Conseillère de la réception, négative pour Jurieu, de son *Avertissement* :

J'ay lu le détail que vous avez eu la bonté de me donner de vos affaires, avec toute l'émotion que la part que je prends à ce vous touche m'a causé. Je connois bien l'esprit de votre partie, qui est inquiet et remuant ; et cet orgueil qui paroît dans ce qu'il a donné au public sur vostre chapitre luy a fait beaucoup plus de mal qu'à vous dans l'esprit de tous les honnêtes gens.⁴

Dans le même temps, l'échange entre Jurieu et La Conseillère se poursuit. Le 13 avril 1688, le pasteur d'Altona répond aux pressions de Jurieu et, dans une « lettre en forme de requête »⁵, affirme tout faire pour exclure Papin de sa chaire. Il y évoque

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxiv.

² 30 mars 1688, Gilbert Burnet à Isaac Papin, cité in *T.P.*, p. 437.

³ 6 avril 1688, Gilbert Burnet à Isaac Papin, cité in *T.P.*, p. 439.

⁴ *Id.* Dans sa *Réponse à l'Apologie de M. Jurieu*, Henri Basnage de Beauval écrit : « Si Mr. Jurieu n'attaquoit que les opinions et les ouvrages, sans insulter les personnes, il ne verroit point tant de murmure s'élever contre luy » (Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *Réponse à l'Apologie de Mr. Jurieu*, [s.l., sn., sd.], p. 12).

⁵ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 219.

ce qui se passoit parmi nous nous au sujet de Papin, et l'entêtement où quelques-uns estoient pour luy. Je luy apprenois [à Jurieu] l'injure qu'on luy faisoit, en traitant l'acte qu'il nous avoit promis de fausseté et de calomnie ; et je le conjurois de me l'envoyer incessamment, afin de fermer la bouche à Mr. Papin, lequel insinuoit que Mr. Jurieu l'avoit avancé par passion, et que de mon côté je luy refusois la chaire par un sentiment de jalousie.¹

Des tensions seraient donc apparues entre La Conseillère et Papin, ce dernier bénéficiant néanmoins d'appuis au sein du consistoire, mais nous ignorons les détails de cette situation dont La Conseillère est le seul à témoigner. Pour autant, en 1690, lors de l'affaire Jurieu-La Conseillère, deux documents provenant du consistoire d'Altona indiquent que son pasteur n'aurait pas favorisé Papin :

Il n'y a rien de plus faux que la première accusation que lui [La Conseillère] fait M. Jurieu d'avoir fait ses efforts pour retenir icy le Sr Papin pour son collègue, c'est de quoy certainement ny luy ny nous n'avaons jamais eu la moindre pensée, et nous n'avions même si peu d'attachement pour luy que dès le premier avis que M. Jurieu nous fist donner par Mr de La Conseillère que ledit Papin s'étoit rendu suspect en Hollande a l'égard de la doctrine, nous luy refusasmes absolument nôtre chaire [dès le mois d'avril 1688]²

Nous sommes assurés premièrement que Monsieur de La Conseillère n'a jamais travaillé à attirer ny retenir icy le Sieur Papin pour son collègue.³

Cependant, bien que l'unanimité de 1690 concorde avec la position défendue par La Conseillère le 13 avril 1688, il faut garder à l'esprit qu'avant sa lecture de l'*Avertissement* de la réédition du *Jugement...* de Jurieu, le pasteur d'Altona s'est de toute évidence bien entendu avec Papin et qu'une fois qu'il se retrouve lui-même pris dans la tourmente contre Jurieu, il doit tenter de minimiser sa relation avec cet ancien collègue pour le moins encombrant.

Le 14 avril 1688, Burnet écrit à un tiers non identifié – la maréchale de Schomberg ou Anton Brunsen – et lui avoue qu'il voit ses craintes confirmées. Une fois de plus, il anticipe justement le sort auquel Papin est livré :

Vous voiez que je ne me suis pas trompé, en m'imaginant que M. Jurieu ne cesseroit pas à si bon marché de persécuter M. Papin. Il a trop senti la force de sa réponse pour le lui pardonner jamais, et j'ose vous assurer que rien moins que sa ruine ne le contentera. [...] Quand un synode aura censuré ses livres, il ne faut pas s'imaginer qu'on puisse le retenir à Hambourg ou en Brandebourg. Car quand on croiroit la censure injuste, on ne rompra pourtant pas l'union publique en considération de quelque particulier.⁴

Burnet semble avoir eu des informations complémentaires – que Papin ne révèle pas après sa conversion – par des voies alternatives dont nous ignorons tout. Il en vient ainsi à conclure amèrement cette lettre par une formule explicite :

¹ 13 avril 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, cité *in id.*

² B.P.F., Fonds Eggiman, ms 1792, 4/E1 : 16 mars 1690, Proclamation en faveur de La Conseillère par le consistoire d'Hambourg, f. 1r.-v.). Les mots entre crochets sont insérés dans l'interligne, par une seconde main. Cet élément interroge : la proclamation a-t-elle été arrangée en faveur de La Conseillère après sa rédaction au sein du consistoire, ou bien s'agit-il d'un simple amendement interne à l'assemblée ? Impossible de répondre à cette question, même s'il est certain que l'ajout n'est pas dû à La Conseillère lui-même (voir, par exemple, dans le même dossier, sa lettre à son consistoire en date du 4 août 1690). Notons par ailleurs que dans son *Factum de l'affaire de Monsieur La Conseillère*, le pasteur d'Altona mentionne – sans la citer – cette proclamation du 16 mars 1690 comme preuve pour se disculper (voir Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 217).

³ B.P.F., Fonds Eggiman, ms 1792, 4/E1 : 21 mars 1690, consistoire d'Altona à celui de Rotterdam, f. 1v.

⁴ 14 avril 1688, Gilbert Burnet à [n.i.], cité *in T.P.*, p. 440.

Je vous assure que je suis fort touché de cette injuste violence ; mais nous avons des Papes de notre côté, qui seroient aussi grands persécuteurs que ceux de l'Église romaine, s'ils avoient autant de pouvoir. La bonne volonté n'y manque pas.¹

Malgré l'investissement autour de Papin, Burnet reste convaincu du pouvoir dont jouit Jurieu².

3. L'affaire Papin dans l'expectative

Quelques jours après que Burnet a qualifié Jurieu de « pape », précisément le 18 avril 1688, celui-ci répond à la lettre que lui a adressée Papin. Intégralement publiée par Chauffepié, elle permet d'éclairer la position du « grand inquisiteur » vis-à-vis des hétérodoxes du Refuge.

a. La réponse de Jurieu : la condamnation du Saumurois radical

Cette réponse se structure en trois étapes : la première concerne le conflit personnel, la deuxième porte sur la controverse entre partisans de la grâce immédiate et médiata ; la troisième cible les idées que Jurieu estime être propres à Papin, cette dernière étant la plus développée. Au début de sa lettre, Jurieu élimine d'abord les attaques personnelles :

Pour ce qui me regarde en mon particulier, je vous proteste qu'il ne falloit point employer tant de gens pour me persuader de déposer tout chagrin contre vous. Dieu m'est témoin que cela est fait, et que je pourray en conscience vous rendre service dans des choses où l'intérêt de la vérité ne sera point engagé, je le feray de tout mon cœur.³

Formel, ce pardon est le seul que Jurieu concède. Le reste de la lettre constitue un véritable dossier à charge.

Dans un premier temps, Jurieu signifie à Papin ce qu'il pense de son oncle et de ses théories :

Je n'ay guères plus de choses à dire sur le chapitre de feu Mr. Pajon vostre oncle. Je l'ay toujours regardé comme un très honneste homme, dont j'ay toujours estimé les qualités morales et intellectuelles. Je ne doute point du tout, qu'il ne soit mort d'une manière très édifiante, et qu'il ne soit à présent avec Dieu. Mais je suis bien persuadé qu'il s'estoit malheureusement laissé entester de deux opinions très dangereuses, la première de nier l'opération du S[ain]t Esprit dans l'homme, l'autre de la tolérance universelle de toutes les hérésies, sans excepter le Socinianisme, principe sur lequel a esté basty le livre, sur lequel Mr. d'Huisseau fut déposé, et dont je scay qu'il avoit eu communication. Ce n'ay pas dequoy je puisse douter, après ce qui s'est passé entre luy et moy, et dont il n'est pas besoin que je rende compte à personne, comme aussy je ne l'ay jamais fait.⁴

Jurieu évoque ici *La réunion du christianisme* : il reconnaît noir sur blanc la rupture que celle-ci a entraînée avec Pajon, jusqu'alors son ami. Jamais cité dans l'historiographie de l'affaire d'Huisseau, cet extrait révèle le drame personnel qui s'est joué entre Pajon et Jurieu. Pour que ce dernier indique au neveu du premier qu'il n'en a jamais parlé « à personne », d'une part la relation entre les deux pasteurs a dû être solide, et grave le motif de la rupture. Après la

¹ *Ibid.*, p. 441.

² Au terme de cette étape de l'affaire Papin, nous contestons la formule de Gianluca Mori, pour qui Burnet écrit à Papin « de manière obligeante en 1687-1688 pour louer ses ouvrages » (Gianluca MORI, « Bayle et Papin... », art. cit.). La relation des deux hommes a de toute évidence dépassé le simple échange courtois. Du reste, même si cela est juste, G. Mori présente Burnet comme le « futur évêque de Salisbury ». Certes, mais à cette date, Burnet est d'abord un platonicien de Cambridge en exil aux Provinces-Unies : son profil est alors nettement plus proche de celui de Papin que ne le laisse penser sa future condition d'évêque anglican.

³ 18 avril 1688, Pierre Jurieu à Isaac Papin, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 31, rem. D.

⁴ *Id.*

conversion de Papin, nous verrons Jurieu révéler que Pajon aurait dû être le dédicataire de son premier livre, *l'Examen du livre de la Réunion...*¹. Pour que Jurieu ait eu un tel projet, les deux hommes étaient sans doute les meilleurs amis du monde. Quoi qu'il en soit, Jurieu termine toutefois sa liste des griefs en écrivant :

Quant à son opinion sur la Grâce, vous savez bien que ce n'est point avec moy qu'il faut user de ces équivoques, d'opération du S[ain]t Esprit et autres semblables. Car je les ay développées dans mon ouvrage, de la nature et de la Grâce, de manière à ne laisser aucun doute. Confessez rondement ce qui est vray : c'est qu'il faisoit consister la Grâce, dans la prédication de la parole de Dieu uniquement avec l'assemblage de quelques circonstances, que la prudence de Dieu ménageoit ; et souffrez que nous appellions cela un pélagianisme, car nous ne saurions l'appeller autrement.²

Traditionnellement lancée à l'encontre de Pajon, l'accusation de pélagianisme dénonce la conséquence de l'absence d'action immédiate du Saint-Esprit dans la conversion de l'homme, à savoir l'idée que la créature peut agir pour son salut et, corrélat de cette thèse, le refuser si elle le souhaite. Nous savons en réalité qu'il n'en est rien et qu'aucun saumurois radical ne soutient la capacité de la créature à agir pour son salut.

Ayant réglé ses comptes avec le maître, Jurieu en vient au disciple :

Que voulez-vous, Monsieur, que nous fassions pour vous, après ce que vous-mesme avoit fait contre vous ? L'intérêt et la part que vous avez voulu me donner dans vos ouvrages n'est rien : je vous remets cela de grand cœur, et le public vous remettra encore plus aisément. Mais que fera-t-on de la doctrine répandue dans vos deux ouvrages. Le public ne les lit-il pas ? [...] Comment ferez vous oster de vostre livre, le dessein entier du livre, qui est de prouver, qu'on ne sçauroit tomber dans aucune hérésie pernicieuse et intolérable, en se tenant inviolablement attaché aux termes mesmes de l'Écriture : et qu'on ne doit faire procès à personne sur les différentes interprétations de cette Écriture, pourvu qu'il retienne les termes de l'Écriture mesme ? Vous me permettrez de vous dire que nous regardons cela comme la plus dangereuse de toutes les hérésies, parce qu'elle les embrasse toutes, et c'est pour cela seul que Monsieur d'Huisseau fut déposé.³

Si Papin ne fait que reprendre les thèses de d'Huisseau, alors, puisque le pasteur saumurois a été déposé après la publication de *La réunion du christianisme*, pourquoi l'auteur de *La foy réduite...*, livre qui contient les mêmes idées, accéderait-il à la chaire ? Le type d'argumentaire mobilisé ici est jurisprudentiel. Si avant la révocation, les pajonistes pouvaient arguer, suivant en cela la Discipline des Églises réformées de France, du rôle dévolu au synode national d'arbitre des questions dogmatiques, après 1685, l'argument n'a plus de poids dans le Refuge, qui plus est après le synode de Rotterdam de 1686 et ses décisions explicitement anti-pajonistes. De quelque côté que l'on analyse l'affaire Papin, Jurieu est en position de force. Au-delà du pardon formel initial, l'unique passage de la lettre qui atténue la condamnation de Papin est le suivant :

Ce n'est pas que je vous croye socinien, à l'égard du fond de ce dogme, je croy que vous prescher de bonne foy la divinité de Jésus-Christ. Mais vostre théologie est socinienne, en ce qu'elle pose que l'Incarnation, la Trinité, peuvent être des vérités, sans être des vérités fondamentales et essentielles à la Religion chrétienne. Ce qui est l'opinion des remonstrans, et qui les separera éternellement d'avec nous. Car nous ne regarderons jamais les sociniens, que comme des gens qui ont renoncé au christianisme, et tous ceux

¹ Voir *infra*, p. 624.

² 18 avril 1688, Pierre Jurieu à Isaac Papin, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 32, rem. D.

³ *Id.*

qui leur tendront la main d'association comme vous faites, n'auront jamais part à notre communion.¹

Le répit est cependant de courte durée : si Papin n'est pas socinien à ses yeux, Jurieu justifie néanmoins sa condamnation en séparant le théologien de la théologie qu'il professe. Pour spécieuse qu'elle semble être, cette distinction est en réalité tout à fait intéressante en ce sens qu'elle fait écho au fondement de la tolérance dans son acception nouvelle. Citons Bayle, qui résume cette idée dans les *Nouvelles lettres* en 1685 : « l'idée particulière de chaque homme qui est à chacun sa vérité »². Pour Jurieu, cette hypothèse est impossible comme le confirment ces lignes qui succèdent immédiatement à celles que nous venons de commenter :

C'est le dogme de la tolérance universelle, qui défigure notre Réformation, et qui met trente et tant de religions en Hollande. Enfin, Monsieur, tant que vous soutiendrez ce dogme, je ne say comment vous vous rétablirez dans la réputation de vray protestant.³

Au-delà de la controverse personnelle, c'est donc bien autour du statut de la vérité que se noue la problématique théologique qui oppose Jurieu à Papin. Mais la situation de ce dernier est encore plus désespérée car outre les arminiens et les sociniens, il tolère les catholiques :

Vous dites que l'esprit du papisme est anti-chrétien : oui : mais c'est à l'égard de son esprit de persécution, et de son intolérance. Car pour ce qui est du sacrifice de la Messe, de l'adoration du Sacrement, des images, des saints, de la tyrannie papale, que nous croyons anti-chrétiennes, bien loin de les croire anti-chrétiennes, vous dites que si l'Église romaine nous toléroît, nous sommes obligés à ne plus lancer d'anathèmes contre elle. [...] N'ouvrez-vous pas la porte à nos foibles, pour entrer dans cette religion ?⁴

Cette interrogation finale de Jurieu confirme l'analyse d'Élisabeth Labrousse concernant la potentielle démobilisation huguenote par le discours des partisans de la tolérance contre laquelle le pasteur de Rotterdam s'insurge : « tout programme de tolérance, même assez timoré, risquait de démobiliser les énergies réfugiées, alors qu'elles devaient militer dans l'affrontement épique, voire, cosmique où s'opposaient, dans l'esprit du théologien, le Bien au Mal »⁵.

Enfin, Jurieu se consacre aux *Essais de théologie...*, sur lesquels il passe rapidement. Comme pour sa critique de *La foy réduite...*, il attaque l'extrait déjà ciblé dans *l'Avertissement* :

Pouvez-vous nier, qu'on n'y trouve cette terrible proposition ; que la lumière de la raison ne nous enseigne pas l'unité d'un Dieu ? dont les conséquences vont si loin, et qui peut estre n'a esté avancée par qui que ce soit : la nature ne presche pas moins clairement l'unité d'un Dieu, que son existence.⁶

Après avoir formulé une critique identique à son court texte de la fin de l'année 1687, il revient sur les « éclaircissemens » apportés par Papin dans sa lettre :

Votre raison générale vient au secours. Tout ce qui n'est pas clairement dans l'Écriture, ne peut être fondamental : or la création de la matière n'est pas clairement dans l'Écriture. Mais c'est se tirer d'un abîme pour se jeter dans un autre abîme. Il est certain que l'immortalité de l'âme et les peines avenir ne sont que très obscurément enseignées dans

¹ *Id.*

² Pierre BAYLE, *Nouvelles lettres de...*, *op. cit.*, p. 266.

³ 18 avril 1688, Pierre Jurieu à Isaac Papin, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 32, rem. D.

⁴ *Id.*

⁵ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. XXXIII.

⁶ 18 avril 1688, Pierre Jurieu à Isaac Papin, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 32, rem. D.

le Vieux Testament. Il est donc permis alors d'être sadducéen. La Religion a ses premières vérités, qui n'ont nullement besoin de Révélation.¹

Cette dernière phrase a suscité l'étonnement de Frank Puaux qui la commente ainsi : « il est évident que le grand controversiste, se souvenant de toutes les attaques dirigées contre Rome si fière de son infaillibilité, se prend à désirer lui aussi pour ses doctrines une base immuable »². En réalité, nous pensons que dans ce paragraphe, Jurieu fait parler Papin. En effet, celui-ci entend tolérer les sociniens. Or, ceux-ci, considérant que le dogme de la création *ex nihilo* est irrationnel³, rejettent l'histoire de la création du monde telle qu'elle figure révélée dans la Bible : ils fondent donc leur christianisme en dehors du référent révélé. Malgré les emportements peu mesurés dont il peut faire preuve dans la controverse, il nous semble en effet impossible que Jurieu ait écrit cette phrase comme explicitant l'une de ses propres idées.

Jurieu conclut sa lettre en rappelant à Papin sa condamnation – verbale à son grand dam – par le synode wallon. Il réclame ainsi sa rétractation, mais reste lucide. Étant donné que Papin a réaffirmé les positions de *La foy réduite...* dans la lettre qu'il lui a adressée, Jurieu est parfaitement conscient de l'échec à venir de cette tentative de conciliation :

Vous vous êtes attiré la censure du synode de ces provinces, qui par provision vous a défendu ses chaires jusqu'à ce que vous soyez purgé du soupçon, où vous êtes tombé, d'être l'auteur de ce Livre. Si vous me pouvez fournir quelques moyens de vous tirer de tous ces mauvais pas, et que je vous y puisse ayder, je vous y ayderai de bon cœur. Mais je n'en connois pas d'autres que ceux-cy, c'est que vous fassiez une rétractation de vos sentimens aussy solennelle, et de mesme nature, que la publication que vous en avez faite : la seconde que vous travaillés à faire lever la censure jettée contre vous dans le synode. Car autrement aucune Église réformée ne vous peut recevoir dans ses chaires, sans violer les droits de l'union.⁴

Il clôt sa missive comme la convenance l'oblige :

Je conclus en protestant icy devant Dieu, que j'ay une sérieuse douleur des difficultés où vous vous estes jetté, et que rien ne me donneroit plus de joye, que de vous en voir sortir par un retour sincère à la vérité.⁵

L'échange personnel entre les deux controversistes s'arrête avec ces lignes. L'affaire continue par la poursuite du traitement institutionnel de l'affaire Papin, puis par un échange polémique après sa conversion.

b. Le synode de Kampen : Jurieu entre nouvelle désillusion et manipulations

Réuni à Kampen à partir du 25 avril 1688, le synode wallon prend acte de la demande de Jurieu formulée en septembre 1687. Nul doute que le pasteur de Rotterdam, qui n'est pas député, fait tout pour que Papin soit condamné. Mais il connaît une nouvelle désillusion. En effet, le 5 mai 1688⁶, l'article 45 du synode décide seulement de l'examen de *La foy réduite...* :

¹ *Id.*

² Frank PUAUX, *Les précurseurs français...*, *op. cit.*, p. 116.

³ Voir Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 173-174.

⁴ 18 avril 1688, Pierre Jurieu à Isaac Papin, in *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 33, rem. D.

⁵ *Id.*

⁶ Quand il affirme que ce même jour, Jurieu aurait écrit au consistoire de Rotterdam pour demander la condamnation du livre de Papin, R.-N.-L. Mirandolle se trompe sans doute (voir R.-N.-L. MIRANDOLLE, « A propos d'une... », art. cit., p. 249). Les actes du consistoire de l'Église de Rotterdam ne conservent en tous les cas

Sur une lettre écrite par notre très cher frère Mr Jurieu, pasteur de l'Église de Rotterdam, au sujet d'un livre qui a pour titre la Foy réduite à ses véritables principes, qui a été décrié comme un des plus méchants livres, la compagnie en renvoie l'examen aux deux Églises qui sont nommées pour examiner les livres.¹

Jurieu voit l'obtention des preuves irréfutables contre Papin encore repoussée. De son côté, ce dernier a bénéficié des conseils de « plusieurs ministres » (peut-être Abbadie et Brunsen) pour essayer de faire évoluer sa situation favorablement. Il rapporte en effet qu'il lui a été suggéré d'adresser au synode une profession d'orthodoxie :

Que la divinité éternelle du Fils, et sa satisfaction pour nos péchés étoient des points fondamentaux de la Religion, et que ceux qui ne les croient pas, ne pouvoient prétendre à la tolérance des protestans ; que l'Église romaine étoit hérétique et idolâtre, que c'étoit la société de l'Antéchrist ; qu'elle portoit tous les caractères de la grande Babylone ; et enfin, que je soumettois en général mes sentimens à l'Église, et que je m'obligeois à n'enseigner que la doctrine reçue.²

Après sa conversion, Papin explique son refus de se soumettre à une telle reconnaissance d'allégeance :

Mais c'étoit-là une de ces pratiques des protestans directement opposées à leur principes, et contre lesquels ma conscience se soulevoit toujours.³

Encore une fois, bien qu'il soit désormais catholique, il révèle que dans le cadre de l'affaire qui l'oppose à Jurieu, il est resté fidèle à ses convictions puisque c'est la dernière partie de la déclaration qui recueille sa désapprobation et non les points dogmatiques énumérés dans les premières lignes. Quant à Gilbert Burnet, il semble obtenir des informations directement en provenance de Kampen et déconseille à son ami tout mouvement envers l'assemblée :

Mais quant au synode de Hollande, je croi que vous n'avez rien à faire que de vous tenir en repos et en silence. Apparemment le petit livre sera censuré, mais cela ne vous touche pas, puisque vous n'êtes pas nommé, ni cité de vous justifier. Une censure générale du livre [...] ne revient pas à vous, vous ne vous en devriez pas mettre en peine, à ce qu'il me semble.⁴

Dans le même temps, puisqu'il ne siège pas au synode, Jurieu profite de sa disponibilité pour maintenir la pression sur la communauté d'Altona. Dans son *Factum...*, La Conseillère raconte la réaction du théologien de Rotterdam à sa lettre-requête :

Au lieu de recevoir l'acte du synode que j'attendois pour l'entière confusion de Papin, je reçus de Mr. Jurieu une lettre injurieuse et menaçante. Il crut que je résistois à ses avis, et que j'osois douter de sa fidélité. Il me parloit tout en colère, comme à un homme dans le parti et dans les intérêts de Papin : et il m'avertissoit, qu'il sçavoit des choses de moy que le papier ne pouvoit porter, et qu'à peine il oseroit me dire dans un teste à teste.⁵

En même temps qu'il adresse à La Conseillère cette tentative d'intimidation, Jurieu écrit directement à son consistoire, comme le rapporte toujours le pasteur d'Altona dans son *Factum...* :

aucune trace de cette hypothétique demande (voir *Le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam 1681-1706*, éd. par Hubert BOST, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 93-103 pour l'année 1688).

¹ *Livre synodal contenant...*, *op. cit.*, 1896, t. 1, p. 48.

² *T.P.*, p. 449.

³ *Id.*

⁴ 30 mai 1688, Gilbert Burnet à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 450-451, la coupure est de Papin.

⁵ Pierre MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE, *Factum de l'affaire...*, cité in Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 220.

Dans le même temps, Mr. Jurieu écrit à mon consistoire contre Mr. Papin, et pour promettre solennellement, que le synode se devant assembler à Campen dans peu de jours, il enverrait bientôt tout ce qui étoit nécessaire pour justifier ce qu'il avoit avancé, et pour achever la condamnation de Papin.¹

Or, Papin a eu accès à cette missive de Jurieu en date du 26 avril 1688² et en a dressé une copie puisqu'il en publie deux extraits après sa conversion :

Mes frères, voici un homme qui dit que l'Église romaine n'est point antichrétienne par son idolâtrie ni par sa tyrannie ; que nous devrions la supporter, si elle nous supportoit ; qu'en ce cas il faudroit rayer le vingt-huitième article de la confession de foi des Églises réformées de France [...] Au nom de Dieu, Messieurs et très honorez frères ; faites agir votre prudence et votre piété, pour arracher à la vigne du Seigneur ces mal-heureuses plantes.³

Jurieu cite *La foy réduite...* pour démontrer l'hérésie de Papin. Mais l'extrait qu'il en donne témoigne d'un usage pour le moins tendancieux des citations. En effet, Jurieu omet tout simplement deux étapes de la démonstration de son contradicteur. Avant d'écrire le passage cité par Jurieu, Papin affirme en effet :

Sur ce pied-là, ceux qui s'attribuent aujourd'hui le titre de catholiques sont d'abord exclus de mon esprit du nombre des disciples de Jésus-Christ, [...] en un mot, puis qu'ils veulent que les consciences se soumettent aveuglément à leurs décisions. C'est là le comble de l'orgueil, et par conséquent c'est manifestement l'esprit de l'Antéchrist.⁴

Quelques pages plus loin, il doute même de la possibilité réelle de cette réunion⁵. Jurieu fait donc preuve d'une totale malhonnêteté en manipulant le texte, afin de faire basculer le consistoire de Hambourg en défaveur de Papin. Il est d'ailleurs coutumier du fait. En 1690, lors de l'affaire La Conseillère, Jurieu procède de manière identique pour lancer une « fausse rumeur »⁶ visant à discréditer le pasteur d'Altona. Le second extrait montre néanmoins que Jurieu attend beaucoup du synode :

Quant au fait, savoir si notre synode lui a défendu ses chaires, ou non, c'est de quoi vous serez pleinement informés après notre synode qui se tient à présent. [...] Il sera mon garant [...]7. En attendant, je vous prie de croire, sur ma parole, que tous nos pasteurs

¹ *Id.*

² 26 avril 1688, Pierre Jurieu au consistoire de Hambourg, *in T.P.*, p. 445 et 455-456. Malheureusement, les archives du consistoire conservées dans le Fonds Eggiman de la B.P.F. ne contiennent pas l'original de cette lettre.

³ Avril 1688, Pierre Jurieu au consistoire de Hambourg, *in T.P.*, p. 456.

⁴ *F.R.*, p. 37.

⁵ « Je n'espère pas que jamais l'Église romaine nous parle dans les termes de la supposition que je viens de faire : elle est trop fière de sa grandeur mondaine, et trop entêtée de son autorité et de son infailibilité. » (*ibid.*, p. 64).

⁶ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 229.

⁷ Les deux coupures sont de Papin. Notons néanmoins que cette dernière formule permet de confirmer l'authenticité de cette lettre puisque, dans le *Factum de l'affaire de Mr. de La Conseillère*, Jurieu cite lui-même une lettre de ce dernier qui mentionne cette expression : « Monsieur, quand vous devriez tout de nouveau vous fâcher de ma sincérité, je me sens obligé à vous dire que nôtre Consistoire ayant déjà veu s'écouler plusieurs jours, et même plusieurs semaines sans rien voir de ce que vous lui avés promis avec tant d'assurance, il commence à croire, que s'il a été surpris en cette affaire comme vous l'en accusés, c'est parce qu'il a cru un peu trop légèrement ce que vous n'avés pas voulu nous tromper comme nous n'avons garde de le croire, il faut nécessairement que vous ayés été trompé vous-même d'une étrange manière puisque lors même qu'on vous avertit de bonne foy et de bonne amitié, qu'on traite d'imposture ce que vous aviés mandé de la condamnation du Sieur Papin, vous répondez encore en plus fort terme que *votre Synode qui étoit alors assemblé seroit votre garant* et répondroit pour vous que dans peu de jours vous nous feriez savoir comment cela s'est fait et pourquoi cela s'est fait dans la forme que cela s'est fait, et qu'enfin en attendant l'entière confirmation de ce fait vous priez

ont reçu ordre de ne point donner la chaire à M. Papin. Vous saurez bien-tôt en quelle forme cela s'est fait.¹

Mais, comme le rapporte La Conseillère, le consistoire peut également renvoyer à la décision du synode pour justifier sa modération envers Papin :

Le consistoire répondit à la lettre de Mr. Jurieu, qu'il avoit cru pouvoir faire prêcher Mr. Papin, lequel estoit venu muni de bonnes attestations d'Angleterre et de Hollande. Et à l'égard des maximes pernicieuses qu'il avoit répandues dans ses écrits, l'on disoit à Mr. Jurieu que bien que la compagnie deferast beaucoup à son jugement, cependant elle estoit résolue d'attendre celui des Église de Hollande qu'il avoit promis, pour se confirmer entièrement dans la résolution qu'elle avoit prise il y avoit longtemps de luy interdire la chaire.²

Comme le remarque Emmanuel Roussard, lorsque le pasteur d'Altona rapporte cette histoire en 1690, l'affaire qui l'oppose à Jurieu « dépasse largement les simples limites d'une affaire théologique. Il s'agit en fait de savoir à qui doit revenir le pouvoir au sein des Églises réformées françaises »³ : au synode wallon ou bien à un homme seul⁴ ? De fait, les interventions de Jurieu auprès du consistoire d'Altona entre 1688 et 1691 dans le cadre des affaires Papin puis La Conseillère justifient amplement la formule de « grand inquisiteur » forgée par Paul Hazard.

c. *L'impossible second : le renvoi de Papin*

À Kampen, le synode n'a toujours pas condamné Papin : Jurieu doit encore attendre. La Conseillère écrit ainsi dans son *Factum...* :

Malheureusement, le synode de Campen ne prononça rien contre Papin, et se contenta d'ordonner l'examen du petit livre, *La foy réduite à ses justes bornes*, sans nommer ni désigner l'auteur. Ainsi, Mr. Jurieu se vit encore une fois dans l'impuissance d'exécuter sa promesse.⁵

Pour autant, le harcèlement du théologien de Rotterdam finit par payer. Le 30 avril 1688, le consistoire de Hambourg, peut-être informé de ce qui est en train de se décider à Kampen, choisit de se séparer de Papin :

Messieurs de La Conseillère et du Hamell sont députés de la part de la compagnie pour remercier monsieur Papin des actions qu'il nous a donné pendant le séjour qu'il a fait parmy nous et luy faire présent de sa part 50 rixdaler que le Sieur Ployart leur remettra.⁶

instamment de croire sur votre parole que tous les ministres de votre synode avoient reçu ordre de ne point donner la chaire à Monsieur Papin. » (5/15 juin 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, cité in Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *Preuve du troisième...*, *op. cit.*, p. 7, nous soulignons). On notera la pique répétée de La Conseillère, qui s'adresse à Jurieu en écrivant « votre synode ».

¹ Avril 1688, Pierre Jurieu au consistoire de Hambourg, in T.P., p. 445.

² Pierre MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE, *Factum de l'affaire...*, cité in Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 220.

³ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 220.

⁴ D'ailleurs, le 5/15 juin 1688, La Conseillère écrit à Jurieu : « Vous n'êtes point mon évêque, je ne suis point votre suffragant. En vérité, Monsieur, je vous trouve admirable de vouloir ainsi de votre propre autorité donner des loix à tous les pasteurs et à toutes les Églises, sans en excepter même ceux et celles qui étant les plus éloignées de vous, n'ont point d'autre liaison avec vous que celle d'une même profession de foy » (5/15 juin 1688, Pierre Méhérenc de La Conseillère à Pierre Jurieu, cité in Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *op. cit.*, p. 9).

⁵ Pierre MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE, *Factum de l'affaire...*, cité in Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 221.

⁶ Hambourg, Staatsarchiv, Französisch-Reformierte Gemeinde, 523-1/1 : Konsistorialprotokol, f. 39.

Néanmoins, durant l'affaire qui l'oppose à Jurieu, La Conseillère reconnaît que, finalement, la participation de Papin à la vie de son Église n'a posé aucun problème :

Nous ne pûmes luy refuser un témoignage qui fut signé de moy et de tout le consistoire, portant que nous ne luy avions rien entendu prêcher qui ne fust conforme à la doctrine de nos Églises.¹

Ainsi, face aux pressions de Jurieu, le consistoire abdique mais pourvoit le neveu de Pajon d'une preuve de son orthodoxie durant son séjour à Altona comme pasteur auxiliaire. Ce départ date de la fin mai puisque Papin révèle la date de ce document :

le consistoire de Hambourg, convaincu de votre imposture, m'accorda un témoignage très avantageux pour le temps que j'avois servi dans son Église, il est du vingt-cinquième may 1688.²

Ainsi, il reste un mois à Hambourg avant de reprendre la route. Deux ans plus tard, durant l'affaire La Conseillère, dans la proclamation en faveur de son pasteur, le consistoire d'Altona rapporte une information curieuse quant à la motivation du départ de Papin :

Et si enfin M. de La Conseillère fut chargé au consistoire de luy [Papin] donner un témoignage de la manière dont il avoit presché et conversé parmy nous, ce fut lors que sans rien nous dire du dessein qu'il pouvoit avoir d'aller à Danzicht³, il nous témoigna que sa mere étant arrivée en Hollande, il vouloit l'aller visiter. C'est ce que nous certifions d'un commun accord avec une entiere sincérité, pour la décharge de nos consciences aussy bien que pour la justification de M. de La Conseillère.⁴

Nous l'avons dit, ce document est authentique, mais la présence d'une seconde main interroge la dimension de réécriture des faits qu'il rapporte. Deux hypothèses peuvent être formulées. Papin ment : sa mère n'a pu se rendre en Hollande puisqu'à la révocation, elle abjure et se retire au couvent des Véroniques de Blois⁵. Si Papin a caché sa lointaine destination, sans doute craint-il que des membres du consistoire d'Altona qui pourraient lui être hostiles ne préviennent la communauté de Dantzic. Papin ne ment pas et alors la mention d'un membre

¹ Pierre MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE, *Factum de l'affaire...*, cité in Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 222.

² T.P., p. 448.

³ Notons qu'un autre document du Fonds Eggiman aurait pu nous renseigner sur cette question de la connaissance par les Hambourgeois de l'installation du Blésois à Dantzic : la lettre du consistoire d'Altona à celui de Rotterdam (B.P.F., Fonds Eggiman, ms 1792, 4/E1, 21 mars 1690). Comble de malchance, le passage précisément relatif à cette question a disparu à jamais : l'humidité a en partie détruit cette pièce. Les derniers mots concernant Papin sont les suivants : « nous sçavons encore de science certaine que ledit Papin étoit établi à Danzicht » (ce mot est le dernier du verso du f. 1, la partie supérieure du f. 2 étant la plus atteinte).

⁴ B.P.F., Fonds Eggiman, ms 1792, 4/E1, 16 mars 1690, Proclamation en faveur de La Conseillère par le consistoire d'Hambourg, f. 1v.

⁵ Dès 1881, Armand Dupin de Saint-André (pasteur à Tours) publie un des extraits inédits de la Régie des biens des religionnaires fugitifs de l'élection de Blois (Archives Nationales, TT 431) qui contient la preuve que la mère de Papin se convertit et reste à Blois. En effet, concernant la répartition des biens de Jacques-Isaac Papin entre ses enfants, au rang de leurs dépenses, figure la ligne suivante : « Aux religieuses Véroniques pour un quartier de la pension dela mere desd[its] Papin ... 100 l[ivres] » (Armand DUPIN DE SAINT-ANDRÉ, « La famille de Denis Papin », *B.S.H.P.F.*, 30 (1881), p. 87). Jean Chavigny a retrouvé les actes notariés des 30 septembre et 14 octobre 1685 qui confirment le partage des biens de Jacques-Isaac Papin [décédé] et sa veuve Madelaine Pajon entre leurs enfants (voir Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 36). Malgré le contenu des registres de la Régie des biens..., Dupin de Saint-André écrivait lors de sa découverte : « A la révocation, la veuve d'Isaac Papin, Madeleine Pajon, s'enfuit en Allemagne avec ses enfants » (p. 88), subissant l'influence de la biographie de Denis Papin par Louis de La Saussaye à laquelle il renvoie en note. Jean Chavigny fait la lumière sur cette erreur en identifiant la nommée Madeleine Pajon figurant dans les registres de l'Église réformée de Marbourg comme une cousine de la mère de Papin, originaire de Romorantin (Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 37, n. 16).

de sa famille révèle une confusion de la part du consistoire d'Altona. Car en effet, en quittant la ville hanséatique, il se destine bien à rendre visite à un parent.

III. LA FIN DE L'AFFAIRE PAPIN DANS LE REFUGE (ÉTÉ-AUTOMNE 1688)

1. Le séjour de Berlin

Cet épisode de la période des années errantes est véritablement le plus obscur. Papin est le seul à en parler dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*. Toutes les informations qui y sont relatives, notamment chez Chauffepié et Dormoy, ne font que paraphraser Papin. De son côté, en 1723, sa veuve n'en parle tout simplement pas. Il faut donc essayer d'éclairer cette étape à partir de ce que Papin dit, et ne dit pas.

a. Une prédication devant l'Électeur de Brandebourg

L'unique passage relatif au séjour berlinois est le suivant :

Mais [M. Brunsen] me marqua assez qu'il ne m'en estimoit pas moins. Il m'écrivit de Pottzdam à Berlin, en Juillet 1688 pour me féliciter de ce que j'avois prêché à la cour de Brandebourg.¹

Anton Brunsen lui écrit en effet :

J'apprends que tu t'es acquitté avec bonheur en prêchant à Berlin en présence des Sérénissimes [l'Électeur de Brandebourg et son épouse]. Je te félicite, et je ne doute pas que sous ces augustes auspices, tu n'aies obtenu la défense de ton innocence.²

C'est sans doute sur les recommandations de Brunsen lui-même que Papin a prêché à Berlin. Cependant, le chapelain ne s'y trouve pas puisque son poste est rattaché à la ville de Potsdam. Néanmoins son patronage a dû faciliter le séjour de Papin, de même que celui de Jacques Abbadie³. Celui-ci est alors à Berlin et sa reconnaissance est à son apogée : au mois de mai précédent, il prêche lors du sacre de Frédéric III de Brandebourg⁴. Mais la famille Papin exilée dans la capitale du Brandebourg n'est peut-être pas étrangère à l'opportunité qu'obtient Isaac. En effet, l'une de ses sœurs, Jeanne, y vit comme dame de compagnie de Madame de Pelvins, veuve du grand écuyer de l'Électeur de Brandebourg⁵. La proximité de l'ensemble de ses relations berlinoises avec la cour explique donc que Papin ait pu y prêcher.

¹ T.P., p. 416.

² « Intellego te Berolini feliciter concionandi vicibus coram Serenissimis esse defunctum. Gratulor hoc tibi nomine, nec dubito quin Augustis hisce sub auspiciis, innocentiae tuae sis adepturus patrocinium. » (juillet 1688, Anton Brunsen à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 416-417).

³ Sur Abbadie, voir les articles de Ruth Whelan déjà cités ainsi que, sur sa place dans le paysage spirituel des pasteurs exilés de Berlin, Christiane BERKVENS-STEVELINCK, « L'évolution spirituelle des pasteurs réfugiés de Berlin », *in* Manuela BÖHM, Jens HÄSELER, Robert VIOLET (dir.), *Hugenotten zwischen Migration und Integration. Neue Forschungen zum Refugium in Berlin und Brandenburg*, Berlin, Metropol Verlag, 2005, p. 206-210.

⁴ Ruth WHELAN, « Between two worlds... », art. cit., p. 106. Même s'il décide de quitter Berlin peu après pour suivre le Maréchal de Schomberg engagé aux côtés de Guillaume d'Orange dans la Glorieuse Révolution (*id.*).

⁵ Louis BELTON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 33.

S'appuyant sur les *Mémoires de Trévoux* qui, en 1721, paraphrasent la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de Mr. Jurieu*¹, Chauffepié conteste cet épisode :

Il est faut que Monsieur Papin eût prêché à Berlin, qu'il en reçu des compliments de Mr. Brunsenius, et que de Berlin il se rendit à Hambourg.²

Nous suivons l'auteur du *Nouveau dictionnaire...* sur la dernière partie de sa phrase : Papin ne se rend pas de Berlin à Hambourg. En réalité, il réalise le chemin inverse et peut donc parfaitement prêcher à Berlin lorsqu'il y fait étape. En effet, toutes les autres lettres de Brunsen s'accordent avec les sources relatives à l'affaire et il paraît improbable que Papin ait créé de toute pièce une seule missive de son correspondant allemand. L'erreur de Chauffepié résulte du manque de clarté de la chronologie telle qu'elle est rapportée dans les *Mémoires de Trévoux*.

De ce que veut bien révéler Papin, nous ne pouvons dire que ces quelques lignes. Pour le reste, il rend visite à ses sœurs puisque telle était la cause première de son voyage. Remarquons enfin que Jacques Lenfant ne s'installe à Berlin qu'au mois de novembre 1688³. Les deux amis ne peuvent donc pas se retrouver à cette période, eux qui ne se sont pas vus depuis plus de cinq ans. Papin quitte Berlin probablement dans le courant du mois d'août, et reprend la route en direction de Dantzic, où il a été appelé par la communauté wallonne.

b. L'appel de la communauté de Dantzic

Dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel...*, Papin affirme en effet :

Ainsi, l'acte du synode de Campen démontrant la fausseté du bruit que vous aviez fait courir touchant le synode de Boisleduc ; je crus qu'il m'étoit permis d'accepter la vocation de Dantzic, qui m'étoit présentée depuis plusieurs mois, et qui m'avoit été expressément confirmée, nonobstant les avis que j'y avois donnez moy-même de nos différens et de vos procédures.⁴

Dès le 17 juin, dans une autre lettre révélée par Papin après sa conversion, Burnet lui conseillait « d'accepter la vocation de Dantzic qui [lui a été] adressée depuis plusieurs mois »⁵. Il est donc entré en relation avec les huguenots de Dantzic alors qu'il se trouvait encore à Hambourg. Son correspondant écossais lui soumet tous les arguments pouvant le convaincre de rejoindre cette nouvelle communauté :

Je suis fort touché, mon cher Monsieur, de tout le trouble que l'on vous cause, mais je n'en suis aucunement surpris. Car votre partie fait gloire de ne se relâcher jamais, de sortes que tous les pas qu'on vous a porté à faire à son égard n'auront aucun autre effet que de vous justifier devant Dieu et le monde [...]. Dantzic ne me paroît pas être une chose à négliger, car outre que c'est une grande et riche ville, vous serez non seulement éloigné de la main impitoyable qui vous a porté tant de coups ; mais vous y serez d'autant mieux reçu, et d'autant plus propre à former une Église, que les luthériens y règnent, et

¹ L'article s'appuie sur *Les deux voies opposées en matière de religion*, paru en 1713 (voir *Mémoires de Trévoux*, avril-mai-juin 1721, p. 665 et sq.-790 et sq.-1045 et sq.).

² *Nouveau dictionnaire Papin*, p. 30, rem. D.

³ Voir *Mémoires histoire de la vie, de la mort et des ouvrages de feu Mr. Lenfant*, in *Bibliothèque Germanique*, t. XVI, repris en tête de Jacques LENFANT, *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Basle*, Amsterdam, Humbert, 1731, p. XI.

⁴ T.P., p. 448.

⁵ *Ibid.*, p. 463.

que vous avez des sentimens modéréz sur les matières qui sont en dispute entre les luthériens et les réforméz.¹

Burnet fait ici écho à une problématique récurrente pour les exilés calvinistes : la coexistence avec les luthériens. C'est par exemple le problème principal que rencontre La Conseillère lors de son installation à Altona et, d'ailleurs, son consistoire reconnaît son rôle dans le maintien d'une entente pacifiée entre les deux communautés². Ainsi, que Papin soit favorable à la tolérance constitue un atout pour son installation à Dantzig, où, nous le verrons, il n'existe pas encore d'Église wallonne.

Au plan pratique, le lien entre Papin et Dantzig ait été fait par La Conseillère. En effet, une lettre du 3 novembre 1688 de Jean de La Pie à Pierre Jurieu, publiée par ce dernier dans la *Lettre sur le scandale...*, contient cette précision :

Mais Mr. de la Conseillère qui nous l'a [Papin] envoyé m'est un peu suspect pour avoir adressé icy il y a quelques mois avant le S[ieu]r du Versé sous le nom de l'Aubrière, lequel je reconnus et renvoyai comme l'ayant veu à Amsterdam, le connoissant de mauvaises mœurs, révolté et méchant, de quoy on fit plainte audit S[ieu]r de la Conseillère qui n'y a pas trop bien répondu, et a prétendu réparer tout en nous envoyant M[onsieur]r Papin.³

Or, l'on se souvient qu'en 1690, le consistoire de Hambourg prétend que Papin lui aurait caché son intention de se rendre à Dantzig. Nous avons déjà signalé nos doutes quant à cette position défendue par le consistoire dans le cadre de l'affaire La Conseillère : ce témoignage de La Pie, dont nous verrons qu'il est authentique, conforte notre hypothèse d'une défense favorable à La Conseillère élaborée par son consistoire entraînant une déformation de la réalité des faits qui se sont déroulés en 1687-1688.

2. La victoire de Jurieu

a. La condamnation de La foy réduite... au synode de La Haye (septembre 1688)

En septembre 1688, lorsque Papin arrive à Dantzig, le synode des Églises wallonnes se tient à La Haye. Pierre Jurieu y est député. Il assiste ainsi à sa victoire contre le neveu de Pajon. En effet, l'article 34 donne le résultat de l'examen programmé à Kampen :

A la lecture de l'article 45 du synode précédent, les Églises de la Haye et de Dordrecht, qui ont été chargées par ce synode d'examiner un petit livre qui a pour titre la *Foy réduite à ses véritables principes*, ayant fait leur rapport, la compagnie désavoue et condamne la doctrine de ce livre, et déclare que personne de notre corps, ni personne qui ait des relations avec nous n'en est l'auteur, qui s'est assez fait connoître et qui n'a fait que passer au milieu de nous, à savoir le Sr Pierre Papin, de qui il fut parler fort amplement au Synode de Bois-le-Duc, et à qui la compagnie avoit résolu d'interdire nos chaires par un article, ce qui par l'intercession de quelque membre de ce synode fut modéré à une deffense verbale : mais parce que la compagnie est informée que le Sr Papin a abusé en

¹ 17 juin 1688, Gilbert Burnet à Isaac Papin, *in ibid.*, p. 463-464, la coupure est de Papin.

² Voir Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, notamment p. 242-255 pour la période 1686-1690. Emmanuel Roussard ignore l'unique sermon publié (à notre connaissance) de La Conseillère et qui vient confirmer son analyse du rôle du pasteur d'Altona dans le maintien des relations apaisées avec les luthériens : *Exhortation à la charité, sermon sur Matt. 25, 34-36, à l'occasion d'une collecte ordonnée par le sénat de Hambourg en faveur des protestans d'Allemagne désolés pas la guerre*, Hambourg, Veuve de Georg Rebenlein, 1689, 72 p.

³ 3 novembre 1688, Jean de La Pie à Pierre Jurieu, *in* Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 11-12.

plusieurs manières de cette indulgence, elle déclare maintenant par cet article qu'il est inadmissible parmi nous et dans nos chaires.¹

Même si Papin est affublé du prénom Pierre, c'est bien d'Isaac dont il s'agit, puisque le synode condamne *La foy réduite*... Derrière la phrase « la compagnie est informée que le Sr. Papin a abusé en plusieurs manières de cette indulgence », les déclarations de Jurieu lui-même durant la tenue de l'assemblée se devinent aisément. Contrairement à ce qu'avait envisagé Burnet, Papin est nommément cité dans cette condamnation, bien que son nom n'apparaisse pas lors du synode de Kampen et que *La foy réduite*... ne comporte pas avec précision le nom de l'auteur. Jurieu a de toute évidence confirmé son identité, qu'il a révélée dans son *Avertissement* de l'automne 1687. Il paraît probable qu'au sein du synode, il a tout fait pour que le nom de son antagoniste figure dans l'acte de la condamnation du livre. Après moult difficultés, Jurieu obtient donc gain de cause : Papin se voit interdire la chaire dans les Églises wallonnes du Refuge. Pour Élisabeth Labrousse, « pareil acharnement s'explique : aux yeux de Jurieu, le Refuge formait un tout, comme naguère les Églises réformées de France, nul suspect ne devait pouvoir y exercer le ministère pastoral »². Enfin, si, comme nous pensons l'avoir montré, Jurieu a, *a minima*, de fortes présomptions sur l'intervention de Bayle dans l'impression des deux ouvrages de Papin, nul doute que la victoire a été double aux yeux du théologien de Rotterdam.

L'affaire Papin illustre comment l'affirmation de l'orthodoxie passe autant par la définition dogmatique que par la condamnation institutionnelle. Dans le contexte particulier du Refuge, la situation des Églises réformées wallonnes est fragile, d'une part du fait de l'arrivée massive d'exilés et d'autre part à cause de la recomposition de la structure consistoriale-synodale. Paradoxalement, la révocation permet ainsi aux diverses tendances, entre tenants de l'orthodoxie et novateurs, de s'épanouir dans un contexte où, plus encore que durant la période de l'application à la rigueur de l'édit, les instances de contrôle sont affaiblies. Bien qu'il soit juge et partie, il faut reconnaître que l'obstination de Jurieu contre la « grande cabale » et ses suites dans le Refuge a permis au synode des Églises wallonnes de porter son action sur les questions dogmatiques. Du reste, de ce point de vue, l'acuité des analyses Élisabeth Labrousse sur le Refuge se trouve une fois encore confirmée par l'affaire Papin : « on peut apprendre beaucoup des furieuses querelles théologiques qui ont déchiré le Refuge huguenot. Toujours nos plus féroces intolérances – ou nos tolérances les plus ardues – concernent ceux qui sont proches de nous, qui, en partageant nos convictions essentielles, n'en déduisent pas les mêmes attitudes pratiques que nous »³.

b. La juste idée de la grâce immédiate, ou Réponse à la critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses et la grâce immédiate : *la réplique inutile de Théophile Arbussy*

En novembre ou décembre 1688, alors que Papin est à Dantzic et s'apprête à écrire à Bossuet, paraît à La Haye *La juste idée de la grâce immédiate, ou Réponse à la critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses et la grâce immédiate*. La datation de cette publication est assurée

¹ *Livre synodal contenant...*, *op. cit.*, t. 1, p. 57.

² Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. p. XXI.

³ Élisabeth LABROUSSE, « Conviction et tolérance », *in Conscience et conviction*, *op. cit.*, p. 290.

par deux sources concordantes : la recension de l'ouvrage dans l'*Histoire des ouvrages des savans*¹ et une lettre de Pierre Bayle à Jacques Lenfant en date du 13 janvier où le préfacier des *Essais de théologie...* et de *La foy réduite...* note :

Mr. d'Arbussi, fils d'un professeur en théologie à Puy-Laurens, vient d'écrire contre Mr. Papin sur la Grace et les habitudes infuses.²

Cette mention de l'ouvrage écrit contre Papin par Bayle auprès de Jacques Lenfant est malheureusement trop neutre pour tirer quelque conclusion que ce soit sur la relation entre les trois personnages.

De cet ouvrage d'Arbussy, ni Jurieu ni Papin ne parlent après la conversion du second. Pourquoi cette publication passe-t-elle inaperçue auprès des principaux protagonistes de l'affaire à laquelle elle prend part ? Deux réponses, chacune relative aux deux premiers rôles, l'explicitent aisément. D'une part, en 1689, Papin est à Dantzic où il a décidé de se convertir. L'attaque d'un de ses futurs anciens coreligionnaires sur l'un de ses ouvrages calvinistes ne lui importe plus. Néanmoins, un élément doit être signalé, bien qu'il soit impossible de le commenter plus avant. L'ouvrage est anonyme mais son épître dédicatoire est signée « Arbussi ». Comme le précise Bayle, il s'agit de Théophile Arbussy fils³. Or, il fut condisciple de Papin à Genève, entre 1678 et 1679⁴. Toutefois, il ne figure nulle part dans les Papiers de jeunesse. Nous ne pouvons donc rien dire de leur hypothétique relation vingt ans avant la parution de ce volume, mais seulement poser la question d'un éventuel passif entre les deux anciens étudiants qui expliquerait l'apparition d'Arbussy dans l'affaire Papin. Quant à Jurieu, répondre à la question de l'absence de mention sous sa plume de ce livre permet véritablement de comprendre ce qui s'est joué dans l'affaire Papin. En effet, les « formes de sociabilité agonistiques »⁵ investies par ces deux acteurs principaux ne sont pas les mêmes : Papin s'engage dans la controverse imprimée, Jurieu lui répond sur le terrain institutionnel. De fait, l'intervention du théologien de Rotterdam dans le cadre éditorial se résume aux quinze pages de l'*Avertissement* de 1688, accusant Papin d'avoir brisé les règles éristiques⁶. La taille même de cette réponse révèle la véritable stratégie de Jurieu. Il déserte le domaine imprimé pour agir dans le domaine ecclésial : plutôt que de répondre à un ouvrage, il obtient sa condamnation. C'est donc lui qui brise les règles en quittant la controverse livresque. Nul doute que ce choix est parfaitement conscient : étant donné sa position au sein des Églises wallonnes, c'était *a priori* la voie la plus simple pour remporter la bataille. Si nous avons vu toutes les difficultés rencontrées par le pasteur de Rotterdam, *in fine*, c'est bien lui qui sort vainqueur de la confrontation. On comprend donc mieux pourquoi Arbussy est chargé de la rédaction de la

¹ « La Juste Idée de la grace immédiate, ou Réponse à la critique de la doctrine de Mr. Jurieu sur les habitudes infuses & la grace immédiate, La Haye, Jacob van Elinkhuysen et Abraham de Hont, 1689, in-12, 280 p. », *Histoire des ouvrages des savans*, janvier 1689, art. VI.

² 13 janvier 1689, Pierre Bayle à Jacques Lenfant, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, vol. VIII, l. 720, p. 2.

³ La confusion est parfois faite entre Théophile et son frère Antoine (voir Géraud DUMONS [pseud. de Gaston TOUBNIEB], « Les réfugiés du pays Castrais (suite) », *Revue historique, scientifique et littéraire du département du Tarn*, 25 (1910), p. 154-169).

⁴ Il arrive 20 mai 1678, bon témoignage 18 novembre (voir L.R.A.G., II, 4389. Corrigions la notice d'Arbussy : paru en 1689, son ouvrage ne peut attaquer « Papin l'apostat »).

⁵ Jean-Louis FABIANI, « Disputes, polémiques et... », art. cit., p. 14.

⁶ En l'occurrence, qu'un jeune théologien n'attaque pas son aîné, argument objectivement fallacieux quand on le rapporte au propre parcours de controversiste de Jurieu.

réponse aux *Essais de théologie...* : elle n'a aucun intérêt dans le déroulement même de l'affaire puisque le but de Jurieu n'est pas de répondre à son adversaire, mais de l'éliminer.

Néanmoins, quel est le sens général de la réponse d'Arbussy ? Commençons par remarquer qu'il n'y fait jamais mention de sa présence à Genève en même temps que Papin, dont le nom n'est d'ailleurs cité nulle part dans le volume, alors que Jurieu a révélé son identité un an plus tôt. Lorsqu'il parle de l'auteur auquel il répond, Arbussy le qualifie de « censeur » de Jurieu ou, plus rarement, de « disciple de M. Pajon »¹. Car c'est bien à un pajoniste qu'Arbussy s'adresse. Son introduction montre d'ailleurs la perception ambivalente de Pajon par ses coreligionnaires :

Les ouvrages que feu Mr. Pajon a donnés au public pour la defense de la vérité, en ont été reçus avec la dernière approbation, on y a trouvé un raisonnement si fort, un esprit si penetrant et si net en même temps, un stile si pur et un tour si fin et si delicat, qu'il ne laisse autre chose à desirer à son Lecteur, que des nouveaux ouvrages de sa façon.²

Ainsi, le controversiste anticatholique – l'auteur de *l'Examen du livre...* paru en 1673 – est encensé. Mais le théologien calviniste ne bénéficie pas du même traitement de faveur :

Il seroit en effet à souhaiter qu'il eut employé plus qu'il n'a fait ses beaux talens à soutenir la cause de Dieu contre tant d'ennemis qui l'attaquent ouvertement. C'étoit une voye bien plus sûre pour s'acquérir de la reputation, que celle qu'il prit de s'entêter d'une opinion nouvelle sur la manière dont la grace agit dans la conversion du pecheur, cependant je ne sçay par quelle fatalité la chose tourna autrement ; Mr. Pajon devint si amoureux de cette nouveauté, qu'il oublia tout le reste que pour la provigner. [...] Il fit divers écrits sur cette matiere, et par ses écrits il fit le tour de la terre et de la mer, pour faire des prosélytes.³

Cette vision fait écho à la cabale internationale dénoncée par Jurieu et, même si Albert Gootjes a retrouvé un exemplaire de *De natura gratia...* en Angleterre⁴, la présentation d'Arbussy paraît pour le moins exagérée. Quoi qu'il en soit, Pajon n'est pas totalement responsable de cette situation :

L'auteur de la Critique de la doctrine de Mr. Jurieu touchant les habitudes infuses et la grace immediate, n'est pas un de [ses] moins ardens [disciples] ; on peut dire même que son opinion est beaucoup plus outrée que celle qui paroît dans les écrits de Mr. Pajon.⁵

Surtout, ce qui ressort de son Avertissement, c'est qu'Arbussy répond seulement à la *Critique de la doctrine...* et à aucun moment à la *Critique du livre...* : la réplique aux *Essais de théologie...* est donc partielle.

Précisons d'abord que *La juste idée de la grâce immédiate* partage évidemment des points communs théoriques et argumentatifs avec le *Traité de la nature et de la grâce* qu'elle entend défendre : Arbussy est volontariste⁶ ; il reprend la distinction de Bonaventure concernant les

¹ Théophile ARBUSSY, *La juste idée...*, *op. cit.*, p. 202.

² *Ibid.*, f. *6 (l'avertissement n'est pas paginé, nous renvoyons aux marques d'imprimeur).

³ *Ibid.*, f. *6-*7.

⁴ Voir *supra*, p. 337.

⁵ Théophile ARBUSSY, *La juste idée...*, *op. cit.*, f. *7-*7v. Il poursuit en expliquant ce dépassement du pajonisme : « Soit qu'il ait la clef de ses véritables sentimens par les liaisons étroites qui étoient entr'eux, soit qu'il ait voulu porter la chose plus loin pour se distinguer davantage ». S'il insiste sur les rapports entre Pajon et son disciple, Arbussy ne signale ni la nature de ces rapports, ni le nom de son adversaire.

⁶ Il consacre notamment quinze pages à déconstruire l'intellectualisme « en sept preuves » (voir *ibid.*, p. 58-73).

deux types de certitudes¹ à laquelle fait écho sa mention de la distinction aristotélicienne des deux entendements² ; comme Jurieu, il prend appui sur Malebranche³ et définit la foi comme un « sentiment de douceur »⁴, évoquant le goût mobilisé dans le *Traité...* ; enfin, toujours comme Jurieu, lorsqu'il conteste l'accusation d'enthousiasme, il révèle les limites du volontarisme, puisqu'il écrit que l'enthousiasme « se fait par des mouvements subits qui precedent et qui excluent même bien souvent le raisonnement ; au lieu que l'esprit de foy entraîne le raisonnement de l'entendement et le consentement de la volonté »⁵, donnant ainsi un rôle à la faculté dont il conteste la domination. Du point de vue polémique, comme dans la *Critique du livre...* où Papin attaque Jurieu sur un point que ce dernier a lui-même concédé, Arbussy s'en prend à Papin sur un point faible reconnu dans la *Critique de la doctrine...*, où ce dernier observe :

Au reste, si j'avois été plus versé dans la théologie historique, que je ne le suis, je ne me serois pas mis si fort en peine d'expliquer d'une manière raisonnable les *habitudes infuses*, et pour toute réponse à l'objection, je vous aurois allegué la nouveauté de ce dogme.⁶

Arbussy retourne l'argument de l'ignorance historique de son antagoniste en soulignant qu'il s'agit d'une manipulation et qu'en réalité, le dogme de la grâce immédiate est ancien. Il commence donc par un inventaire qui entend établir « l'antiquité du dogme de la grace immediate »⁷. Pour ce faire, Arbussy convoque Augustin (dont les « écrits contre Pélage [contiennent] partout »⁸ ce dogme selon lui), Prosper, Fulgence⁹, Jérôme et Orosius¹⁰ pour les pères de l'Église avant de dresser une longue listes de « nos plus célèbres théologiens », dont nous respectons l'ordre d'apparition sous sa plume : Jean Claude, François Turretini, Etienne de Brais, Jean Calvin¹¹, Daniel Chamier, John Cameron (« une des plus grandes lumières de notre France »)¹², Samuel Bochart¹³, André Rivet¹⁴, Moïse Amyraut¹⁵, avant de consacrer trois pages au synode de Dordrecht¹⁶, puis deux pages aux « synodes d'Isle de France, de Normandie, d'Anjou, etc. » : sans les mettre sur le même plan que les actes de 1618-1619, Arbussy remarque que les décisions de ces assemblées « ne sont pas à mépriser »¹⁷. On le comprend quand on sait l'origine et la fonction de cette série de décisions synodales¹⁸. Par cette somme de références, Arbussy entend démontrer que la nouveauté réside bien dans la théorie de la grâce médiante élaborée par Pajon et sa critique de la prétendue faiblesse historique de Papin vise assez juste.

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 104-105. Voir par exemple Nicole ORESME, *Le Livre des Éthiques d'Aristote*, éd. par A. D. MENUT, New York, Stechert and Co., 1940, p. 334. Dans le *Traité...*, Jurieu ne mobilise pas cet élément scolastique.

³ *Ibid.*, p. 191.

⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁵ Théophile ARBUSSY, *La juste idée...*, *op. cit.*, p. 77.

⁶ E.T., f. K4.

⁷ Théophile ARBUSSY, *La juste idée...*, *op. cit.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 9-10.

⁹ *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² *Ibid.*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20-23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁸ Voir *supra*, p. 70-75.

Après cette étape, Arbussy investit le domaine métaphysique et s'intéresse à deux éléments du texte de Papin : la conception de la grâce immédiate exposée dans la première partie de la *Critique de la doctrine...* et la question de la nature du péché. Un relevé des pages des *Essais de théologie...* auxquelles Arbussy renvoie révèle la concentration de son attaque sur les deux premiers chapitres de la section I où Papin propose sa définition de la grâce immédiate¹ comme étant une action sur le corps entraînant la correction du tempérament et, par conséquent, des inclinations. Nous avons montré que cette explication est pour le moins ambiguë puisqu'avec elle, Papin concède une grâce immédiate qu'il déconstruit immédiatement pour ensuite mieux attaquer celle de Jurieu. La faiblesse résultant de cette ambiguïté est perçue par Arbussy, qui dénonce constamment la formule papinienne « Changez le tempérament, vous changez les inclinations »² : il y consacre vingt pages en martelant qu'il s'agit d'une démonstration « absurde »³ et la conteste de nouveau au fil des chapitres suivants⁴. Le second élément attaqué par Arbussy est la conception du péché exposée dans la *Critique de la doctrine...* S'il affirme qu'avant la chute, l'entendement dominait les facultés humaines, le péché « a renversé cette œconomie admirable »⁵. Puisque Papin affirme que l'entendement domine toujours la volonté, la conséquence est évidente pour Arbussy : « Peut-on nier plus formellement le péché originel, et établir plus clairement les forces du libre-arbitre ? »⁶. Deux remarques peuvent être faite au sujet de cette critique. D'une part, la supériorité de l'entendement et la capacité de ce dernier malgré la marque du péché originel est une thèse de Cameron : il est donc pour le moins étonnant que ses adversaires la dénoncent seulement chez les pajonistes alors qu'elle est partagée par l'ensemble des Saumurois depuis près d'un siècle. D'autre part, alors qu'il estime que l'auteur de la *Critique de la doctrine...* défend le libre-arbitre, Arbussy ne puise pas des arguments pouvant étayer cette accusation dans la *Critique du livre...*, où il en aurait sans aucun doute aisément trouvé. De ce point de vue, son attaque exclusivement portée contre le second des *Essais de théologie...* est pour le moins curieuse. Quoi qu'il en soit, cette déconstruction de la position de Papin par l'affirmation de l'impact du péché originel sur le rapport entre l'entendement et la volonté permet à Arbussy de fonder sa dénonciation de l'auteur de la *Critique de la doctrine...* comme un pélagien, qualification la plus souvent employée⁷, l'accusation de socinianisme n'apparaissant qu'une seule fois sous sa plume⁸.

La juste idée de la grâce immédiate s'inscrit donc parfaitement dans la lignée juréenne, tant d'un point de vue théorique que polémique. Est-ce cette dimension de parfait suiveur qui pourrait expliquer qu'Arbussy, outre une recension dans l'*Histoire des ouvrages des savans*, soit passé inaperçu avec sa réponse ? Si cela a pu jouer, nous pensons surtout qu'elle paraît trop

¹ E.T., p. 234-250. Voici le relevé des citations de cette partie des *Essais...* dans *La juste idée...* : E.T., p. 234 cité in J.I., p. 80 et 96 ; E.T., p. 235 cité in J.I., p. 38 et 80 ; E.T., p. 235-236 cité in J.I., p. 90 ; E.T., p. 236 cité in J.I., p. 101 et 125 ; E.T., p. 237 cité in J.I., p. 47 ; E.T., p. 241 cité in J.I., p. 171 ; E.T., p. 242 cité in J.I., p. 194-195 ; E.T., p. 243 cité in J.I., p. 79 et 225 ; E.T., p. 245 cité in J.I., p. 124, 144 et 209 ; E.T., p. 248 cité in J.I., p. 152 ; E.T., p. 250 cité in J.I., p. 66 ; E.T., p. 251 cité in J.I., p. 255 ; E.T., p. 252 cité in J.I., p. 236.

² E.T., p. 241.

³ Théophile ARBUSSY, *La juste idée...*, *op. cit.*, p. 79-100

⁴ Voir notamment *ibid.*, p. 148-149, 204, 237 et 263.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁷ Voir *ibid.*, p. 45, 101-102, 147, 169, 189, 196, 198, 261, 265, 272 et 276.

⁸ *Ibid.*, p. 260.

tard dans le déroulement de l'affaire Papin, qui prend une nouvelle tournure durant le séjour de son principal protagoniste à Dantzig.

3. Dantzig : un éphémère pasteur

C'est à Dantzig que Papin prend la décision de se convertir. Avant d'éclairer ce choix, il nous faut examiner ce que nous savons de son installation et de son activité comme pasteur dans cette lointaine ville de Prusse occidentale.

a. Premier pasteur de l'Église wallonne de Dantzig

Deux documents nous renseignent sur l'installation de Papin à Dantzig, qui ont le même auteur : Jean de La Pie, ancien et secrétaire du proto-consistoire de l'Église. Le premier est une lettre de La Pie à Jurieu en novembre 1688 entièrement relative à Papin. Elle est publiée par Jurieu lui-même dans la *Lettre sur le scandale...* : or nous savons que les pièces fournies dans cette plaquette sont authentiques. Découvert et publié par Émile Kappler dès 1937, le second document est produit dans le cadre de la controverse Jurieu-La Conseillère. Il s'agit de la « Déposition du Sieur Jean de la Pie »¹. Emmanuel Roussard a montré que dans le cadre de cette affaire, La Pie est le seul témoin favorable à Jurieu concernant les événements ayant eu lieu à Dantzig : il souligne ainsi la prudence nécessaire pour lire cette « déposition » vraisemblablement obtenue par Jurieu². Néanmoins, en croisant la lettre et la déposition, et en étant conscient que celle-ci vise à établir la culpabilité de La Conseillère en 1690, il nous faut démêler le vrai du faux afin de renseigner cette période cruciale du parcours de Papin.

Un certain Thomas Le Juge, « marchand joualier »³, « établi depuis quelque temps »⁴ à Dantzig, joue un rôle particulier au sein de la communauté huguenote de la ville : « les lectures de la parole de Dieu [se tiennent à son domicile] tous les dimanches »⁵. Mais le petit troupeau aspire à établir un véritable culte et le rôle de Le Juge le conduit à chercher un pasteur pour établir une Église à Dantzig. La Pie raconte :

Je le seconderois dans le dessein qu'il avoit d'establi un ministre, qu'il en avoit déjà entamé la proposition à diverses personnes qui avoient promis d'y contribuer soit pour obtenir la permission de prescher, soit pour l'entretien du pasteur, qu'il le logeroit qu'il lui donneroit sa table et que les autres lui feroient quelques présents.⁶

La lettre de novembre 1688 permet de poursuivre la restitution chronologique des faits. Nous la citerons intégralement en analysant au fur et à mesure les éléments importants qui permettent de comprendre le déroulement de ce dernier acte de l'affaire Papin à Dantzig. La Pie commence sa missive par ces mots :

Je sçay, Monsieur, que vous prenez tant de part aux consolation de l'Église dans la dispersion ou la providence l'a réduite, que je m'asseure que vous apprendrez avec joye que les François réfugiés qui sont en cette ville, et dont je suis l'ancien et le secrétaire, ont obtenu permission du magistrat de faire leur exercice en maison particulière, et que nous avons fait prêcher tout le mois d'octobre dernier, avec l'approbation de bourgeois qui

¹ Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 166-173.

² Voir Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, op. cit., p. 226.

³ Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 166.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

nous aident à maintenir nostre exercice, en sorte que nous pouvons donner facilement deux cens écus de ce pays au ministre pour son entretien.¹

Première information : La Pie ne connaît pas personnellement Jurieu lorsqu'il lui écrit en novembre 1688. Nous avons donc à faire à un protestant zélé qui contacte l'autorité de référence au sein du Refuge. Le théologien de Rotterdam ne pouvait pas espérer meilleur réflexe de la part de son coreligionnaire de Dantzic. La Pie poursuit :

Mais quelqu'un nous ayant avertis que Sieur Isaac Papin qui est nostre pasteur, n'étoit pas orthodoxe, et de même qu'il avoit composé quelque livre contraire à la doctrine de nos Églises. J'ay voulu m'informer en secret de vous, si vous le connoissez, et en quoy il pouroit être coupable, parce que cela estant nôtre engagement avec lui qui a commencé il y a 2 mois finira dans 4 mois, et j'empêcherois la continuation de son ministère, dont il a reçu les ordres en Angl[eterre] de l'Évesque d'Ely selon ses témoignages. On nous l'a adressé de Hambourg où il a fait six mois de fonction, et c'est sur le mesme pied que nous l'avons arrêté.²

Ce passage est crucial. La Pie ne semble pas être au courant des démêlés de Papin avec Jurieu, sinon il n'aurait pas écrit : « j'ay voulu m'informer en secret de vous, si vous le connoissez... ». Or, puisque Papin rapporte qu'il a informé ses contacts à Dantzic de ses démêlés avec Jurieu³, il est possible de déduire que bien qu'il ait été choisi pour seconder Thomas Le Juge dans la quête d'un pasteur, La Pie n'a pas été mis au courant de toutes les informations relatives au candidat retenu. De toute évidence, Le Juge en a eu connaissance mais les a cachées. En outre, il est une information non contenue dans cette lettre pourtant possible à déduire de sa lecture : la colère de Jurieu de voir Papin tenter d'investir une nouvelle Église, doublée d'une joie de disposer d'un coreligionnaire si bien intentionné. La Pie entre alors dans le vif du sujet et, sans le savoir, apporte à Jurieu des preuves qui, deux ans plus tard, s'avèrent très utiles, à la fois contre Papin et La Conseillère. Il écrit en effet :

Mais Mr. de la Conseillère qui nous l'a envoyé m'est un peu suspect pour avoir adressé icy il y a quelques mois avant le S[ieu]r du Versé sous le nom de l'Aubrière, lequel je reconnus et renvoyai comme l'ayant veu à Amsterdam, le connoissant de mauvaises mœurs, révolté et méchant, de quoy on fit plainte audit S[ieu]r de la Conseillère qui n'y a pas trop bien répondu, et a prétendu réparer tout en nous envoyant M[onsieu]r Papin.⁴

Suivons Emmanuel Roussard dans son analyse : La Conseillère « a délivré une lettre de recommandation à Aubert de Versé, [mais uniquement] pour l'enseignement du grec et du latin et à un moment, en septembre 1687, où il ne connaissait pas sa véritable identité »⁵. Ainsi, ce n'est pas pour occuper le poste de pasteur qu'Aubert de Versé se rend à Dantzic : Jurieu joue pourtant sur ce détail et affirme le contraire dans son *Factum de l'affaire de Monsieur de La*

¹ 3 novembre 1688, Jean de La Pie à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, op. cit., p. 11-12.

² *Ibid.*, p. 12.

³ « La vocation de Dantzic, qui m'étoit présentée depuis plusieurs mois, et qui m'avoit été expressément confirmée, nonobstant les avis que j'y avois donnés moi-même de nos différens et de vos procédures. » (T.P., p. 448).

⁴ 3 novembre 1688, Jean de La Pie à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, op. cit., p. 11-12.

⁵ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, op. cit., p. 226. Dans le *Factum de l'affaire La Conseillère*, Jurieu fournit une preuve de cette situation : une déposition de Thomas Le Juge. Mais comme son contenu ne coïncide pas avec sa version des faits, il prétend qu'il s'agit d'un faux extorqué par La Conseillère à Le Juge (Pierre JURIEU, *Factum de l'affaire...*, *Preuves du second chef d'accusation*, op. cit., p. 15). Alors qu'il semble avoir influencé le contenu de certaines pièces à conviction en sa faveur, Jurieu opte pour une stratégie offensive : assurer la crédibilité de ses preuves en affirmant que celles de son adversaires sont des faux.

Conseillère en 1690. Au contraire, c'est bien grâce à La Conseillère que Papin peut postuler comme pasteur auprès de la communauté de Dantzig.

Revenons à la déposition de notre seul témoin source. Il y apporte des informations complémentaires sur l'arrivée de Papin à Dantzig et son entrée en fonction :

Lorsque nous y pensions le moins, Monsieur Le Juge vinst mener Monsieur Papin chez Monsieur Formond, ou je me trouvai aussi, ledit Sieur Papin dit qu'il venoit de Hambourg et avoit passé par Berlin et que, sur les propositions de Monsieur Le Juge avoit fait de tenter l'établissement d'une Église françoise à Dantzig, il estoit venu pour nous y aider.¹

Cette version de 1690 confirme notre hypothèse concernant le fait que Le Juge ait caché le passif du candidat qu'il propose. Celui-ci est présenté à Monsieur Formond, « commissaire » du roi de Pologne². Comme lors des autres étapes de son parcours, Papin utilise les différents témoignages de son activité pastorale recueillis au fil de son exil :

Il présenta divers témoignages, entre autres un escrit de la main de Monsieur La Conseillère au nom de son Église, d'ailleurs je ne me souviens pas s'il y avoit d'autre signature.³

Puisque nous sommes dans le texte de 1690, ces lignes visent à fournir une preuve irréfutable de la culpabilité de La Conseillère : néanmoins, qu'il ait été le seul à signer le témoignage hambourgeois ne prouve rien sur ses propres convictions théologiques⁴. Outre celui de l'Église d'Altona, nous savons que Papin a également en sa possession le témoignage de Leeuwarden ainsi qu'une lettre de Brunsen qui le recommande à un parent à Dantzig⁵. La Pie poursuit son récit. Puisque le poste de pasteur peut être pourvu grâce à l'arrivée de Papin, en compagnie de Formond et Le Juge, ils

pri[rent] ensemble des mesures pour demander aux magistrats de Dantzig la permission de faire prescher en chambre et en maison particulière selon la discipline de l'Église. On me choisit pour dresser la requête et, après que tous les réfugiés l'eurent signés le 21 sept[embre] 1688, je la présentai au président de la ville de Dantzig accompagné desdits S[ieu]rs Papin et Le Juge, en sorte que quelque jours après on nous accorda ce que nous avions demandé.⁶

L'action de La Pie auprès des autorités de la ville s'avère donc efficace et permet à Papin de devenir pasteur de la nouvelle Église de Dantzig à la fin du mois de septembre 1688. Mais cette situation s'avère rapidement problématique.

En 1695, alors qu'il développe un modèle de digesteur inspiré du modèle de Denis, Papin rapporte une anecdote sur son séjour à Dantzig :

J'en fis faire une [machine] à Dantzig dès l'année 1688, qui réussit fort bien pour la forme, mais la matiere le gâtoit, parce que c'étoit du cuivre jaune.⁷

¹ « Déposition du S[ieu]r Jean de la Pie », in Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 169.

² Voir Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 12.

³ « Déposition du S[ieu]r Jean de la Pie », in Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 169.

⁴ Contrairement à ce que tente de faire dire Jurieu à ses lignes dans la controverse (voir Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, *op. cit.*, p. 224-228).

⁵ « Ensuite, après que je fus arrivé à Dantzig, [M. Brunsenius] me manda qu'il m'y recommandoit à un de ses parens. » (*D.V.*, p. 247).

⁶ « Déposition du S[ieu]r Jean de la Pie », in Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 169.

⁷ 6 octobre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, in Denis PAPIN, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 169.

Nous reviendrons sur cette expérience de Papin lorsque nous étudierons celle qu'il réalise dans le même domaine, après sa conversion.

b. La Pie, un coreligionnaire coopératif

En 1690, dans sa déposition, La Pie témoigne des débuts Papin dans sa nouvelle fonction :

Monsieur Papin prescha pendant deux mois avec assez d'approbation des Bourgeois, mais non pas du goût des pasteurs allemands, qui remarquèrent quelque nouveauté dans ses sentimens, j'en fus adverty comme agissant au nom de l'Église et d'une personne, revenant de Conningsberg sur la fin d'octobre suivant, me dit aussi que ledit Sieur Papin y passait pour hérétique [...].¹

Alors que Burnet pensait que la qualité de partisan de la tolérance aurait aidé Papin dans la coexistence avec les luthériens, ce sont finalement ces derniers qui précipitent sa chute. Remarquons en outre que La Pie est le seul acteur de l'affaire Papin à évoquer Königsberg, ville située au-delà de Dantzic et par laquelle il ne paraît pas logique que Papin soit passé. Sa réputation peut avoir atteint Königsberg via l'*Avertissement du Traitté de la nature et de la grâce* de Jurieu, mais l'anecdote est trop floue pour formuler quelque hypothèse que ce soit. La Pie poursuit son récit :

Sur ces mauvais bruits, je consultai Mons[ieu]r Formond et nous résolusmes ensemble que j'écrirais à Mons[ieu]r Jurieu pour m'informer de la vérité de ce qui s'étoit passé en Hollande.²

Revenons donc à la missive de novembre 1688. Sa suite confirme que La Pie ne connaît pas Jurieu et que s'il a écrit à ce dernier, c'est justement pour avoir confirmation ou infirmation des accusations portées contre son nouveau pasteur :

Au reste, Monsieur, je vous prie de ne rien rendre public de ce que je vous marque d'autant que nous avons grant intérêt de nous maintenir en réputation, et sur les avis que vous me donnerez, nous congédierons ledit S[ieu]r Papin, sous le prétexte de son incommodité qui est, qu'il rejette très souvent ce qu'il a mangé, et cela l'affoiblit beaucoup et est connu assez.³

Sans même avoir reçu l'avis de Jurieu, La Pie prévoit un plan qui entend profiter de la maladie chronique de Papin pour s'en défaire si besoin est⁴. On imagine la jubilation du théologien de Rotterdam à la lecture de ces lignes. La Pie achève sa lettre en écrivant :

De manière que je vous prieray en ce cas là, de nous en procurer un autre. Mais s'il vous plaît après bon examen, et que la parole en soit claire et de bonnes phrases, afin que les Allemans l'entendent bien, estant le principal apuy de la subsistance de nôtre pasteur. Excusez je vous en conjure la liberté que je prens, et agréés de me répondre sous couvert de Monsieur Nicolas Chevalier ; ou plutôt sous celui de Monsieur le Cordier et van Hoorn d'Amsterdam ; et mettez l'adresse s'il vous plait chez Monsieur Formont Commissaire du Roy, pour raison de seureté des lettres.⁵

¹ *Ibid.*, p. 170.

² *Id.*

³ 3 novembre 1688, Jean de La Pie à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Cette évocation par l'ancien de la communauté de Dantzic constitue d'ailleurs le plus précis sur cette pathologie du Blésois.

⁵ 3 novembre 1688, Jean de La Pie à Pierre Jurieu, in Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 12.

Puisque l'affaire est d'ores et déjà potentiellement réglée au cas où Jurieu confirmerait la réputation de Papin, La Pie sollicite en conséquence l'envoi d'un remplaçant fiable. Enfin, la demande de discrétion est liée au contexte de la naissance de l'Église wallonne de Dantzig, qui doit à tout prix éviter de se faire remarquer par une affaire impliquant un pasteur hétérodoxe. Si en 1690, l'ancien de l'Église wallonne de Dantzig passe pour un « personnage peu recommandable »¹, c'est qu'il a été récupéré par Jurieu – peut-être d'ailleurs volontairement – qui voit en ses affirmations les preuves irréfutables du bien-fondé de sa démarche contre l'ancien trio d'Altona. Mais l'authenticité de la lettre de La Pie à Jurieu en date de novembre 1688 ne nous semble pas pouvoir être mise en doute. Du même coup, l'histoire pour le moins incroyable qu'elle permet de restituer est vraisemblablement véridique.

c. *La démission forcée de Papin*

La suite de la déposition de La Pie de 1690 révèle les conditions de la fin du pastorat de Papin à Dantzig. Après avoir été mis au courant de l'hétérodoxie de son pasteur, La Pie obtient par l'intermédiaire de l'Église de Königsberg, l'article 33 du synode de La Haye qui condamne son pasteur². Il informe celui-ci de cette situation :

Sur quoi ayant fait assembler la compagnie nous donnâmes communication de cette pièce à Monsieur Papin, lequel nous dit qu'il estoit condamné sans avoir été ouï et qu'il se justifieroit au prochain synode touchant le livre qu'on luy attribuoit, lequel il désavouoit en l'estat qu'il estoit. Nous y consentimes.³

Papin envisage ainsi de répondre au synode des Églises wallonnes et il faut souligner sa persévérance à affirmer que *La foy réduite...* a été publiée sans son autorisation⁴. Une fois de plus, il semble trouver un compromis avec le consistoire de son Église, qui accepte que son pasteur puisse répondre à cette condamnation formulée sans qu'il ait eu la possibilité de se défendre, puisqu'il était absent lors du synode de La Haye. Mais dans un second temps, l'assemblée, consciente du risque encouru par leur nouvelle Église, demande à Papin de signer l'Acte d'Uniformité :

Mais comme Monsieur Papin refusa de signer les articles du synode de Rotterdam tenu en l'an 1686 concernant l'uniformité de la doctrine et qu'il ne voulut signer la confession de foi et la discipline qu'à condition de ne point départir de celle de l'Église anglicane où il avoit reçu son ordination et qu'enfin il déclare ne pas reconnoître ni se soumettre à nos synodes, nous jugâmes à propos de le congédier à la fin de février 1689.⁵

De son côté, dans un texte posthume, Papin confirme la fin de cette déposition :

Mais peu après on me proposa de m'incorporer au Synode de Hollande, et de souscrire à ses décisions qui sont entr'autres, que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes. Je le refusais absolument, et je répondis que j'aimois beaucoup mieux retourner en Angleterre, où l'Église qui m'avoit ordonné, n'imposoit point de pareilles loix. Cela se passa au commencement de décembre de l'année 1688 et d'un commun accord nous

¹ Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée française...*, op. cit., p. 226.

² « Déposition du S[ieu]r Jean de la Pie », in Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 171.

³ *Id.*

⁴ Persévérance qui confirme qu'il dit la vérité dans la lettre à Jurieu.

⁵ « Déposition du S[ieu]r Jean de la Pie », in Émile KAPPLER, « La controverse Jurieu... », art. cit., p. 171-172

résolument que j'acheverai seulement à Dantzig la demi-année que j'avois commencée. Ainsi j'y prêchai jusqu'au premier de mars 1689.¹

Papin refuse de considérer que « Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes », signe qu'il est toujours partisan de la grâce universelle, donc fidèle à son identité de Saumurois. De plus, il ne pouvait signer les actes du synode de Rotterdam condamnant le pajonisme.

Ici s'arrête la vie du Papin calviniste : en effet, en mars 1689, il est déjà en contact avec Bossuet depuis deux mois comme nous le verrons dans un instant. Le bilan des années errantes est pour le moins contrasté. D'une part, Papin voit son statut de théologien et de controversiste consacré par la publication de ses ouvrages ; d'autre part, l'affaire qui l'oppose à Jurieu l'empêche de trouver une situation stable dans le Refuge comme pasteur d'une Église wallonne. La restitution du détail de la chronologie de ce qu'Élisabeth Labrousse a, avec raison, baptisé « l'affaire Papin » a permis de donner corps à la réputation de « grand inquisiteur » de Jurieu, de lever en partie le voile sur sa psychologie et de révéler ses méthodes, parfois malhonnêtes mais toujours mises au service de la cause dont il est le héraut. Du point de vue du parcours spirituel de Papin, nous verrons qu'il est possible que certaines de ses réflexions autour de sa conversion aient pu remonter au séjour hambourgeois. Néanmoins, sa fidélité au calvinisme, qu'il atteste lui-même précisément, pourtant après sa conversion, ne peut être mise en doute jusqu'au milieu de l'année 1688. Puisqu'il contacte Bossuet au début du mois de janvier 1689, sa décision effective de se convertir a donc été prise au cours de la seconde moitié de l'année 1688.

CONCLUSION

Arrivé au terme de la première vie de Papin, esquissons un premier bilan. Des études commencées tardivement ne l'ont pas empêché de suivre un cursus classique dans son déroulement, entre un passage par l'Académie de Genève, une formation poursuivie auprès d'un pasteur, et un achèvement à l'Académie de Saumur. S'il est habituel de suivre une partie de sa formation auprès d'un pasteur en fonction, cette dimension est doublement particulière pour Papin. Il est en effet suivi pendant trois ans par son oncle, dont il adopte les théories héritières de John Cameron et de Paul Testard. Il devient ainsi une figure de l'aile radicale de l'École de Saumur². Dans le même temps, il lit avec attention les philosophes post-cartésiens, Malebranche et Spinoza qui l'influencent nettement. Après l'échec de son année saumuroise, son séjour bordelais signe son entrée dans la République des Lettres et durant ses années de préceptorat, il développe un système théologique qui fait dialoguer l'École de Saumur avec Malebranche et Spinoza. Comme nombre de ses contemporains, il réfléchit à la question de la théodicée et propose un modèle que nous avons proposé de qualifier de théodicée théosophique. De ce point de vue, le cas de Papin confirme le diagnostic de François

¹ « Lettre de Mr. Papin à un de ses amis » [fausse lettre], *in D.V.*, p. 309 (sur la transformation de ce texte en lettre, voir *infra*, p. 794).

² Ainsi, il nous semble que le diagnostic de l'errance doctrinale de Papin formulée par Roger Zuber doit être singulièrement nuancé : nous avons vu que jusqu'en 1688, Papin est fidèle au pajonisme (« De 1677 à 1690, notre homme est protestant : c'est un douteur, un chercheur ; errant de doctrine en doctrine », Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 1).

Laplanche concernant « l'apologétique protestante de l'âge classique [qui], pour gagner en audience, a coulé le christianisme dans la culture du temps, au détriment de quelques intuitions fondamentales de la Réforme »¹. Dans le même temps, à partir de son expérience de pajoniste au sein des Églises réformées du royaume de France, il écrit ses deux principaux ouvrages : le *Traité de la liberté chrétienne* et le *Traité des habitudes infuses*. Par sa double problématique irénique, fondée sur les points fondamentaux, et éthique, le premier de ses deux traités inscrit pleinement Papin dans l'humanisme réformé de l'École de Saumur tel que l'a défini François Laplanche. En outre, avec ce texte, il participe à « l'épanouissement de la pensée protestante » sur le thème de la tolérance. Avec le second traité, Papin entre de plain-pied dans la controverse intraconfessionnelle sur la grâce, thème majeur de la théologie chrétienne du XVII^e siècle. Avec d'autres trajectoires désormais bien connues (Amyraut, Bayle, Pajon), le cas de Papin vient grandement nuancer la thèse d'Émile-Guillaume Léonard de la léthargie du protestantisme français des années 1629-1685². Car du point de vue de l'histoire intellectuelle, c'est bien la réception positive de Spinoza qui constitue le trait marquant de la vie du Papin calviniste. Exception faite d'Aubert de Versé, au profil différent puisque d'origine catholique et converti, Papin apparaît en l'état actuel de nos connaissances comme un cas rare d'adoption, par un apprenti théologien calviniste, de certaines thèses spinoziennes cinq ans seulement après la parution des *Opera posthuma* du philosophe d'Amsterdam. Il permet ainsi de nuancer un leitmotiv des études spinozistes réactivé dans certaines réactions aux ouvrages de Jonathan Israel et qu'Antoine Lilti résume en écrivant : « Davantage qu'un corpus théorique, le spinozisme est un scandale : la figure extrême de l'hétérodoxie. Un auteur qu'on lit peu, ou pas, qu'on connaît par les réfutations dont il a fait l'objet et dont l'influence s'exerce largement de façon indirecte »³. Nous avons avec Papin⁴ la preuve qu'un jeune huguenot, étudiant la théologie à Orléans, peut découvrir Spinoza et y trouver une source d'inspiration.

Après la révocation, son exil en Angleterre est l'occasion pour Papin d'obtenir la précieuse ordination lui permettant de réaliser sa vocation pastorale. Il s'agit néanmoins d'une situation particulière puisqu'il reçoit une ordination anglicane, la seule qui lui est désormais possible puisque toute ordination dans le Refuge continental reviendrait à signer la condamnation du pajonisme, ce qu'il ne peut se résoudre à faire. Pour obscur qu'ils soient, nous avons néanmoins mis en évidence les indices d'une vie intellectuelle active outre-Manche, entre la tentative manquée de préceptorat, les retrouvailles avec Denis, la rédaction de la *Critique du livre...*, et les échanges plus que probables avec Jacques Cappel.

Enfin, la période des années errantes est pour Papin la concrétisation de ses années étudiantines. Après un court séjour dans le cœur de la République des Lettres, d'une part, il devient pasteur et, d'autre part, la controverse avec Pierre Jurieu éclate. Faute de sources, il est difficile de parler de son activité pastorale. Au contraire, l'affaire Papin constitue un épisode important de la vie théologique des Églises wallonnes du Refuge. En publiant les *Essais de théologie...*, Papin rend visible le pajonisme auquel il donne un second souffle, ce que Jurieu ne peut accepter, qui plus est après le synode de Rotterdam d'avril 1686. La réponse de Jurieu et les témoignages sur la réception de celle-ci lèvent le voile sur la contestation des prétentions

¹ François LAPLANCHE, « Religion, culture et... », art. cit., p. 438.

² Patrick CABANEL, *Histoire des protestants...*, op. cit., p. 709.

³ Antoine LILTI, « Comment écrit-on... », art. cit., 192.

⁴ Et ce depuis les publications d'Erich Haase et de Roger Zuber.

autoritaires de Jurieu, au sein de la communauté pastorale en exil. Quant à l'opposition entre les deux antagonistes, elle est inégale : malgré un réseau de personnalités importantes (Brunsen, Burnet, Abbadie et, surtout, la maréchale de Schomberg) Papin ne peut rivaliser avec Jurieu. Malgré des critiques, celui-ci domine la vie théologique des Églises wallonnes du Refuge du fait de son statut de théologien et, comme le révèle l'affaire Papin, grâce à ses députations régulières au sein des synodes des Églises wallonnes. Papin a de toute évidence pris un risque en revenant sur le continent et en s'arrêtant à Hambourg. Le hasard de l'assemblée de Bois-le-Duc, où Jurieu n'est pas député au contraire de Jacques Gousset, offre un sursis à Papin : l'absence de mention le concernant dans les actes du synode de Bois-le-Duc permet l'éclatement de l'affaire qui porte son nom. Son déroulement, sur deux fronts distincts – éditorial et institutionnel – est classique¹ et les péripéties de cet épisode permettent de donner une consistance à la réputation de « grand inquisiteur » de Jurieu, qui ne dépose pas les armes avant d'avoir obtenu la reddition de son adversaire.

¹ L'affaire Bayle se déroule de la même manière, à la nuance près que Bayle parvient à éviter l'échelon synodal (voir Antony MCKENNA, « Introduction », *L'affaire Bayle...*, *op. cit.*).

TROISIÈME PARTIE

**UN CONVERTI AU CATHOLICISME, DE
BOSSUET À QUESNEL**

CHAPITRE VI

DU CALVINISME AU CATHOLICISME

Jusqu'à présent, pour connaître le parcours de Papin, nous disposions d'un corpus de correspondance, soit manuscrit, soit publié, qui permettait d'établir une fine chronologie. À partir du moment où Papin décide de se convertir, un tel support n'existe plus. Les cinq années suivant sa conversion peuvent être retracées avec quelque précision mais, à partir de 1695, les documents permettent d'ancrer la chronologie à raison d'une à deux dates certaines tous les trois à cinq ans. Du fait de l'absence d'un véritable corpus de correspondance pour la période catholique, la question des réseaux, tant intellectuels que religieux, est nettement plus difficile à appréhender durant cette seconde phase de la vie de Papin. Toutefois, un type de sources absent durant les années calvinistes fait son apparition : les actes notariés. Cette présence est significative du changement de mode de vie de Papin, que Roger Zuber a déjà souligné¹ : le calviniste est nomade tandis que le catholique est sédentaire et, en outre, dispose d'un revenu régulier, deux éléments qui expliquent sa fréquentation des notaires. Or, si les actes notariés sont des documents attestant toutes sortes de transactions et d'évaluations de biens, les lire avec le prisme de l'histoire religieuse ou l'histoire des idées permet d'y puiser des informations importantes dans le cadre d'une biographie intellectuelle. En dehors de ces documents, les sources renseignant l'itinéraire de Papin sont ses récits de conversion : *l'Histoire de mes sentimens*, connue en version manuscrite² et imprimée ; *La tolérance des protestans* et la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de Monsieur Jurieu* parues en un volume en 1692, autant de textes écrits par Papin au moment même de sa conversion, ou peu de temps après. Il faut y adjoindre la biographie publiée par sa veuve en 1723, *l'Histoire abrégée de la vie, de la conversion et de la mort de feu M. Papin*³. Dans ce texte, dont nous verrons qu'il a subi une réécriture par un oratorien⁴, Anne-Viard-Papin consacre vingt pages à l'histoire du Papin calviniste, le même nombre à l'année du retour (qui compte une partie de sa propre autobiographie), et cinq à la vie du Papin catholique, dont quatre racontent sa mort. Autrement dit, les dix-neuf années du Papin catholique tiennent en une courte page : avec ce texte, la veuve propose donc un nouveau récit de conversion. Ainsi, par leur statut même, ces textes doivent être maniés avec précaution et les informations qu'ils contiennent toujours croisées, dans la mesure du possible, avec d'autres sources. Les historiens, psychologues et sociologues des religions travaillant sur les conversions s'accordent sur ce point : les récits de convertis sont une construction *a posteriori*, une reconstruction autobiographique⁵. Parlant du XVI^e siècle, Thierry Wanegffelen affirme : « tout devrait pousser l'historien du fait chrétien à tenter l'histoire de la personne croyante : le christianisme n'est-il pas avant tout une religion du salut individuel ? L'étude des

¹ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 1.

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, U.P.R. 1234, liasse II, f. 1-10, la transcription intégrale figure en annexe.

³ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxlv.

⁴ Voir *infra*, p. 801.

⁵ Pierre-Yves BRANDT, « L'étude de la conversion religieuse en psychologie de la religion », in Pierre-Yves BRANDT et Claude-Alexandre FOURNIER (dir.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 40 ; Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XXIV.

conversions devrait se prêter à merveille à une telle entreprise. On s'attendrait, en effet, à ce que les convertis s'attachent à relater leur expérience avec leurs mots à eux, afin d'en dégager toute la singularité. Mais cet espoir a quelque chose d'illusoire, dès lors qu'on travaille sur une période où l'individu comptait bien moins qu'aujourd'hui. Et, de fait, lorsqu'ils expliquent « les raisons qui les ont mus à changer de religion », les convertis du siècle des réformations paraissent prisonniers du discours de l'Église qu'ils ont rejointe »¹. Étudiant les ecclésiastiques catholiques passés au protestantisme entre 1631 à 1760, Didier Boisson observe toutefois que « le récit de conversion, ouvrage de controverse [...] est plus souvent qu'auparavant un récit personnel »². Bien que Papin effectue le chemin inverse, son cas confirme la plus grande personnalisation du récit de conversion à la fin de la première modernité. Il constitue même une exception³ avec la publication de la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu* : si ce texte n'est pas à proprement parler un récit de conversion, il offre une véritable autobiographie sourcée de la période qui s'achève par son choix de passer au catholicisme. Cette publication résulte de la controverse intra-confessionnelle antérieure à sa conversion : ainsi, malgré la disparition de sa correspondance avec Bossuet, Papin constitue donc un sujet d'étude précieux pour poser un jalon dans l'étude des trajectoires des pasteurs convertis.

Commençons par fixer le vocabulaire : « conversion, abjuration, apostasie, définissent, selon des perspectives différentes – à savoir la spiritualité, le rite et la controverse – la même expérience personnelle d'un « croyant » qui, en tant qu'individu renouvelé, redéfinit son patrimoine de foi et redessine son identité religieuse en même temps que sociale et culturelle »⁴. La conversion est un changement : « la dynamique de la conversion naît d'une constatation : « Je est un autre » et se nourrit d'une exigence « Deviens ce que tu es ». La conversion est ainsi à la fois un accomplissement et un retour. Un retour à, un retour à l'origine »⁵. Cet accomplissement n'est pas le simple fait du converti : Xavier Thévenot observe qu'un récit de conversion est d'abord « un récit d'élection, élection par Dieu »⁶. Papin passe du calvinisme au catholicisme : pour l'historien, il s'agit d'une « conversion confessionnelle »⁷, pour le psychologue des religions, c'est une « transition institutionnelle »⁸, autrement dit, ce type de conversion pose des « enjeux d'une frontière interne »⁹. Daniela Solfaroli Camillocci souligne que « comme tout phénomène religieux, la conversion s'inscrit

¹ Thierry WANEGFFELEN, « Récits de conversion... », art. cit., p. 183.

² Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, op. cit., p. 531, voir également p. 257.

³ Sur les dimensions d'écriture et de formatage des récits de conversion, voir notamment : Pierre-Antoine FABRE, « Conversions religieuses : Histoires et récits », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54 (1999/4), p. 806-807 ; Yann SORDET, « Controverse, exposé des motifs, cheminement de la conscience repentante : la mise en page de quelques récits de conversion aux XVII^e et XVIII^e siècles », in Annie CHARON, Isabelle DIU et Élisabeth PARINET (dir.), *La mise en page du livre religieux (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, École nationale des Chartes, 2004, p. 95-96 ; Loïc LE PAPE, « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Alfa. Maghreb et sciences sociales*, 1 (2005), p. 77-87 ; Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, op. cit., p. 258-260 ; Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XXIV-XXV ; Bruce HINDMARSH « Religious conversion as narrative and autobiography », in Lewis RAMBO et Charles FARHADIAN (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 343-367.

⁴ Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XVI.

⁵ Jean-Christophe ATTIAS, « Avant-propos » in Jean-Christophe ATTIAS (dir.), *De la conversion*, op. cit., p. 6.

⁶ Xavier THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 275.

⁷ Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XII.

⁸ Voir Pierre-Yves BRANDT, « L'étude de la... », art. cit., p. 37.

⁹ Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XII.

dans un processus obéissant à une pluralité d'instances socio-culturelles aussi bien qu'à différents cadres normatifs¹ et qu'elle entraîne une « tension religieuse entre individu et communauté »². Au-delà de l'action de la grâce divine, « le choix conséquent d'une vie nouvelle est lié au for intérieur du croyant, au point que, chez les catholiques tout comme chez les protestants, la vérification des motivations spirituelles et de la bonne foi du converti représente un moment central dans la construction du cadre normatif réglant son acceptation comme « nouveau » fidèle. Cela entraîne un lien entre le converti et les médiateurs de sa conversion, un lien caractérisé à la fois par une dynamique religieuse intérieure individuelle et par des confrontation avec l'institution qui prend en charge la conversion »³.

Pour les ecclésiastiques catholiques passant au calvinisme entre 1631 et 1760, « se convertir, c'est se séparer de sa famille, de ses amis, renoncer à un bénéfice et, pour beaucoup, abandonner son pays et se jeter dans l'inconnu »⁴. Dans le cas d'un pasteur calviniste exilé passant au catholicisme, les implications sont inversées, mais pas de manière systématique. Se convertir permet de retrouver tout ou partie de sa famille et ses amis si ceux-ci ont abjuré – sincèrement ou non – au moment de la révocation ; grâce aux pensions de l'Agence générale du Clergé⁵, se convertir offre l'assurance d'un revenu à un ministre dont la situation fut plus ou moins précaire dans le Refuge ; enfin, se convertir, c'est revenir dans le royaume de France et donc retrouver un pays connu⁶. Alors que pour un ecclésiastique, la conversion est un parcours semé d'embûches⁷, un pasteur peut disposer d'un encadrement à distance assuré par divers ecclésiastiques catholiques mais les épreuves ne sont pas pour autant inexistantes, comme nous l'avons vu. « Une fois l'abjuration [...] prononcée, les obstacles ne s'arrêtent pas »⁸. Ici, quel que soit le chemin parcouru, la situation est identique car elle est liée à l'identité irréductible du converti, celui qui a quitté un camp pour un autre : ceux abandonnés dénoncent l'apostat, ceux rejoints se méfient du nouveau converti. Parfois, celui-ci « doit engager une controverse avec ses anciens coreligionnaires qui cherchent à le discréditer en

¹ *Ibid.*, p. XIV.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. XIV-XV.

⁴ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 530.

⁵ Albert CANS, « La caisse du Clergé de France et protestants convertis (1598-1790) », *B.S.H.P.F.*, 51 (1902), p. 225-242.

⁶ Faute d'étude comparable à celle de Didier Boisson, il n'existe pas de données quantitatives concernant les conversions de pasteurs au catholicisme. Il semble néanmoins cohérent, étant donné les conditions de versement de la pension de ministre converti (à savoir résider dans son diocèse d'origine), que la grande majorité des anciens pasteurs soient revenus dans le royaume de France. Pour la bibliographie sur le sujet, mentionnons cependant : Jacques PANNIER, « Pasteurs et autres protestants convertis et pensionnés par le clergé de 1606 à 1617 », *B.S.H.P.F.*, 56 (1907/2), p. 233-263 ; G.-E. de FALGUEROLLES, « Prêtres, pasteurs et enseignants apostats pensionnés du clergé (A. N., série G 8 : agences générales du clergé 208 à 261 et 604 à 618) », *B.S.H.P.F.*, 126 (1980/2), p. 241-245 (article portant sur la période autour de la révocation de l'édit de Nantes) ; Michel FEUILLAS, « Gabriel Boule (v. 1580-1652) : Frère prêcheur, ministre calviniste et apologiste catholique », in Louise GODARD DE DONVILLE (dir.), *La conversion au XVII^e siècle*, Marseille, C.M.R., 1983, p. 185-190 ; Keith LURIA, « The politics of protestant conversion to Catholicism in Seventeenth-Century France », in Peter VAN DER VEER (dir.), *Conversion to modernities : the globalization of christianity*, London, Routledge, 1996, p. 23-46 ; Yves KRUMENACKER, « François Vernet. La conversion d'un négociant protestant », in Nicolas BRUCKER (dir.), *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 97-100 pour un premier inventaire des récits de conversion (dans le sens protestantisme-catholicisme). Sur les liens entre l'un des textes de justification par Vernet de sa conversion et Papin, voir *infra*, p. 809 et *sq.*

⁷ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 157-191.

⁸ *Ibid.*, p. 530.

mettant en cause ses réelles motivations »¹. Au contraire, « le converti qui n'entrait pas en lice et refusait l'engagement était discrédité »². La nécessité de justification existe évidemment pour les pasteurs passés au catholicisme, puisque « dans un climat de controverse théologique et dans un contexte de situation religieuse minoritaire, les protestants ont condamné les pasteurs apostats tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, [leur choix] affaiblissant leur confession et renforçant l'Église catholique »³. La question de la suspicion du camp d'accueil, dont Didier Boisson souligne la prégnance pour les anciens ecclésiastiques⁴, ne revêt pas la même dimension dans le cas des ex-pasteurs devenu catholiques. En effet, dans la mesure où, dès 1600-1615, l'assemblée générale du Clergé organise un système de pensions en faveur des ministres repentis dont le versement est soumis à l'obtention d'un « certificat de persévérance »⁵, l'autorité ecclésiastique vérifie annuellement la sincérité du converti⁶ : l'ancien pasteur dispose donc d'un brevet d'orthodoxie régulièrement renouvelé – mais qui est en même temps la source principale de la suspicion, puisque sa persévérance s'exprime par la permanence de son pensionnement. Par ailleurs, la problématique de l'opinion du peuple à l'égard de ces nouveaux coreligionnaires reste, comme pour les ecclésiastiques prosélytes, difficile à éclairer faute de sources⁷ : le cas de Papin montrera toutefois qu'il est possible de lever le voile sur cette question. Quoi qu'il en soit, au plan structurel, les anciens pasteurs font face à deux communautés au sein de leur nouvelle confession : les anciens catholiques et les nouveaux catholiques, parmi lesquels il faudrait même distinguer les convertis sincères et les réformés nicodémites. Les tensions potentielles sont donc réelles.

Le spectre de la fausse conversion plane : cette question est problématique pour l'historien. Sur ce thème, la mise au point de Daniela Solfaroli Camillocci est éclairante : « l'opposition entre « vraies » conversions et conversions stratégiques [...] provient [...] des controverses entre Églises rivales. Non seulement il est difficile de distinguer, sur la base des sources, entre des conversions « fausses » et des conversions qui seraient « véritables » parce qu'elles découleraient de motivations spirituelles fortes et donc légitimes. Cette approche s'avère finalement vaine du point de vue de l'analyse historique [...]. En premier lieu parce que c'est d'abord l'institution ecclésiastique qui sanctionne le « succès » ou « l'échec » de la conversion ; à la limite, c'est donc ce point de vue institutionnel que l'on adopte en évaluant sur le plan historique un parcours de conversion dans la perspective exclusive [...] de « l'authenticité » des raisons motivant le passage. En deuxième lieu, parce que les sources documentaires montrent bien que les hommes et les femmes « acteurs » de leurs conversions ne sont jamais complètement passifs sur le plan spirituel ou religieux [...]. En s'arrêtant sur l'ensemble des motivations qui président à une conversion religieuse, les raisons spirituelles du converti ont la même légitimité pour l'historien que ses autres sentiments personnels ou les tiraillements et les éventuelles contradictions de son choix. [...] En adoptant le point de vue de la personne du converti, tel qu'elle est représentée ou se représente est la relation entre for intérieur et for extérieur, entre norme imposée et manières et limites de

¹ *Id.*

² Alain CULLIÈRE, « Ecrire la conversion au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme », in Nicolas BRUCKER (dir.), *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 45.

³ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 533-534.

⁴ *Ibid.*, p. 236-248.

⁵ Albert CANS, « La caisse du... », art. cit., p. 225-229.

⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁷ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 534.

l'adhésion [...]. Le point de vue « personnel » est susceptible d'éclairer les logiques normatives et les éléments contextuels influençant le choix religieux ; en même temps, il permet de s'arrêter sur les procédés utilisés par les individus [...] pour affirmer une orientation religieuse ainsi que des croyances s'enracinant, au-delà des modes de leur expression extérieure, dans de « vraies » raisons individuelles. Ce sont ces raisons, souvent en bonne partie inaccessibles parce qu'intimes, qu'interrogent les institutions où l'on se charge de vérifier la sincérité de la démarche. L'historien peut dès lors essayer de déceler ces raisons dans les documents, en assumant la notion de sincérité du choix comme une hypothèse sur les « modes » de la conversion »¹.

La psychologie de la religion développe des lectures de la conversion dont certaines leçons s'avèrent utiles pour l'historien. Pierre-Yves Brandt souligne d'abord l'importance de la notion de processus à l'échelle de l'individu, et donc la nécessité de la problématique du temps long pour analyser une conversion². Sociologue des religions, Danièle Hervieu-Léger parle quant à elle de « religieux en mouvement »³. Ce processus « articule un vécu intrapsychique et une reconnaissance par les autres »⁴. Pierre-Yves Brandt observe ensuite la dimension holiste de la conversion, qui est « un changement de vision du monde [...] pouvant s'opérer à un niveau intellectuel, moral, affectif ou religieux. [De fait], lorsque la conversion à lieu sur l'un de ces plans, elle va engendrer des transformations sur les autres plans »⁵. Nous verrons dans quelle mesure les apports de la psychologie et de la sociologie des religions permettent d'éclairer la conversion de Papin.

Cette partie est donc consacrée au moment du basculement confessionnel de Papin : il se situe entre la seconde moitié 1688 et les premiers jours de l'année 1690. Étant donné la problématique de la réécriture des faits posée par les récits de conversion, nous avons choisi d'opérer une reconstitution de la chronologie de la période antérieure à la cérémonie d'abjuration du 15 janvier 1690 pour, dans un deuxième temps, analyser de manière thématique cette conversion, au plan théologique, sociologique et, dans la mesure du possible, psychologique. Enfin, nous reprendrons le fil de la chronologie pour étudier les mois suivant immédiatement la conversion du couple Papin-Viard.

I. LE VOYAGE DU RETOUR

1. L'exil à rebours

a. *Dantzig : l'encadrement à distance d'un futur converti*

Nous avons quitté Papin à Dantzig en évoquant sa prise de contact avec Bossuet. Nous l'avons dit dès l'introduction, nous ignorons tout de la correspondance entre les deux

¹ Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XXVI-XXVII.

² Pierre-Yves BRANDT, « L'étude de la... », art. cit., p. 33.

³ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001, p. 119.

⁴ Pierre-Yves BRANDT, « L'étude de la... », art. cit., p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

hommes, à l'exception d'une date¹. En effet, une lettre inédite de Papin du 23 mars 1700 révèle la date de sa première missive adressée à Bossuet :

La première lettre que j'ay u l'honneur d'écrire à Monseigneur de Meaux doit être datée de Dantzig le 12e Janvier 1689.²

Le contact entre le pasteur et l'évêque est très vraisemblablement permis par l'abbé Etienne Bidal d'Asfeld. La veuve de Papin écrit en effet :

Pendant deux mois qu'il demeura encore à Dantzig après cette réponse, il se fortifia de plus en plus dans les principes catholiques, et ne songea qu'aux moyens les plus efficaces pour ménager son retour en France et dans l'Église. Il s'en ouvrit par lettres à Madame Pajon, veuve de son oncle, qui n'étoit pas à la vérité bonne catholique, mais qui étoit pleine des principes de la tolérance et d'estime pour la mémoire de son époux et pour M. Papin son disciple. Comme elle sçavoit d'ailleurs, que c'étoit pour avoir voulu défendre la doctrine de M. Pajon, contre M. Jurieu, que ce ministre persécutoit M. Papin, elle récrivit à mon époux en ces termes.³

En 1723, Anne Viard-Papin prend donc appui sur des lettres de l'année 1689, qu'elle a retrouvées dans les papiers de son défunt mari. Malgré leur importance, puisqu'elles témoignent du moment charnière de la vie de Papin, elle ne publie pas *in-extenso* ces lettres d'Esther Pajon, mais en cite seulement deux extraits : cette sélection impose la prudence quant à leur contenu et au sens que leur donne la veuve du converti. Dans ces lettres, Esther Pajon conseille à son neveu de rentrer en France. Dans la première, elle l'informe qu'elle peut lui assurer à son retour « une retraite avec tout ce [dont il aura] besoin »⁴. Dans le deuxième extrait, provenant d'une deuxième lettre, la veuve de Pajon écrit :

Pour en revenir à vous, ne doutez pas qu'on ne vous accorde tout votre bien ; quoique je n'en aye encore parlé qu'à une personne, dont le mérite et la probité obtiendront plus que je ne vous en dis. Assurez-vous que vous trouverez bien des protecteurs.⁵

Et Anne Viard-Papin d'affirmer :

Elle lui procura M. l'Abbé Bidal, qui étoit alors résident pour le Roi à Hambourg.⁶

Certes, mais dans la seconde lettre apportée comme preuve, ne figure aucune trace de l'abbé Bidal. La citation, en italique dans le texte imprimé, contient seulement l'expression « je n'en aye encore parlé qu'à une personne ». Rien ne prouve qu'il s'agisse de Bidal et tout porte à croire que la tante de Papin n'a pas mis les deux hommes en contact.

En effet, Étienne Bidal d'Asfeld⁷ est résident et envoyé extraordinaire du roi de France à Hambourg⁸. Il a notamment pour fonction d'assurer le premier contact auprès des huguenots exilés qui souhaitent rentrer en France en leur apportant un soutien, notamment financier, et en garantissant leur protection « contre les magistrats hambourgeois qui, sur

¹ Signalons, sans que nous puissions dater son acquisition par Bossuet, qu'il possède un exemplaire de *La foy réduite...* (voir *Catalogue des livres de la bibliothèque de Messieurs Bossuet, Anciens Evêques de Meaux et de Troyes*, Paris, Pierre Gandouin-Pierre Piget-Barois, 1742, p. 82).

² 23 mars 1700, Isaac Papin à François Ledieu, B.P.F., 759 3, n° 285, f. 1r.

³ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxvj.

⁴ Fin 1688/début 1689, Esther Pajon à Isaac Papin, in Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxvj.

⁵ Fin 1688/début 1689 [seconde lettre], Esther Pajon à Isaac Papin, in *ibid.*, p. lxxxvij.

⁶ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxvij.

⁷ Et non pas de son frère Jacques-Vincent, comme on le trouve souvent (voir Janine FAYARD, *Hambourg et la France de 1661 à 1716 et le rôle des Bidal d'Asfeld*, thèse de l'École des Chartes, 1963, p. 43).

⁸ Janine FAYARD, *Hambourg et la...*, *op. cit.*, p 43. Il succède à son père Pierre Bidal d'Asfeld, en 1682.

l'ordre de l'Électeur de Brandebourg, arrêtent les protestants qui décident de quitter les états brandebourgeois »¹. Aubert de Versé passe par son intermédiaire pour rentrer en France : en remerciement, le multi-converti dédicace *La Véritable clef de l'Apocalypse* à « Monsieur l'Abbé Bidal Envoyé extraordinaire de sa Majesté Très-Chrétienne aux conférences du Holstein, et son Résident à Hambourg »². Écrit contre Jurieu, nous avons vu que la préface de ce livre contient les preuves de la relation entre Aubert de Versé d'une part et Papin et La Conseillère d'autre part. Ce faisceau d'indices met à mal le rôle que donne Anne Viard-Papin à la veuve de Pajon : que deux individus vivant à Hambourg ait eu besoin d'un intermédiaire résidant à Orléans pour entrer en contact semble improbable. Il paraît plus que vraisemblable que Papin a lui-même sollicité l'abbé Bidal. La question est : à quelle date ? Nous ne pouvons que formuler deux hypothèses : soit lorsqu'il est à Hambourg avant son départ à Dantzic, donc avant septembre 1688 ; soit depuis Dantzic même. S'il l'a fait lorsqu'il est à Hambourg, son départ pour Dantzic est au premier abord curieux : pourquoi aller jusqu'au fin fond du Saint-Empire alors qu'il aspirerait déjà à se convertir ? Dans la prochaine partie, nous verrons néanmoins quelle est la raison la plus probable de son installation en Poméranie, d'où il contacte vraisemblablement Bidal d'Asfeld en vue de passer au catholicisme. Ce dernier a-t-il sollicité lui-même certains huguenots arrivés à Hambourg pour obtenir leurs conversions ? Après la révocation, lorsqu'il signale ces nombreux exilés dès décembre 1685, Colbert de Croissy lui répond qu'il n'est pas nécessaire d'entamer des démarches auprès des magistrats de la ville pour tenter de les contraindre au retour³. Il semble donc peu probable que Bidal ait prévenu la sollicitation de Papin, même si le statut de ministre de ce dernier a pu entraîner un traitement particulier⁴. Quoi qu'il en soit, nous ignorons tous des échanges entre les deux hommes, comme nous ne savons pas le rôle qu'a pu jouer, s'il en a eu un, Aubert de Versé dans la relation Papin-Bidal d'Asfeld.

Dans l'*Histoire de mes sentimens*, Papin raconte la période de transition au cours de laquelle il occupe toujours sa fonction de ministre alors qu'il a déjà décidé de devenir catholique :

En effet, quoy que j'eusse encore alors à prêcher tous les dimanches pendant trois mois, ma principale occupation ne fut plus que de mettre par écrit toutes les reflexions que j'avois faites depuis quatre ans sur les deux religions. D'un côté j'écrivis une lettre de 80 pages pour ma mère, pour tâcher de la faire entrer avec moy dans un nouvel examen de notre séparation, mais j'ay eu le déplaisir de n'oser ni la luy porter moy même, ni la luy envoyer, parce qu'après l'avoir pressentie la dessus avec le plus de mesures qu'il m'a été possible, elle m'a fait comprendre qu'elle trouvoit mauvais que je travaillasse encore sur cette matiere, et qu'elle vouloit que j'appliquasse mon esprit à autre chose⁵

Ici encore, l'évocation de sa mère par Papin jette le trouble, mais sa retraite blésoise étant assurée dès 1685, il semble qu'ici son fils joue avec la chronologie : il confond le temps de l'écriture de cette longue lettre à sa mère et le moment où il aurait pu la lui remettre, autrement dit le moment de la rédaction de l'*Histoire de mes sentimens*. Comme l'*Apologie des nouveaux convertis*, également adressée à sa mère, cette missive est perdue. Enfin, Papin achève son texte

¹ *Ibid.*, p. 50-51.

² Noël AUBERT DE VERSÉ, *La véritable clef...*, *op. cit.*, n. p.

³ Janine FAYARD, *Hambourg et la...*, *op. cit.*, p. 50.

⁴ Notons cependant que nous ignorons si, comme Allix dans un autre contexte, Papin s'est vu proposer un achat de sa conversion (voir Charles-Pierre ALLIX, « An Ancestor's Escape... », art. cit., p. 228-229).

⁵ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 10.

autobiographique en confirmant les éléments précédemment cités relatifs à la fin de son séjour à Dantzig :

En même tems, M[onsieu]r je me donnai l'honneur de vous adresser un autre discours, qui fut interrompu au mois de mars par mon départ de Dantzig, lorsque j'en étois à la centième page : je n'ay pas encore pu en reprendre le fil, ayant presque toujours été depuis ou sur la mer Baltique, ou sur l'océan.¹

b. Hambourg : amour, mensonge et conversion

En terminant ainsi l'*Histoire de mes sentimens*, et d'ailleurs comme dans l'ensemble de ses récits de conversions, Papin omet un épisode centrale de ce moment de sa vie. En effet, entre la mer Baltique et l'Océan, il fait halte à Hambourg pour y retrouver Anne Viard, qu'il épouse : le contrat de mariage est signé le 18 avril 1689² et le mariage célébré le 2 juin³. Seule la biographie écrite par sa veuve nous renseigne sur ce qui est le véritable premier bouleversement de la vie de Papin dans le Refuge et qui a lieu dès le premier séjour de Papin à Hambourg, entre début novembre 1687 et la fin du printemps 1688. Parlant de l'arrivée de ce dernier, Anne note :

[Le voyage de M. Papin vers Berlin] fut l'occasion de la connoissance que nous fimes ensemble, parce qu'il passa par Hambourg où je demourois [...]. Ce fut là que Dieu me fit la grâce de devenir la prosélite de mon Epoux, moi, qui avois essuyé des travaux et des peines incroyables, pour la religion protestante.⁴

Ainsi, les deux exilés tombent amoureux durant le premier séjour de Papin à Hambourg, entre septembre 1687 et avril 1688⁵. Jamais véritablement mis en lumière dans l'historiographie papinienne, ce fait nous semble pourtant déterminant et, d'ailleurs, la formule « prosélite de mon époux » employée par Anne lie indéfectiblement leur relation intime et leur conversion au catholicisme. Pour autant, il s'agit de ne pas se tromper sur le sens du texte de la veuve de Papin : elle écrit sa biographie mais propose en réalité un nouveau récit de conversion⁶. D'ailleurs, si elle décrit la conversion de son défunt mari, Anne Viard-Papin raconte également la sienne, rapportant notamment ses déboires pour sortir du royaume après la révocation. Or, l'attention portée à la chronologie de son récit permet de comprendre le sens même de la formule « prosélite de mon époux ». Elle est pour le moins ingénieuse puisqu'elle permet à Anne d'exprimer pudiquement son amour pour Isaac et en même temps de présenter cette relation comme une première conversion. Mais la dernière formule de l'extrait où elle figure rend confuse cette image puisqu'Anne Viard-Papin sous-entend être tombée amoureuse du Papin catholique. Or il n'en est rien. En effet, à ce moment du récit de la vie de son mari, elle

¹ *Id.*

² Voir Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 38, date également donnée par Camille de Bélenet (voir *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 62). Ces auteurs ne donnent pas de référence archivistique à ce document mais puisent sans aucun doute l'information dans l'inventaire après décès de Papin (A.D. Loir-et-Cher, 3E26 410, a. n. divers, dont inventaire après décès d'Isaac Papin, f. 11v.). Nous n'avons pas retrouvé l'original de ce contrat.

³ B.P.F., ms 807 (3) : État civil de l'Église réformée française de Hambourg (manuscrit de Henri Roehrich complété par Frank Puaux), lettre « P. », f. 3. Sans citer de source, Bélenet et Chavigny donnent la date du 6 mai pour le mariage (voir Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 62 et Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 38).

⁴ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxix

⁵ Sur le mariage amoureux à l'époque moderne, voir Maurice DAUMAS, *Le mariage amoureux. Histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime* (Paris, A. Colin, 2004, 334 p.).

⁶ Comme l'indique d'ailleurs le titre complet de ce texte : *Histoire de la vie, de la conversion et de la mort de feu Monsieur Papin*.

s'autorise un aparté pour présenter son propre parcours consécutif à la révocation de l'édit de Nantes. Lorsqu'elle reprend l'histoire de Papin, elle raconte leur rencontre dans cet extrait déjà cité où elle décrit le contraste entre le Papin chétif au pied de la chaire et le pasteur envoûtant son auditoire durant son sermon¹. Ainsi, au sens strict, la « prosélyte de [s]on époux » est la veuve Anne Viard-Papin écrivant l'histoire de son défunt mari en 1723, et non celle qui, à Altona en 1687-1688, succombe au charme du pasteur.

Pour autant, cette nouvelle situation pour Papin² change la donne : la constitution d'un couple implique, à cette période, la fondation d'une famille³. Or, Papin est matériellement démuné à ce moment de son existence. Parlant de l'exil des pasteurs à la révocation, Élisabeth Labrousse souligne cette problématique de l'insécurité sociale des pasteurs, très souvent pères de famille⁴. Après sa rencontre avec Anne Viard, Papin fait face à cette question : comment fonder une famille sans revenus stables ? Un passage de l'*Histoire de mes sentimens* met en lumière cette préoccupation de Papin. Concluant l'évocation de son premier séjour hambourgeois, il note :

Avec cela, les églises luthériennes que je voyois remplies d'images et de peintures, et où j'ay remarqué entre autres un tableau récent, représentant une famille toute entière à genoux devant un crucifix, et le regardant fixement, ces Églises di-je, me faisoient admirer, ou notre bizarrerie de condamner chez les catholiques ce que nous ne condamnons pas chez les luthériens ; ou notre injustice d'accuser l'Église romaine de se servir des images à d'autres usages que les luthériens.⁵

Avant même de pouvoir visiter leurs églises, Papin devait savoir que les luthériens affichaient des images dans leurs lieux de cultes. Ainsi, est-ce bien la question des images qui l'a frappé en regardant ce tableau, ou bien plutôt la représentation de cette « famille tout entière » ? Il nous semble qu'étant donné le bouleversement de sa vie intime, ce qui a surtout marqué son esprit, c'est le thème du tableau et non la présence de l'objet lui-même. En outre, l'acceptation du poste de Dantzig par Papin s'explique probablement par sa nouvelle relation. Son expérience polonaise a vraisemblablement été un pari sur l'avenir : Papin a pensé que si Jurieu l'y laissait tranquille, il pourrait s'y installer définitivement après avoir épousé Anne. Nous savons ce qu'il en fut de cette tentative.

Ainsi, en dehors des considérations théologiques – que nous ne nions pas et sur lesquelles nous reviendrons bientôt – la coïncidence chronologique de la relation amoureuse de Papin et sa conversion ne peut être ignorée et la première apparaît comme un élément important pour comprendre la seconde. Une conclusion de la sociologie des religions est à cet égard éclairante. Danièle Hervieu-Léger remarque en effet que dans les cas de « trajectoires sociales et professionnelles souvent chaotiques, [...] la conversion vaut [aussi] incorporation à un milieu affectif qui offre un support communautaire à la construction de l'identité personnelle »⁶ : dans le cas du couple Papin, le « support communautaire » existe – Anne s'est installée à Hambourg parce que certains de ses parents y vivent ; certains parents d'Isaac sont

¹ Voir *supra*, p. 493.

² Nous ignorons tout de sa vie sentimentale avant cette année 1688, à l'exception de notre hypothèse concernant sa correspondance avec Marie Cappel.

³ Stéphane MINVIELLE, *La famille en France à l'époque moderne XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 82-85.

⁴ Élisabeth LABROUSSE, « Le débat sur... », art. cit., p. 130-131.

⁵ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, op. cit., f. 6.

⁶ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et...*, op. cit., p. 135.

exilées entre le Brandebourg et la Hesse – mais la construction de l'identité du nouveau couple est empêchée par l'impossibilité pour Papin à trouver un poste de pasteur. Lorsqu'ils se marient les deux exilés ont donc déjà décidé de se convertir et dans la suite de son récit, Anne Viard-Papin rapporte que leur mariage a été rendu possible par leur mensonge commun :

Nos meres accorderent leur consentement à notre union, dans l'espérance que nous irions pour nous établir en Angleterre ou M. Papin avoit de puissans amis, et entre autres M. Burnet évêque de Salisbury ; nous leurs avions marqué, l'un et l'autre, et nous nous retirions dans ce royaume et ce fut par là que nous prîmes notre route pour venir en France. Nous embarquâmes donc pour l'Angleterre quinze jours après notre mariage, et après quelques tempêtes essayées durant six semaines de navigation, nous arrivâmes à Londres.¹

c. Un récit dans le récit : l'épisode anglais et l'autobiographie d'une convertie

Une nouvelle fois, l'étape anglaise de Papin en 1689 est des plus obscures, quoique bien plus courte que la précédente. Ici, nous disposons seulement du témoignage d'Anne Viard-Papin dans la biographie de son défunt mari. Or, en même temps qu'elle établit l'histoire de ce dernier pour la postérité, sa veuve écrit son propre récit de conversion, fragmenté au fil du texte principal, comme nous l'avons vu avec la formule « prosélyte de mon mari ». L'épisode le plus long qu'elle consacre à elle-même figure lors de son évocation de l'étape anglaise du voyage de retour. Après avoir indiqué leur installation londonienne, elle raconte :

Ce fut en 1689 dans le tems des troubles d'Angleterre, au sujet de la descente du Prince d'Orange en ce royaume et de l'évasion du Roi Jacques. Comme notre but n'étoit que de repasser au plutôt en France M. Papin quitta peu de tems après cette grande ville pour ce rendre à Douvres, et la prendre le paquebot, pour débarquer à Calais. Nous ne partîmes point ensemble, de peur d'être soupçonnés et arrêtés, ainsi que je restai à Londres pendant que M. Papin alla examiner si le passage étoit aussi difficile qu'on nous en assuroit.²

Si la sortie du royaume en 1686 s'est avérée semée d'embûches pour Anne Viard, son retour accompagné de son mari pour embrasser le catholicisme l'est apparemment tout autant. Cependant, les études des récits de conversion soulignent la dimension de mise en scène par le converti des difficultés du chemin parcouru pour réussir à se convertir : la suite du récit de la veuve de Papin doit être lue une fois cette précaution posée. D'ailleurs, dans l'extrait précédemment cité, l'évocation de la Glorieuse Révolution, avec l'emploi du mot « troubles », sert à introduire – même réactiver – l'idée de difficultés, de lutte : si le voyage du retour du jeune couple coïncide avec cet épisode de l'histoire anglaise, la situation outre-Manche est néanmoins stabilisée lorsque les deux futurs catholiques prennent le chemin du retour dans le royaume de France, dans le courant du printemps ou de l'été 1689, donc peu après le couronnement de Guillaume et Marie le 11 avril 1689³.

Anne Viard-Papin évoque ensuite l'étape de son mari à Douvres et raconte :

Il trouva en effet, quand il fut à Douvres, qu'on n'entreroit point dans le Paquebot sans passe-port, et pour avoir achever son voyage, il alla voir le ministre François de Douvres

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxix-lxxxx. La forme curieuse de ce passage sera examinée dans la partie consacrée à l'édition de 1723 (voir *infra*, p. 801).

² *Ibid.*, p. lxxxix.

³ Wouter TROOST, *William III the Stadholder-king. A Political Biography*, Farnham, Ashgate, 2005, p. 212-213.

(qui connoissoit beaucoup M. Papin, par ses demêlés avec M. Jurieu) et lui découvrit la peine où il étoit, manque de passeport. Ce ministre fut surpris que M. Papin voulut repasser en France ; mais M. Papin luy ayant répondu que c'étoit *pour un bon dessein*, il crut que c'étoit pour exhorter les protestans de France, loua son zele, lui obtint un passe-port et M. Papin, par le moyen de ce stratagème innocent, arriva heureusement à Calais, après avoir prêché la veille à Douvres, condition que la civilité du ministre avoit exigée de M. Papin avant son départ.¹

Une seconde fois, Papin ment au sujet de la réalité de son projet : au plan personnel, il lui a sans doute moins coûté de mentir au pasteur de Douvres qu'à sa mère, cependant, la gêne de sa veuve à rapporter cet épisode s'exprime par l'emploi de l'adjectif « innocent », totalement en décalage avec la réalité du fait qu'elle décrit. On notera également que ce passage tend à confirmer l'important écho reçu par la publication des *Essais de théologie...* en 1687.

À partir de ce moment, le couple Papin est géographiquement séparé. Tandis qu'Isaac arrive à Calais, Anne fait face à une série d'obstacles. Ce passage de la vie de son défunt mari constitue son propre récit de conversion puisque cette précision figure en marge : « Elle confesse qu'elle est catholique »², signalant ce qui est sans doute la première affirmation publique de son choix du catholicisme. Elle est enceinte vraisemblablement depuis le mois d'août³. À Londres, elle est hébergée par des parents de Papin⁴ ; devant ses difficultés pour trouver une solution pour traverser la Manche, elle se tourne vers le pasteur de Douvres mais celui-ci a appris qu'en réalité, Papin est revenu en France pour se convertir⁵ ; ledit pasteur dénonce alors Anne à ses collègues londoniens, qui tentent de la retenir⁶, cette dernière subissant également les foudres des parents de Papin chez qui elle loge⁷. Lors d'une dispute, l'un des parents de Papin aurait prononcé le nom de Madame Ferchaux, habitant Londres et vraisemblablement catholique⁸, en la qualifiant de « bonne diablesse »⁹. Évidemment, c'est grâce à cette personne, dont le nom a été donné par un protestant, qu'Anne, déjà catholique en son for intérieur, trouve la solution pour quitter l'Angleterre : au contraire de la sentence de son beau-parent protestant, la jeune mariée reçoit de Madame Ferchaux « toutes les preuves d'un bon cœur, et d'une charité solide »¹⁰. Ici, l'histoire paraît embellie, sinon réécrite : l'opposition antithétique concernant la figure de Madame Ferchaux apparaît comme un artifice rhétorique. La suite est encore plus romanesque : en même temps que cette dernière trouve une solution (en passant par l'intermédiaire du chapelain de l'ambassadeur d'Espagne¹¹), Anne reçoit une lettre de Papin, dont elle résume le contenu :

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxix.

² *Ibid.*, p. lxxxix-lxxxx.

³ Elle accouche de leur premier enfant en avril 1690 (voir *infra*, p. 680).

⁴ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxiii-lxxxiv. Il pourrait s'agir de la famille de Louis Scoffier, l'ancien pasteur de Mer, d'abord exilée aux Provinces-Unies, puis installée ensuite en Angleterre, à une date inconnue – le problème se situant dans cette indécision (pour l'installation outre-Manche, voir Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 65 ; pour les doutes sur cette installation, voir Robin GWYNN, *The huguenots in...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 404, qui indique seulement l'installation du fils Scoffier outre-Manche en 1706).

⁵ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxiii.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ Nous n'avons trouvé aucun patronyme Frechaux (et toute les déclinaisons possible de l'orthographe (« Fre » devenu « Fair » ; « re » devenu « rai » ; « aux » devenu « au », « aud », « eau » « eaux », « ot ») via la Base de données du Refuge Huguenot.

⁹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxiii.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Ibid.*, p. lxxxiv.

Il me marquoit de partir incessamment pour Douvres, de me rendre à l'adresse qu'il m'envoyoit, et de m'y nommer Mademoiselle Casinapy ; m'assurant que sous ce nom je recevrais à Douvres des nouvelles de sa part. Ce changement de nom étoit nécessaire, à cause du ministre de Douvres, qui s'étoit vanté qu'il se vengeroit sur moi, du tour qu'il prétendoit que M. Papin lui avoit joué.¹

Dans ce contexte de conversion, l'emploi d'un faux nom, anagramme des prénom et nom de son mari, est évidemment symbolique : c'est bien la question du changement d'identité qui est ici en jeu, du « Je est un autre »². Malgré ce subterfuge, Anne rencontre encore des difficultés à Douvres pour obtenir son passeport lui permettant d'embarquer : elle doit y patienter un certain temps avant que la solution ne provienne de Papin qui, grâce au gouverneur de Calais, obtient le précieux passeport de son épouse³. Pour autant, le dénouement n'est pas encore à l'ordre du jour : la météo s'en mêle, obligeant les bateaux à rester à quai, et donc Anne à Douvres⁴. Après une dernière frayeur lors d'un contrôle du navire à peine parti du port, elle arrive – enfin ! – à Calais le 21 décembre 1689⁵. On remarquera que ce récit ne s'achève pas par un commentaire soulignant la réussite de l'entreprise malgré les vents contraires (au sens propre comme au figuré) : celui qui mit en forme le texte dut juger que la longueur de cet épisode parlerait d'elle-même. Pour autant, à aucun moment les déboires évoqués par Anne ne s'avèrent être la conséquence du contexte politique anglais, signe que son usage est rhétorique à ce moment de son propre récit de conversion.

2. L'étape imprévue de Calais

Revenons en arrière pour retrouver Papin à Calais. Trois pièces inédites offrent un éclairage précieux sur l'épisode calaisien, jusqu'à présent seulement renseigné par le biais de l'*Histoire*.... En croisant ces deux sources, il est désormais possible de mieux connaître cette première étape de Papin revenu en France.

a. L'arrestation

Le 15 septembre 1689, Yrieix Masgonthier de Laubanie, gouverneur de Calais⁶ écrit au marquis de Seignelay :

Le nommé Papin natif de Blois ministre protestant arriva hier au soir dans le paquebot, il me remit une lettre qu'il m'avoit écrit, et une de Monsieur de Bidal résident de Danemarck, une de Monsieur de Maux, lesquelles je joints toutes trois afin que vous voyés, Monseigneur le dessin qu'il dit avoir d'abjurer son hérésie. Il me paroît sçavant, et a une plaine caisse de livres, et d'écrits qu'il a fait pour prouver la vérité de la religion romaine que j'ay fait seller. S'il est de bonne foy, il peut beaucoup fortifier les nouveaux convertis, quoyqu'il parroisse bien du venin dans la liasse des lettres qu'il a écrit cy devant a tous ses parents, il assure qu'il n'est plus dans ces sentimens. Je le garderay ici attendant vos ordres.⁷

¹ *Id.*

² Arthur Rimbaud, cité par Jean-Christophe ATTIAS (voir *supra*, p. 548).

³ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxxvj-lxxxxviij.

⁴ *Ibid.*, p. lxxxxix.

⁵ *Ibid.*, p. c.

⁶ Philippe TENANT DE LA TOUR, *Yrieix Masgonthier de Laubanie : Lieutenant général de Louis XIV*, Les Allois, Souny, 2005, p. 57-74.

⁷ 15 septembre 1689, Yrieix Masgonthier de Laubanie à Jean-Baptiste Antoine Colbert de Seignelay, Service Historique de la Défense (Vincennes), Dépôt de la Guerre, A1 894, pièce 12. P. Tenant de La Tour a mal lu la

La lettre se poursuit, mais il n'y est plus question de Papin, à l'exception d'une autre main qui commente l'information : « il ne faut point laisser venir ce ministre de la qu'il n'est receu un passeport ». Évidemment, les trois pièces jointes par Laubanie ne figurent plus avec sa missive. Le ton de cette lettre, qui montre que Laubanie a pris bien soin de vérifier les intentions de Papin, tranche avec le récit d'Anne Viard-Papin :

M. Papin trouva à Calais un autre incident. Quelques personnes de Douvres, qui l'avoient entendu prêcher la veille étant aussi venues à Calais avec lui, allèrent dire à M. de Laubanie qui en étoit alors gouverneur, que c'étoit un ministre, et par conséquent un bonne capture à faire. M. le gouverneur à cette nouvelle demanda à M. Papin qui il étoit et où il alloit ? M. Papin lui répondit qu'il étoit ministre et qu'il revenoit de France pour se rénuir à l'Église catholique : mais M. de Laubanie le crut si peu, qu'il lui ordonna de se fouiller et de donner tous ses papiers.¹

Elle ajoute alors entre guillemets :

lui déclarant qu'on les mettroit dans sa cassette, dont il auroit la clef, et qu'après cela, si l'on en trouvoit à M. Papin grand comme l'ongle on le mettroit dans un cul de basse fosse.²

Que Laubanie ait prononcé cette phrase paraît plus que douteux : sa lettre témoigne au contraire qu'il a bien perçu l'intérêt de la conversion de Papin, lorsqu'il note : « s'il est de bonne foy, il peut beaucoup fortifier les nouveaux convertis ». Cette confrontation confirme que pour cette période du retour, lorsque la biographie de Papin se mélange au récit de conversion de sa veuve, l'histoire a probablement été réécrite.

b. La libération : le converti et les grands commis de l'État

Pour autant, sa version de la libération de Papin paraît véridique. Après avoir mentionné l'étonnement de Papin à l'accueil que lui aurait réservé Laubanie, sa veuve raconte :

Huit jours après, M. de Vauban arriva à Calais ; M. de Laubanie lui conta l'histoire de M. Papin ; cela lui donna envie de le voir ; on l'envoya querir et M. Papin s'entretint longtemps, de livres, avec M. de Vauban et particulièrement des ouvrages de M. Meaux. M. Papin demande permission de faire voir à M. de Vauban ses Reflexions sur la religion, et les lettres qu'il avoit reçues de M. de Meaux. M. de Vauban en fut charmé, pria M. Papin, lorsqu'il feroit imprimer cet ouvrage, de lui en donner un exemplaire.³

Et Anne de rapporter, une fois encore, une parole de l'illustre marquis :

Il se moquoit des gens, de tenir prisonnier un homme tel que M. Papin, qu'il le prioit de lui donner la liberté, et qu'il en répondait.⁴

Ici encore, le témoignage de la veuve de Papin doit être lu avec précaution. Nous avons vu que les paroles rapportées de Laubanie sont sujettes à caution, et le caractère positif de celles de Vauban ne change rien à cette problématique de la réécriture : au contraire, elles servent à montrer que Papin est sauvé par un individu socialement plus reconnu que Laubanie et qui a perçu la valeur de l'ancien pasteur. Une seconde fois, la lettre de Laubanie prouvant que l'intérêt de Papin ne lui a pas échappé conduit à réévaluer la version d'Anne Viard-Papin. Pour

lettre de Laubanie et prétend que les textes retrouvés dans les affaires de Papin sont « des libelles contre l'Église catholique » (*ibid.*, p. 65-66).

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxx.

² *Ibid.*, p. lxxxx-lxxxxvj.

³ *Ibid.*, p. lxxxij.

⁴ *Ibid.*, p. lxxxij-lxxxvij.

autant, que Papin ait vu sa situation améliorée grâce à Vauban est probable. Ami de Laubanie, Vauban lui rend plusieurs fois visite à Calais pour planifier un aménagement des fortifications alors que débute de la guerre de la Ligue d'Augbsourg¹ : selon P. Menant de la Tour, il vient notamment en septembre mais quitte la ville le 13 – une datation de la lettre de Laubanie selon le calendrier julien explique peut-être ce décalage, à moins qu'il ne témoigne d'un retour de Vauban à Calais avant la fin septembre. Quoi qu'il en soit, la rencontre Papin-Vauban à Calais est donc plausible et, même si la veuve du premier réécrit sa propre histoire et celle de son mari, il paraît peu probable qu'elle ait inventé de toute pièce cet épisode².

Dans le même temps, le sort de Papin se joue entre Meaux et Versailles. Le 4 octobre 1689, Bossuet s'adresse à Louvois dans une lettre perdue. Le ministre lui répond qu'il a bien reçu « le placet du Sieur Papin, ministre », mais puisque ce dernier est de Blois, il faut s'adresser à Seignelay³. Il est difficile de dire si le placet évoqué par Louvois est la lettre inédite de Papin qui figure dans le Dépôt de la Guerre à Vincennes. Nous la citons ici *in-extenso*, car il s'agit de l'unique lettre de Papin actuellement connue strictement contemporaine de sa période de transition. Elle est datée du 6 octobre 1689 et commence par ces mots :

Monseigneur, Monsieur de Laubanie m'a fait l'honneur de me dire sa majesté me reçoit en sa protection, que je puis présentement aller à Paris, et que vous souhaitez savoir quand je partiray. Comme ma femme est encore à Londres, je crois, Monseigneur, que le plus seur pour elle sera que je l'attende icy, et que je luy fournisse un prétexte pour demander un passeport, en luy écrivant que ma liberté dépend de sa présence ; parce que on sçait en Angleterre que j'ai été arrêté en cette ville, et que si l'on apprenoit que je ne le suis plus, on pourroit se douter de nostre dessein, et l'empêcher de venir, quelque envie qu'elle en ayt.⁴

Cette première partie de la lettre confirme les difficultés rencontrées par Anne Viard-Papin pour quitter l'Angleterre. Lorsque Papin écrit ces lignes, sa libération n'est apparemment pas connue outre-Manche mais il craint qu'elle ne le devienne et que, du même coup, la situation de sa femme soit mise en péril. De fait, ce passage de la lettre de Papin tend à donner un certain crédit aux péripéties rapportées par sa veuve, consécutives à la révélation de la véritable raison du retour de son mari en France. L'ancien pasteur continue :

Monsieur de Laubanie n'a pas désapprouvé cette pensée Monseigneur, et il m'a ordonné de me donner l'honneur de vous écrire et en même temps de vous supplier tres humblement de me permettre de faire entrer avec ma femme quelques livres anglois comme les œuvres de Hammond et ceux dont j'ay besoin pour réfuter l'hérésie, et surtout Monsieur Jurieu contre qui j'écris présentement et dont par conséquent les ouvrages me seront nécessaires aussy bien que quelques autres de cette nature. J'espère, Monseigneur, que Dieu me fera la grâce de m'en servir utilement pour la conviction des calvinistes et de leur montrer que toutes ces armes forgées contre l'Église se peuvent tourner avec bien de la facilité contre les ennemis mêmes qui les ont forgées.⁵

¹ Philippe TENANT DE LA TOUR, *Yrieix Masgonthier de...*, *op. cit.*, p. 66, dans l'importante bibliographie relative à Vauban, voir Michèle VIROL, *Vauban. De la gloire du roi au service de l'État*, Seyssel, Champ Vallon, 2003, 432 p.

² *La tolérance des protestans* n'est pas signalée dans l'article suivant : Henri SOULANGE-BODIN, « La bibliothèque de Vauban à Bazoches », in *Congrès Vauban*, Société d'études d'Avallon, 10 (1935), p. 63-68.

³ Jacques Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, *op. cit.*, t. IV, p. 33-34. Ce renvoi est purement administratif, puisqu'en tant que secrétaire d'État à la maison du Roi, Seignelay a en charge la généralité d'Orléans (voir Daniel DESSERT, *Le royaume de Monsieur de Colbert*, Paris, Perrin, 2007, p. 225).

⁴ 6 octobre 1689, Isaac Papin à Jean-Baptiste Antoine Colbert de Seignelay, Service Historique de la Défense (Vincennes), Dépôt de la Guerre, A1 1082, pièce 32.

⁵ *Id.*

N'ayant pas encore abjuré, Papin se pose déjà en controversiste catholique antiprotestant. On notera en outre que si Anne Viard devient la « prosélyte de [s]on époux », Papin lie le destin de sa femme et les conditions matérielles de son activité d'apologète. Soucieux de ne pas laisser planer le doute quant à sa conversion, Papin va jusqu'à demander l'autorisation d'employer les ouvrages protestants afin de les critiquer. Par ailleurs, il commence à écrire contre Jurieu (« contre qui j'écris présentement ») avant même sa conversion. Or, nous ne connaissons aucun texte anti-juréen du converti qui n'ait pas pour cible la *Lettre sur le scandale*... : le premier cahier manuscrit d'Utrecht, qui constitue la version originelle de *La tolérance des protestants*, porte pour titre *Réponse étendue au libelle de M. Jurieu avec les passages des auteurs protestants sur le tolérance dont les citations ne sont pas achevées Iere Partie. En forme de lettre à M. Jurieu du mois de juin 1690*¹. Le texte que Papin mentionne dans sa lettre est donc inconnu, bien qu'il ait pu le réemployer dans ceux parvenus jusqu'à nous. C'est toujours autour du thème des citations qu'il termine sa lettre :

Monsieur de Laubanie a eu la bonté d'en voir quelques essais qui sont présentement entre les mains de Monseigneur l'Evêque de Meaux et il m'a fait l'honneur d'en paroître satisfait, pour que j'y ajoute les passages de l'adversaire que je combats par ses propres principes et dont je fais voir les contradictions ; afin que le lecteur puisse être assuré que je ne luy impute pas, ce que je ne pourray faire avec assez d'aise jusqu'à ce que j'ay ces livres. J'attendray vos ordres sur cela, Monseigneur, et je les sui[vrais] ponctuellement en écrivant a ma femme ce qu'il vous plaira de m'ordonner. Je l'ay déjà avertie de demander un passeport et de faire le plus de diligence qu'il luy sera possible.²

Ainsi s'achève cette missive. Comme on pouvait l'imaginer, depuis Calais, Papin reste en contact avec Bossuet, mais ici encore le contenu de leur échange est inaccessible.

À la fin du même mois d'octobre, Seignelay écrit à Laubanie :

Monsieur, le Roy m'a ordonné de vous écrire que son intention est que vous permettiez au sieur Papin ministre converti, qui est arrivé à Calais d'en partir pour se rendre icy et sa majesté désire même que vous luy facilitiez les moyens de faire son voyage. Je vous prie de me faire sçavoir quel jour il sera party, et quand il pourra arriver icy.³

Finalement, étant donné les péripéties traversées par Anne outre-Manche, elle n'arrive à Calais que le 21 décembre. D'après le récit de la veuve de Papin, le couple passe « les fêtes de Noël »⁴ à Calais avec le gouverneur et prend la route pour Paris à la toute fin de l'année 1689.

c. *Anticiper sa réinstallation : la recherche d'un protecteur*

Pour terminer cette partie sur le séjour calaisien, il faut enfin évoquer un élément jusqu'ici totalement inconnu du parcours de Papin. L'*Histoire de mes sentiments*, dont nous avons déjà cité quelques extraits, constitue une première version du récit de sa conversion par Papin. Un passage du texte permet de le dater du séjour calaisien. En effet, Papin y précise : « Cela se passa au commencement de décembre de l'année dernière 1688 »⁵, indication qui permet d'en situer raisonnablement la rédaction à la fin de l'année 1689. L'*Histoire de mes sentiments* nous

¹ Isaac PAPIN, *Le vray protestant converty par M. Jurieu*, U.P.R. 1234, cahier I, page de garde du manuscrit.

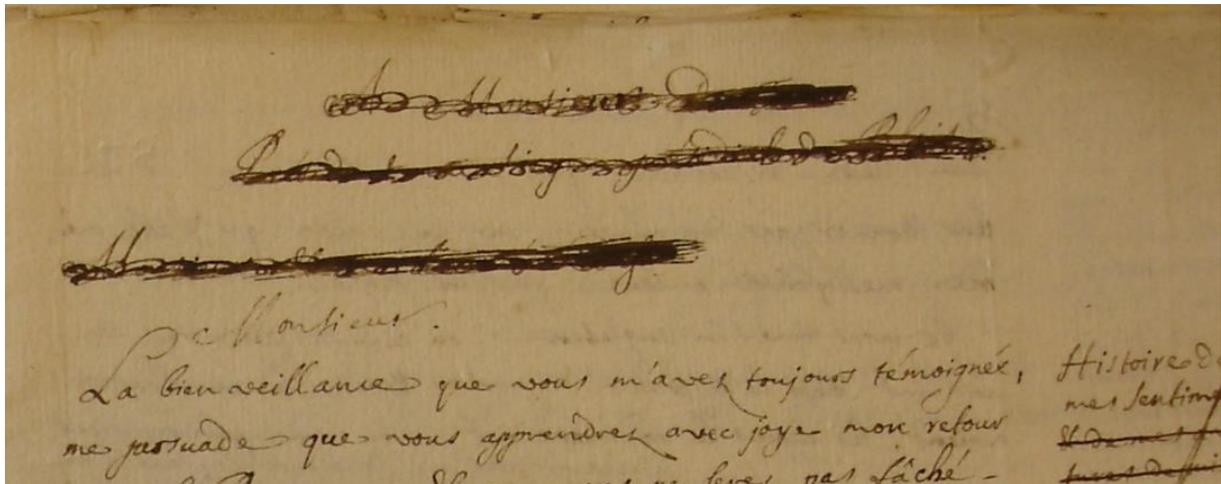
² 6 octobre 1689, Isaac Papin à Jean-Baptiste Antoine Colbert de Seignelay, Service Historique de la Défense (Vincennes), Dépôt de la Guerre, A1 1082, pièce 32.

³ 6 octobre 1689, Jean-Baptiste Antoine Colbert de Seignelay à Yrieix Masgonthier de Laubanie, Service Historique de la Défense (Vincennes), Dépôt de la Guerre, A1 1082, pièce 32bis.

⁴ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. ci.

⁵ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentiments*, *op. cit.*, f. 7

importe ici non pour l'histoire qu'elle contient mais pour son destinataire. En effet, le manuscrit révèle que ce texte, publié transformé en 1713, porte une dédicace.



Premier folio du cahier de l'Histoire de mes sentimens : dédicace rayée¹

La dédicace a été écrite à deux reprises² par Papin puis rayée, à chaque fois avec application³. La fonction de l'individu reste décelable sous les ratures. Il s'agit d'une figure de la vie politique blésoise, de toute évidence catholique : le président du siège présidial. Cependant, son nom (ou sa forme abrégée) est désormais illisible : seuls un « D » (pour une particule ?) et l'initiale du nom, un « F », un « T » voire un « J », s'esquissent sous l'autocensure de l'auteur. Or, les archives du siège présidial sont lacunaires pour la période qui nous intéresse⁴. Le seul individu que nous avons pu identifier⁵ pour cette période est François Didier de Mesnard : son nom ne dispose pas d'une initiale idoine (et les initiales de son prénom figurent dans le désordre), en outre il accède à la présidence du bailliage seulement en 1694⁶. Un certain Louis-César Texier a bien été président du siège présidial mais à partir de 1720⁷. Cependant, étant donné que les dynasties d'officiers sont un fait courant, l'homme sous la protection duquel Papin espère donc se placer pourrait être un parent de Louis-César Texier, que nous ne sommes pas parvenu à identifier et qui est inconnu de Bergevin et Dupré dans leur *Histoire de*

¹ *Ibid.*, f. 1.

² La seconde occurrence figure sur le folio qui tient lieu de couverture au cahier contenant ce texte. Elle est tout autant illisible que celle présentée ci-dessus.

³ Quant à la version remaniée et imprimée, elle est transformée en « lettre » adressé « à un de ses amis » (*D.V.*, p. 299, voir *infra*, p. 794).

⁴ A.D. Loir-et-Cher, 93 Bv 1 et 2, qui ne couvre pas la dernière décennie du XVII^e siècle. Nous remercions Madame Tizon-Germe, directrice des Archives départementales, pour son aide précieuse lors de nos recherches.

⁵ En recourant donc à des archives autres que celles du siège présidial.

⁶ En 1689, Didier François Mesnard est dit « conseiller du roy, lieutenant particulier des bailliage et siège présidial de Blois » (A.M. Blois, GG 30, f. 1) ; en 1691, il est dit « président du bailliage dans la justice criminelle » (A.D. Loir-et-Cher, 1 B 596) ; en 1694, lors de son mariage, il est dit « conseiller du roy président au bailliage et présidial de Blois » (A.D. Loir-et-Cher, 97 J 44 : 23 août 1694, contrat de mariage de Didier François Mesnard et Marie Françoise Scot).

⁷ Louis BERGEVIN et A. DUPRÉ, *Histoire de Blois*, Blois, Dezairs, 1847, vol. 2, p. 309.

*Blois*¹. En outre, la critique interne du document interdit toute hypothèse. Le seul élément concernant le dédicataire du texte figure dans ses premières lignes :

La bienveillance que vous m'avez toujours témoignée me persuade que vous apprendrez avec joie mon retour dans le Royaume, et que vous ne serez pas fâché d'en savoir les motifs. Pour cela il faut d'abord vous faire une petite histoire de mes sentimens et de mes aventures depuis quatre ans. Vous n'ignorez pas que dès ce temps-là, les soins extraordinaires que S[a] M[ajesté] prenoit pour la réunion de ces sujets, m'avoient fait revenir de bien des préjuges. Je sais que vous vîtes quelques-unes de mes lettres sur ce sujet.²

Le président du présidial aurait donc connu Papin avant la révocation de l'édit de Nantes³ et même lu certains de ses textes. Sur ce point, le converti ne peut mentir, mais nous ne disposons d'aucune trace, durant la période protestante, de ce contact entre les deux hommes.

Finalement, malgré le mystère qu'elle conserve, cette dédicace est intéressante en ce qu'elle montre Papin anticipant son arrivée à Blois. Dans son analyse des récits de conversion des ecclésiastiques passés au calvinisme, Didier Boisson identifie également cette pratique de la dédicace, soit pour remercier, soit pour s'attirer un protecteur⁴. Nous ignorons quelle fut la réaction du président du siège présidial, dans l'hypothèse où Papin lui aurait finalement adressé son texte. Aucun des documents ultérieurs de la période catholique ne permet de lever le voile sur la destinée de cette autobiographie courte et réécrite, comme nous allons le voir.

II. DÉCRYPTER UNE CONVERSION ENTRE RÉCIT, THÉOLOGIE ET PRINCIPE DE RÉALITÉ

1. Vies et paroles de convertis : éléments du principe de réalité

Comme le remarque Didier Boisson, « dans la période de crise que représente la conversion, écrire un récit de conversion permet de donner une unité, de lier des éléments spirituels et autobiographiques »⁵. Il souligne également la dimension achronologique de ces récits, qui permet d'une part de faire de la conversion racontée le résultat de l'action divine et en même temps de camoufler le contexte d'une décision souvent mise en cause par le camp désormais adverse. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler la particularité de Papin en ce domaine : certains de ses récits de conversions se distinguent des canons du genre par une trame chronologique, plus ou moins précise. Il ne s'agit pas ici de nier l'intérêt des récits de conversion achronologiques mais, à partir de ceux qui permettent de suivre sa trajectoire, de contextualiser cette conversion, ce que ces textes permettent dans une certaine mesure. Notre approche biographique a d'ailleurs déjà permis de mettre en lumière l'un d'entre eux, la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurien*, et de repérer deux éléments fondamentaux : d'une part Papin reconnaît être toujours sincèrement calviniste en avril 1688 ; d'autre part le temps de sa conversion coïncide avec celui de la rencontre avec sa future épouse. En gardant à l'esprit ces deux informations, il s'agit ici d'analyser ses récits afin d'identifier d'autres éléments explicatifs de son choix du catholicisme. Dans un deuxième

¹ Qui dressent une liste partielle des président du présidial, lacunaire entre 1633 et 1691 (voir *id.*).

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 1.

³ Mais occupait-il cette fonction à cette date ?

⁴ Didier BOISSON, *Conscience en liberté...*, *op. cit.*, p. 257.

⁵ *Ibid.*, p. 256.

temps, nous confronterons notre analyse au témoignage des contemporains de Papin sur sa conversion, pour enfin mobiliser certains des acquis des sciences sociales sur la conversion religieuse qui apportent des éclairages complémentaires.

a. Les réécritures d'un récit de conversion : l'Histoire de mes sentiments

Avant d'étudier les textes à la dimension chronologique, commençons par formuler une hypothèse en forme d'interrogation à partir d'un double détail, précisément chronologique, qui concerne les titres successifs donnés par Papin au livre par lequel il justifie sa conversion : il existe en effet deux versions, la seconde ayant subi un net remaniement. Les changements opérés impactent jusqu'au titre de l'ouvrage : le premier est *Le vray protestant converti par M. Jurieu*¹ et le second *La tolérance des protestans*². Or, ces expressions (« vray protestant » et « tolérance des protestans ») figurent dans deux documents de l'affaire Papin datant du mois d'avril 1688 : la réponse que Jurieu lui adresse³ et la confession de foi que des pasteurs lui suggèrent d'envoyer au synode wallon⁴. Que les deux titres choisis datent du même mois relève-t-il du pur hasard, ou bien s'agit-il d'un choix de Papin, qui indiquerait un moment symbolique dans son parcours ? Il signifierait ainsi le premier moment où l'hypothèse de se convertir lui est venue à l'esprit.

Le critère de l'assise chronologique du récit permet de retenir deux textes : *l'Histoire de mes sentiments*⁵, inédit dans sa version originelle⁶, et la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*. Pour l'un des passages de *l'Histoire de mes sentiments*, trois versions sont connues : deux reniées, l'autre mise au propre. Le reniement de deux premières est évident par les nombreuses ratures qui parcourent le manuscrit ou qui barrent certaines pages. Toutefois, la liasse où elle figure comporte 29 folios mais seuls deux peuvent être associés à *l'Histoire de mes sentiments*. La mise au propre de la troisième version se devine malgré les nombreux ajouts marginaux dus à Papin lui-même et postérieurs, mais non datables étant donné l'absence de paratexte. Si la version mise au propre ne peut être le premier manuscrit de ce texte, les folios des deux versions reniées ne permettent pas à eux-seuls d'affirmer qu'il s'agit du premier jet, bien que l'hypothèse ne soit pas totalement improbable. Nous avons vu que dans sa version mise au propre – et probablement dans les versions reniées – *l'Histoire de mes sentiments* est adressée à une figure de la vie politique blésoise, évidemment catholique. L'ensemble de ces éléments imposent donc de l'examiner avec précaution. Remarquons enfin que la version mise au propre a été éditée dans *Les deux voies opposées en matière de religion* en 1713⁷ : elle y a subi quelques adaptations sur lesquelles nous reviendrons dans la partie consacrée à cette première édition posthume des œuvres du Papin catholique.

Avant d'examiner la chronologie, la confrontation des versions reniées et mise au propre permet de mettre en évidence la réécriture par Papin de son autobiographie. L'unique

¹ U.P.R., 1234, cahier I, *Réponse étendue au libelle de M. Jurieu avec les passages des auteurs protestans sur la tolérance dont les citations ne sont pas achevées 1^{re} partie. En forme de lettre à M. Jurieu du mois de Juin 1690*. Ce titre figure sur une page de titre non numérotée. Mais le titre général de l'ouvrage, rayé sur le premier folio numéroté mais laissé lisible dans le titre courant figurant sur les folios suivants, est « Le vray protestant converti par M. Jurieu ».

² Paris, Vve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692, 472 p.

³ Voir *supra*, p. 523.

⁴ Voir *supra*, p. 525.

⁵ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentiments*, *op. cit.*, f. 1-10.

⁶ Voir *infra*, p. 794 et *sq.*, et la transcription en annexe.

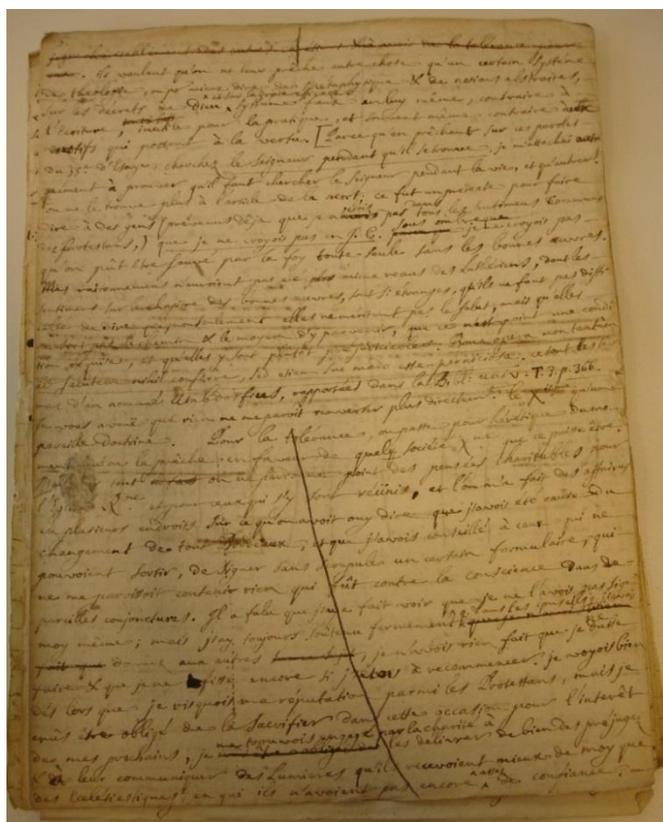
⁷ Voir *D.V.*, p. 299-312.

passage de la version reniée qui permet cette confrontation est triple. Il concerne l'épisode de la vague de conversions bordelaises. Citons ce qui constitue peut-être la première version de ce texte :

Sur ce qu'on avoit ouy dire que j'avois été cause du changement de tout Bordeaux, et que j'avois conseillé à ceux qui ne pouvoient sortir, de signer sans scrupule un certain formulaire, qui ne me paroissoit contenir rien qui fut contre la conscience dans de pareilles conjonctures. Il a falu que j'aye fait voir que je ne l'avois pas signer moy même, mais j'ay toujours soutenu fermement dans les conseils que j'avois donnez aux autres, je n'avois rien fait que je ne dusse faire et que je ne fisse encore ; si j'étois à recommencer. Je voyois bien dès lors que je risquois ma réputation parmi les protestans, mais je me crus être obligé de la sacrifier dans cette occasion pour l'intérêt de mes prochains, je me trouvois engagé par la charité à les délivrer de biens des préjugez et à leur communiquer des lumieres qu'ils recevoient mieux de moy que des Ecclésiastiques en qui ils n'avoient pas encore assez de confiance.¹

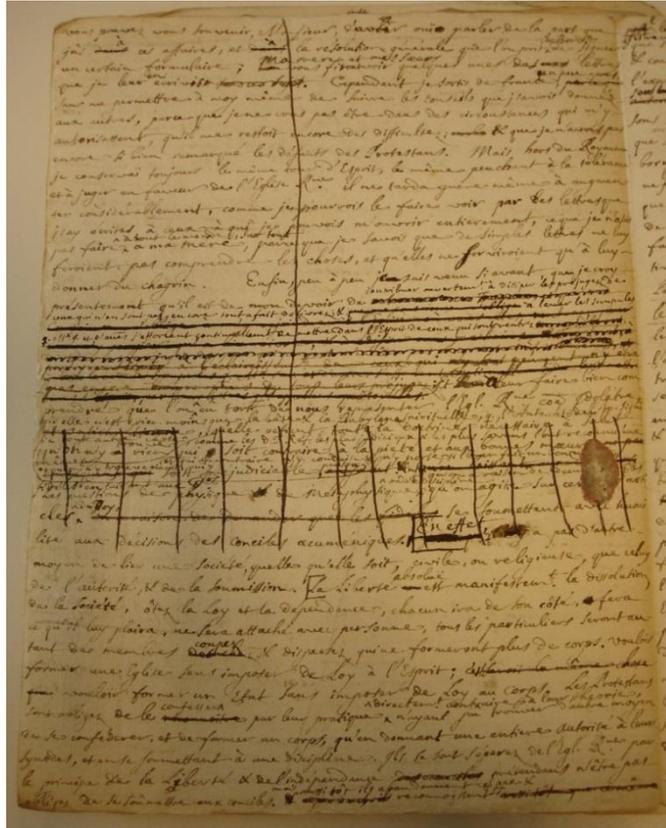
Rappelons la deuxième version, citée lorsque nous avons étudié cet épisode :

Vous pouvez vous souvenir, Monsieur, d'avoir ouï parler de la part que j'us à ces affaires, et la résolution générale que l'on prit à Bord[eaux] de signer un certain formulaire. Ma mère et mes sœurs vous firent voir quelques unes des lettres que je leur en écrivis. Cependant je sortis de France peu après sans me permettre à moy même de suivre les conseils que j'avois donnez aux autres, parce que je ne cru pas être dans des circonstances qui m'y autorisassent, qu'il me restoit encore des difficultéz ; et que je n'avois pas encore si bien remarqué les défauts des protestants.²



¹ Isaac PAPIN, première version reniée de l'*Histoire de mes sentimens*, U.P.R. 1234, liasse II, [f. 1].

² Isaac PAPIN, seconde version reniée de l'*Histoire de mes sentimens*, *ibid.*, [f. 2].



Folio (recto verso) comportant deux versions reniées de l'évocation de la période bordelaise dans l'Histoire de mes sentimens¹

Enfin, dans la version mise au propre, l'évocation de ce moment de la période bordelaise est ainsi présentée :

Vous n'ignorez pas que dès ce tems-la, les soins extraordinaires que S. M. prenoit pour la réunion de ses sujets, m'avoient fait revenir de biens des préjugés. Je sai que vous vîtes quelques-une de mes lettres sur ce sujet, et vous vous figurâtes bien sans doute, après cela, que la considération que j'avois pour mes proches étoit la principale cause de ma retraite. En effet, la vérité est que s'ils eussent bien goûté mes réflexions, et qu'ils eussent eu autant de disposition que moi à la réunion, je me serois fait un devoir de rentrer dès lors dans l'Église. Je n'auroi pas cru que les difficultés qui me restoient encore eussent dû m'empêcher de les encourager par mon exemple, et de les assurer que j'étois véritablement satisfait sur le principal. Mais ils me récrivirent d'une manière si opposée, et me témoignèrent tant de douleur de me voir dans cette disposition que je crus être engagé à en leur donner pas du chagrin, par une action qui, d'elle-même, me faisoit encore quelque peine.²

On mesure ainsi l'évolution du témoignage autobiographique, concernant toutefois un court épisode de la vie de Papin. Dans la version finale de l'évocation bordelaise de *l'Histoire de mes sentimens*, il tend à se présenter comme un crypto-catholique, ce qu'il ne fait pas dans les versions reniées. Or nous savons que l'édit de Fontainebleau ne l'a pas « fait revenir de bien des préjugés ». Cette affirmation apparaît comme un détournement de la réalité : ses intentions au moment de la révocation sont parfaitement connues, puisqu'il indique à Le Clerc avoir écrit

¹ U.P.R., 1234, liasse II, f. 1, numéroté 5-6 par Papin.

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, U.P.R. 1234, liasse III, f. 1.

à Charenton pour connaître le sort réservé aux proposants et signale qu'il envisage de se rendre en Angleterre¹. Ainsi, le travestissement de la réalité ne peut être total et Papin doit reconnaître *in fine* qu'il ne s'est pas converti. Du reste, nous savons qu'il veut devenir pasteur et son ordination anglicane après le synode de Rotterdam d'avril 1686 indique que cette vocation ne l'a pas abandonné, malgré un contexte théologique défavorable². Ces réécritures de cet épisode des années bordelaises appellent trois remarques. D'abord, que ce folio contenant des évocations reniées de la période bordelaise soit le seul parvenu jusqu'à nous révèle à la fois l'importance et la problématique qu'a posée cette étape de sa vie au converti : il l'a gardé dans une liasse dont le reste du texte n'est pas autobiographique. Les trois versions montrent que Papin tente tant bien que mal de tourner cet épisode à son avantage, mais il fait face à un problème inextricable : avoir conseillé de se convertir mais avoir opté soi-même pour l'exil constitue une ambiguïté insurmontable qui, du même coup, confirme bien qu'en 1685 il entend rester calviniste. En négatif, ces hésitations du traitement de cet épisode confirment le diagnostic de Stefano Brogi quant au compromis nicodémite formulé dans l'*Apologie des nouveaux nonvertis de Bordeaux*³. Ensuite, soulignons que dans la version finale du texte, Papin fait reposer la responsabilité de sa non conversion sur les épaules de la famille – mère et sœurs en l'occurrence. Ce passage fait écho à la lettre de Laubanie qui signale à Seignelay les textes haineux de Papin envers sa famille trouvés dans ses affaires au moment de son arrestation. Enfin, il faut souligner que Papin appartient à cette catégorie de convertis pour lesquels il n'est nul besoin d'un tiers pour procéder à une réécriture. Le manuscrit de l'*Histoire de mes sentimens* indique que lorsque ses textes subissent une transformation, Papin lui-même est à l'œuvre.

La genèse de l'*Histoire de mes sentimens* n'est pas connue pour les autres épisodes rapportés par Papin. L'analyse de la version mise au propre doit donc être menée avec une extrême prudence puisqu'il peut s'agir de la troisième version du texte⁴.

¹ « Mon envie est de faire du séjour en Angl[eterre] pour achever d'en apprendre la langue qu'on apprend guère icy. » (27 octobre 1685, Isaac Papin à Jean Le Clerc, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 405).

² La question de la vocation et de son absence pour les pasteurs protestants convertis au catholicisme se pose sans doute de manière différente de celles de certains ecclésiastiques catholiques convertis au protestantisme (voir Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 91-106).

³ Voir *supra*, p. 155 et *sq.*

⁴ Précisons que nous examinons ici la version mise au propre en faisant abstraction des ajouts marginaux du texte, qui sont postérieurs à l'établissement de la mise au propre.

Commençons par observer que Papin y passe sous silence sa période estudiantine : le récit de l'épisode bordelais constitue le premier moment de son autobiographie. Après avoir évoqué les années 1684-1685, il mentionne son exil en Angleterre :

Je passai donc en Angleterre, où diverses personnes connoissoient déjà la disposition de mon esprit. Les uns l'approuvoient, les autres la condamnoient, mais me pardonnoient pourtant, de ce que * je n'avois pas eu, disoient-ils, tant d'indulgence pour moy même que pour les autres. Et cela ne les empêcha pas de rendre témoignage de moy à l'Église anglicane, pour en recevoir l'ordination.¹

Ce que nous savons du séjour anglais, notamment autour de la publication des *Essais de théologie*, tend à nuancer grandement cette présentation, qui repose sur la réécriture initiale de l'épisode bordelais puisque Papin prétend que son crypto-catholicisme est connu par certaines de ses relations outre-Manche. Soulignons d'ailleurs qu'il ne dit pas explicitement que son réseau à ce moment de sa vie est composé de Français calvinistes et non d'Anglais anglicans. D'ailleurs, dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel...*, il écrit presque la même chose, à un détail près :

Trois ministres françois membres de l'Église anglicane, me présentèrent à M. l'Évêque d'Ely, pour recevoir les ordres. Cependant ils étoient parfaitement informés de mes sentimens : je ne leur avois pas même fait de secret de ces écrits, lors qu'il s'étoit trouvé occasion de les leur montrer. L'un avoit vu tout ce que j'ai écrit et contre vous et sur la tolérance ; l'autre avoit vu une partie de ce qui vous regarde. Ils me présentèrent pourtant à M. d'Ely, et ce fut sur leur recommandation que cet évêque m'ordonna.²

Ainsi, sa disposition d'esprit – du moins celle que son réseau connaît – n'est plus sa volonté de passer au catholicisme, mais sa défense de la tolérance et son opposition à Jurieu. Nuance de taille, puisqu'elle met à terre la présentation de l'*Histoire de mes sentimens*. Papin poursuit en précisant les conditions éditoriales et polémiques de son installation à Hambourg : la parution des *Essais de théologie...* alors qu'il s'apprête à débarquer aux Provinces-Unies, puis la controverse qui en découle et l'action de Jurieu contre lui auprès du synode des Églises wallonnes³. Dans sa description, Papin reste neutre mais commente ainsi ces faits :

Tout cela ne servoit pas peu à me faire de plus en plus ouvrir les yeux sur les défauts et les contradictions de ces P. R. qui ne se disent pas infailibles, et qui cependant agissent comme s'il croyoient l'être.⁴

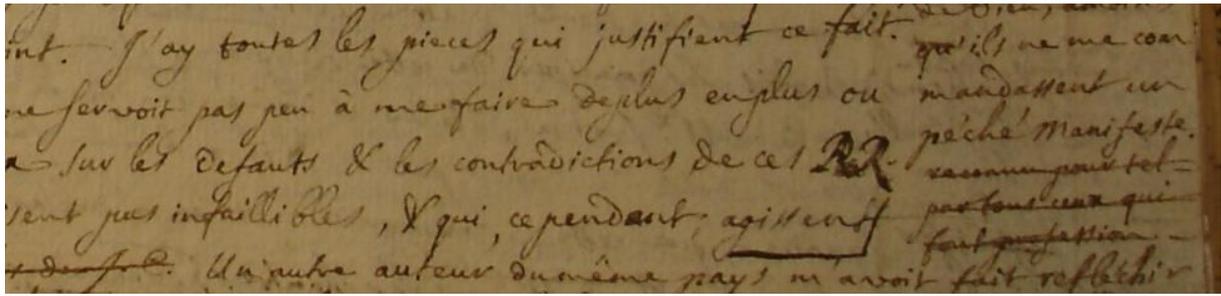
Ce passage comporte un détail qui mérite d'être signalé. Les deux majuscules de l'abréviation Prétendus Réformés, dont c'est la première occurrence dans le texte, sont maladroitement surchargées, au point d'être rendue difficilement lisibles. Cet élément ne peut être avancé comme preuve d'hypothétiques doutes qui traverseraient Papin puisqu'il s'agit au moins de la troisième écriture de ce texte. Toutefois, étant donné que ce phénomène réapparaît au folio suivant, il mérite l'attention.

¹ Voir Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 2. Après l'étoile jusqu'au point, il s'agit d'une réécriture. Le premier jet de la mise au propre, lisible sous les ratures, est le suivant : « de ce que quelque conseil que j'usses donné aux autres, je ne l'avois pas suivi moy même ».

² T.P., p. 395-396.

³ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 2-3.

⁴ *Ibid.*, f. 3-4.



Troisième folio du cahier de l'Histoire de mes sentiments : P.R. mal assuré¹

Papin consacre ensuite deux pages à l'épisode de *La foy réduite...*, de sa publication à sa condamnation par le synode wallon. Ici le flou de la chronologie des faits est savamment entretenu par le converti. La présentation de l'ouvrage et de l'affaire qui en découle se termine par ces mots :

Mais du reste, je ne suis nullement garant de tout qu'il peut y avoir dans ce livre, dont on ne m'a jamais demandé mon avis avant que le de mettre au jour, et à la publication duquel je n'ay absolument eu aucune part.²

Si ce passage implique que la paternité de *La foy réduite...* revient au converti, le folio et demi occupé par l'histoire de ce texte ne contient pas l'affirmation positive qu'il en est bien l'auteur. Papin reprend le fil de son autobiographie en écrivant de nouveau :

Ces injustices des réformez, et ces contradictions manifestes entre leur principes et leur pratique, augmentent extrêmement le dégoût ou pour mieux dire le mépris que j'avois commencé à concevoir pour eux.³

Il insiste ainsi sur la progression de son détachement du protestantisme comme si ses deux livres avaient entraîné deux controverses, alors que nous savons qu'il s'agit d'un seul et même épisode. En se tenant aux éléments chronologiques de l'*Histoire de mes sentiments*, Papin évoque ensuite son acceptation de « la vocation de Dantzic »⁴. Papin commente ainsi cet épisode :

La Providence divine voulut me conduire jusque là pour achever de me convaincre que par tout la P.R. est semblable à elle-même, partout injuste et combattant ses principes par sa pratique.⁵

Significativement, c'est lorsqu'il passe sous silence l'événement majeur de cette période de sa vie – sa relation avec Anne Viard – que Papin mobilise l'argument classique par excellence des récits de conversions, l'action de Dieu⁶. Malgré les réécritures subies par l'*Histoire de mes sentiments*, le récit de l'épisode de Dantzic confirme que c'est bien en Poméranie que Papin prend la décision de se convertir :

Mais quelques temps après, on m'apprit que l'on avoit dessein de s'incorporer au synode de hollande, et de se soumettre à son autorité ; et qu'ainsi il falloit que je souscrivisse à l'acte d'uniformité de doctrine du synode de Rotterdam de 1686 par lequel entre autres choses, on s'oblige à n'enseigner jamais, ni en public, ni en particulier, que

¹ *Ibid.*, f. 3.

² *Ibid.*, f. 5.

³ *Ibid.*, f. 5-6.

⁴ *Ibid.*, f. 6.

⁵ *Id.*

⁶ Xavier THÉVENOT, *Compter sur Dieu...*, *op. cit.*, p. 275 ; Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 264, 268-269.

Jesus Christ soit mort pour tous les hommes. Je repondis que je n'y souscrirois jamais, et que j'aimois beaucoup mieux me retirer quand on le jugeroit à propos. Cela se passa au commencement de décembre de l'année dernière 1688 et l'on résolut que je ne ferois donc qu'achever la demi-année que j'avois commencée, et qui finissoit au premier de mars 1689. Dès ce moment-là, Monsieur, je dis, des le moment que l'on m'ut demandé de souscrire au synode de Rotterdam, je me trouvai tout à fait quitte envers les protestans.¹

Papin poursuit en expliquant que la problématique de l'autorité lui fait choisir le catholicisme, une fois encore en soulignant l'action divine à l'origine de sa décision :

Et je conclus qu'il n'y avoit plus à differer, que Dieu m'appeloit tout de bon à me soumettre à l'autorité ecclésiastique, mais à une autorité légitime, à l'autorité d'une Église qui n'a jamais abandonné son fondement, qui n'a jamais démenti ses propres principes, dont la pratique est parfaitement conforme à la théorie.²

Si les deux folios qui suivent sont consacrés à une discussion des alternatives qui se sont offertes à lui mais qu'il n'a pas prises en considération, il termine l'évocation de son séjour de Dantzig par ces mots :

Quoy que j'eusse encore alors à prêcher tous les dimanches pendant trois mois, ma principale occupation ne fut plus que de mettre par écrit toutes les réflexions que j'avois faites depuis quatre ans sur les deux religions. D'un côté j'écrivis une lettre de 80 pages pour ma mère. [...] En même temps, Monsieur, je me donnois l'honneur de vus adresser un autre discours, qui fut interrompu au mois de mars par mon départ de Dantzig, lorsque j'en étois à la centième page, et je n'ai encore pu en reprendre le fil.³

Avant de conclure sur ces mots, Papin évoque une alternative qui s'offrait à lui : une installation chez les arminiens en Hollande (« une petite société condamnée par le Synode de Dordrecht »⁴). Cette solution lui a toutefois paru impossible puisque, dit-il

la vérité est que j'étois entierement revenu du penchant que j'avois eu autrefois pour la tolérance universelle : ce penchant n'avoit été que comme un premier pas que la Providence de Dieu m'avoit fait faire, pour m'accoutumer à envisager de sang froid l'Église dont nous nous sommes séparés, pour laquelle vous savez que la naissance et l'éducation nous avoient fait concevoir tant d'aversion, pour ne pas dire d'horreur.⁵

Cette mention de la tentation arminienne est unique dans l'ensemble de l'œuvre du Papin catholique et s'avère délicate à interpréter : s'agit-il d'un élément rhétorique, ou bien a-t-il réellement envisagé de rejoindre la communauté où il aurait retrouvé son ancien correspondant Jean Le Clerc ? Aucune source ne permet de formuler quelque hypothèse que ce soit. *In fine*, Papin prolonge sa réflexion dans un passage dont la fonction est de confirmer les premières pages de son *Histoire...* en faisant remonter le plus loin possible, si ce n'est sa volonté de passer au catholicisme, du moins son rejet du protestantisme :

Mais dès devant que je passasse d'Angleterre en Hollande, je puis dire que j'avois compris que ce dogme est effectivement destructif du christianisme, comme Mr. Claude et Mr. Jurieu le confesse.⁶

Le fait est que la réalité de son parcours entre l'Angleterre et Hambourg vient contredire ce témoignage.

¹ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, op. cit., f. 7.

² *Id.*

³ *Ibid.*, f. 10.

⁴ *Ibid.*, f. 8.

⁵ *Ibid.*, f. 9.

⁶ *Id.*

Nous ne reviendrons pas sur le détail du contenu de la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel sur le libelle de M. Jurieu*, puisque nous l'avons examiné lors de la restitution de l'affaire Papin, dont elle permet la restitution chronologique précise. L'extrait que nous en avons cité dans l'analyse de l'*Histoire de mes sentimens* confirme que celle-ci est bien une réécriture par Papin de sa biographie. En outre, au plan factuel, rien du texte au dédicataire inconnu ne vient contredire la réponse contenue dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel...* Celle-ci a d'ailleurs permis de montrer qu'en avril 1688, Papin est toujours sincèrement calviniste et confirme l'*Histoire de mes sentimens* quant au moment de la prise de décision de la conversion :

Mais dans la suite, ces Messieurs [du consistoire de Dantzig] ayant résolu de se joindre au synode de Hollande, il me proposerent de signer l'acte d'uniformité de Rotterdam, je le refusai. Ils s'étonnerent de ce que je faisois difficulté de me conformer à un si grand nombre de ministres. Je leur dis là-dessus, *Si un Protestant a tort de ne vouloir pas se soumettre à un Synode, le corps des Protestans a eu tort, de ne vouloir pas se soumettre au Concile de Trente*. Ils crurent que mon refus venoit de l'envie d'aller en Angleterre, pour profiter du crédit de M. Burnet, qui y avoit suivi le Prince d'Orange. Mais Dieu m'a toujours fait la grace de mépriser mes interests, pour suivre les mouvements de ma conscience. Les reflexions que j'ay rapportées dans le corps de cet ouvrage, et que tout les circonstances dont j'ay parlé m'avoient donné l'occasion de faire contre le principe des protestans, et en faveur de celuy des catholiques, ces reflexions, dis-je, m'avoient déterminé entierement à quitter le parti où j'étois, et à retourner dans le sein de l'Église. J'en écrivis de Dantzig à M. l'Evêque de Meaux.¹

Ce long extrait est en réalité le seul où de son vivant, Papin évoque publiquement le moment de son choix de passer au catholicisme. Il semble donc que la *Lettre sur le scandale...* de Jurieu a joué un rôle crucial dans la stratégie adoptée par Papin dans ses récits de conversion. Dans l'*Histoire de mes sentimens*, écrite avant la parution du pamphlet juréen, certes dans le cadre particulier de la recherche d'un protecteur, Papin réécrit son parcours : la conservation des versions reniées de l'évocation de l'épisode bordelais dans l'*Histoire...* permet de mettre en lumière ce phénomène. Mais face aux accusations de Jurieu, Papin décide finalement d'opter pour un récit circonstancié, factuel, nourri de pièces justificatives. Son honnêteté reste cependant partielle puisqu'il tait, tant dans l'*Histoire...* que dans la *Lettre...*, sa rencontre avec Anne Viard, que nous pensons avoir été déterminante dans son choix du catholicisme.

b. *Les témoignages des contemporains de Papin*

Après la parution de *Lettre sur le scandale...* de Jurieu, à Altona, La Conseillère s'estime diffamé, son nom étant cité dans le pamphlet de son collègue. Le pasteur d'Altona obtient l'autorisation de son consistoire d'aller demander réparation à celui de l'Église de Rotterdam. Les registres de l'assemblée contiennent le compte-rendu de cette séance et justifient la requête de La Conseillère, qui

ferait dans son cœur profaition de la religion sosinienne puisu'il avoit donné lettre de recommandation au malheureux Papin et duversé qui ont esté sidevant parmie nous, qui ont toujour protesté du contraire, et du depuis cestant retiré à Dantzigh et Angletaire ou il nont pu subsister par les poursuite que le sieur Jurieu a fait contre eux, le dit Papin avoit esté contraint soit par sa pauvreté ou venin quil avoit dans son cœur de retourner en France ou il a fait abjuration de la religion. [sic]²

¹ T.P., p. 467-468.

² Cité in Emmanuel ROUSSARD, *L'Église réformée de..., op. cit.*, p. 201.

Le consistoire reste prudent et indique comme seconde cause de la conversion de son ancien pasteur le « venin qu'il avoit dans son cœur », ce qu'en termes plus neutres, on qualifiera de conviction intime. Mais le premier motif est bien celui de la détresse matérielle de l'exilé.

Plus de deux ans après la conversion de Papin paraît *La tolérance des protestans*. La sortie de ce livre entraîne quelques réactions entre la République des Lettres et le Refuge dont témoigne la correspondance de Pierre Bayle. En novembre 1692, ce dernier écrit à Vincent Minutoli :

Vous savez que Papin s'est révolté, ce qu'il n'aurait pas fait, si la réfutation qu'il a faite d'un livre de notre faux prophète ne l'eut exposé à la persécution violente de ce fanatique ; qui, ne pouvant disconvenir des contradictions et des sophismes, dont Papin l'avoit convaincu, se vengea, en écrivant par tout, qu'on se gardât bien de donner de l'emploi au S[ieu]r Papin ; que c'étoit un dangereux hérétique, etc. Papin eut beau chercher du pain en Allemagne, en Hollande et en Angleterre ; il y trouva partout la porte fermée, par les menées de son ennemi. Ainsi, la faim le fit retourner en France¹

Dans son œuvre consacrée à Bayle, Élisabeth Labrousse a commenté deux fois ce passage : d'abord dans le premier tome de sa biographie, ensuite dans l'*Introduction historique* du volume 5 des *Œuvres diverses*. La première fois, elle remarque : « il n'est peut-être pas superflu de noter que le nombre des ministres se trouvant très supérieur à celui des postes à pourvoir, lancer contre l'un d'eux une accusation d'hétérodoxie, pour gratuite qu'elle ait pu être, c'était lui porter un tort qui pouvait avoir des répercussions matérielles très sensibles pour lui. Bayle, en tous cas, [le] prétend au sujet d'Isaac Papin [...]. Il reste possible qu'à la longue, la conversion de Papin au catholicisme soit devenue plus qu'une manifestation de dépit et d'hostilité à l'égard du protestantisme »². La seconde fois, Élisabeth Labrousse écrit : « l'explication [de Bayle à Minutoli] est sommaire et probablement fautive. Il est assez logique qu'en mûrissant Isaac Papin se soit effrayé lui-même des audaces doctrinales où l'entraînait l'intellectualisme qu'avait enchanté ses jeunes années : devenu plus sensible, avec le temps, à la nécessité d'un certain fidéisme, et donc, au rôle indispensable de l'autorité en matière religieuse, on conçoit sans peine qu'il ait jugé plus prestigieuse celle du multiséculaire magistère romain que les décisions des synodes wallons, travaillé par Jurieu. Il y a lieu de croire que ce fut sincèrement que Papin a passé, à certains égards, d'un extrême à l'autre »³. Le fait est que sa seconde analyse synthétise l'un des arguments centraux avancés par Papin pour justifier sa conversion dans *La tolérance des protestans*. Pour autant, il nous semble que sa première analyse reste valide et ce pour deux raisons : d'une part, l'explication de Bayle mérite l'attention puisqu'il s'est lui-même converti au catholicisme, il ne formule donc pas cette hypothèse à la légère, qui plus est le consistoire d'Altona avance avant lui la même idée ; d'autre part, éliminer l'explication pragmatique reviendrait à nier la dimension multifactorielle de toute conversion. Par ailleurs, nous verrons que l'idée qu'Élisabeth Labrousse exprime par l'expression « à la longue » dans sa première analyse est tout à fait pertinente et se trouve confirmée par une source alors inconnue de la spécialiste de Bayle.

¹ 11 novembre 1692, Pierre Bayle à Vincent Minutoli, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, vol. VIII, l. 895, p. 665.

² Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Du... , op. cit.*, p. 211, n. 30.

³ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction historique », *op. cit.*, p. p. XXII. Le changement d'analyse opérée par la spécialiste de Bayle est sans doute dû à la parution de l'article de Roger Zuber « Papiers de jeunesse d'Isaac Papin », où R. Zuber remarquait en note : « Malgré l'autorité d'E. Labrousse, et malgré le contenu de la plupart des pages que nous publions ici, nous pensons qu'il faut atténuer le reproche souvent adressé à Papin de sombrer dans l'intellectualisme » (Roger ZUBER, « Papiers », p. 137).

Si ces témoignages sont dus à deux sources opposées à Jurieu, ils sont indépendants : Bayle n'a pas connu le contenu des registres du consistoire d'Altona. Ainsi, ils attestent tous deux l'état de pauvreté de Papin durant ses années errantes, puisqu'il a seulement été pasteur auxiliaire à peine plus de dix mois entre Altona et Dantzic : la précarité de sa situation est réelle.

c. L'éclairage de la psychologie et de la sociologie des religions

Nous avons souligné en introduisant cette partie l'intérêt de certaines sciences humaines dont certains spécialistes ont investi la religion comme champ de recherche. Nous retiendrons ici certaines leçons de la psychologie et de la sociologie des religions.

La psychologie des religions apparaît utile à l'histoire pour comprendre les conversions. Dans son analyse de ce phénomène, Pierre-Yves Brandt indique, quant à ses causes, qu'il existe des « déterminants familiaux » : l'absence marquée du père, un stress émotionnel durant l'enfance et l'adolescence, une perception négative des parents¹. On ne peut que souligner le fait que ce diagnostic s'applique parfaitement à Papin. Né en 1657, il n'a pas connu son père, vraisemblablement décédé dès 1658 : la dernière sœur d'Isaac, Jeanne, naît en avril 1658 et aucune trace de leur père n'existe après 1658. De plus, sa prime enfance a été marquée par sa santé fragile et l'angoisse de sa mère à son sujet : le stress émotionnel du jeune Papin, si nous n'en avons pas la preuve formelle, est assez probable étant donné ce contexte. Enfin, la perception négative des parents est parfaitement attestée par ce passage déjà souligné de la lettre de Laubanie à Seignelay :

quoiqu'il parroisse bien du venin dans la liasse des lettres qu'il a écrit cy devant a tous ses parents, il assure qu'il n'est plus dans ces sentimens.²

Ainsi, si nous étions démunis devant ce passage de la lettre de Papin, faute de sources permettant d'attester quelque conflit que ce soit entre lui et ses parents, c'est sans doute parce qu'il ne s'agit pas d'un reproche d'un fait passé mais d'une disposition psychologique du converti. De même, cette vision négative des parents permet d'expliquer l'argument employé par Papin dans l'*Histoire de mes sentimens* concernant le fait qu'en 1684, il ne se convertit pas à cause de sa famille. Il pourrait s'agir non d'une cause véridique mais d'un élément psychologique révélateur de sa condition même de converti.

Évoquant quinze cas de conversions contemporaines au catholicisme, Danièle Hervieu-Léger remarque que leur logique opère surtout « à partir de situation de désordre individuel. [...] Tous les parcours de convertis se racontent comme des chemins de construction de soi »³. Chez Papin, l'expression d'une destruction dans l'état antérieur à la conversion est transférée au plan théologique : nous avons vu dans l'*Histoire de mes sentimens* cette remarque dénonçant la tolérance comme « dogme [...] effectivement destructif du

¹ Pierre-Yves BRANDT, « L'étude de la... », art. cit., p. 39. On notera en outre que cette donnée de la psychologie des religions apporte un éclairage sur le diagnostic de T. Wanegffelen qui, dans certains récits de conversion du XVI^e siècle, observe que « la mère, contrepoint positif de l'image du père, est présentée flanquée de la parentèle pour que la scène corresponde mieux à l'épisode évangélique où Jésus demande « qui est ma mère ? qui sont mes frères ? » » (Thierry WANEGFFELLEN, « Récits de conversion... », art. cit., p. 193).

² 15 septembre 1689, Yrieix Masgonthier de Laubanie à Jean-Baptiste Antoine Colbert de Seignelay, Service Historique de la Défense (Vincennes), Dépôt de la Guerre, A1 894, pièce 12.

³ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et...*, op. cit., p. 131.

christianisme »¹. Cet argument est repris et développé de manière systématique dans *La tolérance des protestants*². Il y présente son parcours de calviniste de la même manière (quoiqu'en développant plus son récit) et explique que plus il adopte une large conception de la tolérance, plus il prend conscience dans le même temps de sa force de destruction. Mais dès *l'Histoire de mes sentiments*, il indique qu'avant d'arriver aux Provinces-Unies, il était convaincu de cette puissance négative. Ici, l'argument théologique rejoint le parcours personnel puisque cette période est bien celle d'un véritable désordre individuel et d'une instabilité pour Papin. En situant sa prise de conscience à ce moment de sa trajectoire, Papin confirme en outre le diagnostic du pasteur Victor Monod dans son article sur les rapports en voyage et conversion³. Or, de manière révélatrice, *l'Histoire de sentiments* dans laquelle Papin raconte son cheminement vers le catholicisme, commence par le récit de son premier exil bordelais, évoque ensuite sa trajectoire dans le Refuge, entre l'Angleterre, puis les Provinces-Unies, Hambourg et finalement Dantzig, ces « années errantes » comme les a qualifiées Roger Zuber. V. Monod écrit même que « les convertis du voyage sont aussi les théologiens de la grâce », renvoyant surtout à Paul et Luther, mais aussi Calvin⁴ : sans faire de Papin l'égal de ces figures du christianisme, le qualifier de théologien de la grâce n'est pas inapproprié étant donné son parcours théologique de la période calviniste.

2. Les dimensions théologiques d'une conversion

Après avoir examiné les récits de conversion de Papin ainsi que les témoignages de ses contemporains, cette partie est consacrée à la dimension théologique de son choix. Pour ce faire, il est nécessaire de se pencher sur les sources de son passé de protestant tout en lisant certains textes catholiques, et de les croiser autour de la question de l'anglicanisme.

a. Tolérance, persécution et conversion

Sans en faire un argument éristique à l'instar de Jurieu, il convient d'observer que les réflexions de l'École de Saumur autour de l'irénisme constituent probablement un élément d'explication parmi d'autres du choix de Papin de passer au catholicisme. L'insistance d'huisseauiste sur les points fondamentaux partagés par l'ensemble des confessions chrétiennes peut constituer un premier moment de dédramatisation du catholicisme. D'ailleurs un passage déjà cité d'un texte de Pajon et dont nous sommes certain que Papin l'a lu – les *Remarques sur l'Avertissement pastoral* – pose une équivalence entre les différentes confessions chrétiennes :

Pour entrer dans l'Église, hors de laquelle il n'y a point de salut, il ne s'agit point de chercher une société particulière et déterminée pour s'y ranger. Il n'y a qu'à faire une sincère et véritable profession de la doctrine de Jésus-Christ dans quelque société chrétienne que ce puisse être. Qu'elle soit grecque, romaine ou protestante, il n'importe. Il suffit que la doctrine et les lois en soient conformes à l'Évangile de Jésus-Christ.⁵

¹ Isaac Papin, *Histoire de mes sentiments*, *op. cit.*, f. 9.

² Voir *infra*, p. 640-642.

³ Victor MONOD, « Le voyage, le déracinement de l'individu hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 16 (1936/3-4-5), p. 385-399.

⁴ *Ibid.*, p. 399.

⁵ Claude PAJON, *Remarques sur l'avertissement...*, *op. cit.*, p. 162.

Comme l'écrit Daniela Solfaroli Camillocci, toute conversion pose la question de la « perméabilité partielle des barrières »¹ : avec son « il n'importe », le fait est que dans ce paragraphe, Pajon élimine ces barrières et, dans *La foy réduite...*, Papin défend une position à peine moins radicale. D'ailleurs, cette conséquence de l'irénisme mute en une explication de sa conversion par Papin, et ce dès *l'Histoire de mes sentimens*. Il affirme en effet que ses convictions en faveur de la tolérance furent en réalité le moyen choisi par Dieu pour lui permettre de découvrir la vérité.

J'étois entierement revenu du penchant que j'avois eu autrefois pour la tolérance universelle : ce penchant n'avoit été que comme un premier pas que la Providence de Dieu m'avoit fait faire, pour m'accoutumer à envisager de sang froid l'Église dont nous nous sommes séparés.²

En identifiant l'action divine dans son choix confessionnel, tout converti donne un sens à son parcours personnel. Devenu catholique, Papin ne peut continuer à soutenir la position de son oncle. La transformation de l'argument est donc nécessaire, sinon le converti verrait de nouveau surgir le spectre de l'accusation de son indifférence religieuse : or tel n'est pas le sens des différents textes du Papin catholique, nous le verrons.

Par ailleurs, un passage des *Conversations sur diverses matières de religion* de Charles Le Cène éclaire cette dimension de la conversion de Papin. L'ancien pasteur de Charenton écrit en effet :

Ces Messieurs [les protestants intolérants], qui voudroient nous persuader que c'est la nouveauté des sentimens qui a fait que quelques ministres du synode de la province d'Anjou se sont revoltez voudroient bien rejeter sur d'autres la faute, dont ils pourroient se trouver coupables.³

Cette mention des « ministres revoltez », autrement dit devenus catholiques, alors que Le Cène parle de la vague de condamnation du pajonisme en 1677-1678 est intéressante. Elle révèle que dans le royaume, avant la révocation, des Saumurois, voire des pajonistes, auraient suivi la même trajectoire confessionnelle que Papin. Le Cène tait les noms de ces pasteurs : pense-t-il à David Gilly (pasteur de Beaugé⁴) et David Courdil⁵ (pasteur de Château-du-Loir) dont nous verrons bientôt les liens avec Desmahis ? En tous les cas, ils ne sont pas identifiés comme Saumurois avant leur conversion.

b. *La Revue des controverses : entre banalité et programmatique*

Dans *l'Histoire de mes sentimens*, après avoir évoqué son refus de signer les actes du synode de Rotterdam à Dantzic, Papin note : « ma principale occupation ne fut plus que de mettre par écrit toutes les réflexions que j'avois faites depuis quatre ans sur les deux religions »⁶. Le manuscrit de ce texte succède à *l'Histoire...* et porte le titre *Revue des controverses*⁷. Il est publié en 1713 après la version transformée de *l'Histoire...* : dans le volume, l'ensemble

¹ Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI, « Introduction », art. cit., p. XV.

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, op. cit., f. 9.

³ Charles LE CÈNE, *Conversations sur diverses...*, op. cit., p. 34.

⁴ Albert SARRABÈRE, *Dictionnaire des pasteurs d'Anjou-Touraine-Maine*, op. cit., p. 64. Contrairement à ce qu'avance Sarrabère, Gilly ne se prénomme pas Claude mais David, comme l'historiographie l'a toujours affirmé (voir A.M. Angers, 1 J 2530, inventaire après décès de la veuve de David Gilly, établie par ses enfants, juin 1737).

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, op. cit., f. 9.

⁷ Isaac PAPIN, *Revue des controverses*, U.P.R. 1234, liasse III, f. 11.

compose les *Premières Réflexions de M. Papin sur la religion par lesquelles il fut convaincu de la nécessité de rentrer dans l'Église catholique, écrite à Dantzïg aux Mois de décembre 1688 et de janvier 1689*, titre vraisemblablement dû à l'éditeur du volume.

Ce texte n'a pas été retenu par les précédents biographes de Papin : sans doute ont-ils considéré qu'il ne revêtait que peu d'intérêt. Pourtant, sa période de rédaction le désigne comme un texte crucial dans l'œuvre du converti, puisqu'il s'agit en réalité de son premier texte écrit comme catholique. Toutefois, le titre que lui donne Papin, *Revue des controverses*, révèle sa dimension impersonnelle.

¹	Titre	Sujets abordés	Pagination
1	Idolâtrie	Idolâtrie	321-322
		Honneur rendu aux Saints, respects des images et des reliques	322
		Reliques	323-327
2	[La messe]	Sacrifice de la Messe	328-
		Retranchement de la coupe	
		Transsubstantiation	-332
3	Sur le baptême et les cinq autres sacrements	-	333-
		-	-336
4	Sur le purgatoire, la prière pour les morts et les Commandements de l'Église	Purgatoire	336-339
		Prière pour les morts	340-341
		Commandements de l'Église	342
5	Usage de la langue latine dans le service divin	-	343-
		-	-348
6	Célibat et autres vœux	Vie monastique	348-349
		Célibat des prêtres	349-350
7	Justification et mérite des œuvres	-	350-352
8	Gouvernement ecclésiastique	[défense de l'autorité. Précisons que Papin n'évoque pas la question des conciles]	352-354

Structure de la Revue des controverses

Ce titre nous a conduit à procéder à une comparaison avec les livres de controverse identifiés par Louis Desgraves comme les « ouvrages généraux sur les méthodes de

¹ Lorsque le contenu d'une rubrique est entre crochets, il s'agit de notre commentaire et non d'une citation de Papin.

conversion »¹. Notons pour commencer qu'il s'agit de volumes bien plus longs que la *Revue des controverses*. Selon L. Desgraves, qui les étudie sur la période 1598-1628, le « plus intéressant »² est celui paru en 1604, dû à Théophraste Bouju, aumônier d'Henri IV. Les sujets abordés par Bouju sont moins nombreux : il évoque les « points de l'Église » et les indulgences, absents chez Papin mais il n'aborde pas les articles 3 et 5-8 de ce dernier³. Le constat d'une sélection plus réduite est identique avec *L'heureuse conversion des huguenots* : les points 3-4 et 6-8 de Papin n'y figurent pas⁴. Si l'on quitte la période retenue par Desgraves, l'ouvrage qui s'impose est les *Méthodes de traiter des controverses* de François Véron⁵ et dont la dimension systématique explique la présence de sujets absents chez Papin. Même s'il ne s'agit pas de mettre sur le même plan les deux ouvrages, la confrontation de la *Revue* avec les *Méthodes* met en évidence l'omission par Papin de sujets théologiques (réprobation, libre arbitre, origine du péché, foi justificante, persévérance des saints⁶) et ecclésiastiques (autorité des conciles⁷), pourtant au cœur de la controverse interconfessionnelle. Les ouvrages de la seconde moitié du XVII^e siècle se présentant comme des méthodes de controverses recentrent le débat autour de l'Eucharistie et de l'Église, suivant probablement en cela la confrontation reine de cette période opposant les Messieurs de Port-Royal à plusieurs pasteurs, notamment Jean Claude : c'est par exemple le cas des *Trois traités* de Louis Maimbourg (qui traitent successivement de l'Eucharistie, de la vraie Église et de la règle de la foi⁸) et de la *Nouvelle méthode pour instruire les nouveaux convertis et pour convertir ceux qui restent dans le schisme* du jésuite Jean-Léonard de Fénis⁹. Toutefois, ce

¹ Théophraste BOUJU, *Méthode de convaincre par la Sainte Escriture, tous schismatiques et herétiques selon laquelle est démontrée la fausseté de la doctrine des prétenuz reformez calvinistes, Zvingliens et Luthériens, contraire à celle des Catholiques : es Points de l'Église, de la Parole de Dieu, ou tradition Apostolique non écrite, de la présence réelle du corps et du Sang de Jesus Christ, au S. Sacrement de l'Eucharistie, De la transsubstantiation, du Sacrifice de la messe, de la Communion souz une espèce, du Purgatoire, des Indulgences, de la vénération et invocation des Saints, de la Vénération des reliques, de la Vénération des images contre le sieur Du Moulin*, Paris, Marc Orry, 1604, 864 p.

² Louis DESGRAVES, « Un aspect des... », art. cit., p. 91.

³ Voir Théophraste BOUJU, *Méthode de convaincre...*, *op. cit.*

⁴ Jacques D'ILLAIRE, *L'Heureuse conversion des huguenots, qui ont cogné l'abus de la prétendue religion*, Lyon, Pierre Rigaud, 1609, sommaire des chapitres, n. p. 579 p.

⁵ On pense également à la *La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église* de Richelieu : Stéphane-Marie Morgain a montré qu'au plan méthodologique, le cardinal suivait le modèle de Véron. (Stéphane-Marie MORGAIN, « Une grande œuvre théologique de Richelieu : *La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église* », *XVII^e siècle*, 230 (2006/1), p. 139-146 131-149, voir également le tome II des œuvres théologiques de Richelieu, *La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*, éd. par Stéphane-Marie MORGAIN et Françoise HILDESHEIMER, Paris, Honoré Champion, 2005). Parmi les figures de l'épiscopat du royaume, mentionnons également l'ouvrage de François DE HARLAY DE CHAMPVALLON, *L'œuvre de pacification ou catechisme des controuerses en forme de decision*, Paris, Henry Estienne, 1639, 503 p. ; Jean-Pierre CAMUS, *Avoisinement des protestans vers l'Église romaine*, Paris, Gervais Alliot et Robert Bertault, 1640, 170 p.

⁶ François VÉRON, *Méthodes de traiter des controverses de religion par la seule écriture sainte enseignées et pratiquées par Saint Augustin avec la decision de tous les points de debat en religion en ce siècle*, Paris, Durand, 1638, « Table des matières », n. p. 556

⁷ La présence des conciles dans les points de controverse est confirmée par un autre ouvrage du curé de Charenton : François VÉRON, *Preuves des vérités catholiques es articles généraux controversés, par la seule Escriture Sainte*, Paris, I. Cottereau, 1629, « Indice des chapitres et des paragraphes de ce volume », n. p. 920

⁸ Louis MAIMBOURG, *Trois traités de controverse. I. La méthode pacifique pour ramener sans dispute les Protestans à la vraye foy sur le point de l'eucharistie. II. Traité de la vraye Église de Jesus Christ pour ramener les enfans égarez à leur mere. III. Traité de la vraye parole de Dieu, pour réunir toutes les societéz chrestiennes dans la créance catholique*, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1682, 544 p.

⁹ Jean-Léonard DE FÉNIS, *Nouvelle méthode pour instruire les nouveaux convertis et pour convertir ceux qui restent encore dans le schisme. Suite des controverses familières*, Paris, A. Dezallier, 1686, « Table des parties, chapitres et sections contenus dans ce livre », n. p. 341 p.

dernier publie également les *Controverses familières*¹ : la première partie constitue un violent plaidoyer antiprotestant (citons à titre d'exemple les ministres « envoyés du Diable »), mais la suite de l'ouvrage s'avère proche de la *Revue des controverses*. Dans ses deux dernières parties, Fénis aborde les thèmes suivants : de l'Église ; de la séparation et de la nouveauté ; des images ; de l'invocation des saints ; des reliques des saints ; de la célébration des fêtes ; de la justification des œuvres ; des péchés, des mérites et de la liberté ; du purgatoire, des satisfactions et des indulgence ; de la confession ; des vœux et du célibat ; de la réalité ; de la transsubstantiation et de l'adoration ; du sacrifice ; du langage latin et de la défense de la Bible ; de la communion sous une espèce, des Traditions, de la primauté de Pierre. Comme Véron, Fénis est plus complet que Papin. Son titre même de *Controverses familières* indique qu'il entend approcher les questions au cœur du débat interconfessionnel d'une manière classique et accessible, ce qui explique probablement sa proximité avec les ouvrages des deux premières décennies, non influencés par la prééminence des sujets portés par les jansénistes. Bien que postérieure à la révocation, la *Revue des controverses* de Papin s'inscrit dans la lignée des ouvrages généraux sur les méthodes de conversion du début du XVII^e siècle. Cette mise en lumière tend donc à confirmer l'impression ressortant du silence de l'historiographie sur ce texte : il est banal.

C'était sans compter sur les quatre conclusions qui achèvent la *Revue des controverses*, dont voici les intitulés.

I Chaque fidele est assuré par soi-même que l'Église n'a point quitté la voie du salut	354-355
II La foi des catholiques n'est pas si aveugle que nos ministres ont voulu nous le faire croire, et celle des protestants est plus destituée de connoissance et de raison	355-358
III Quand les protestants auroient raison sur quelques articles, il s'en faudroit beaucoup qu'il n'y eut de quoi autoriser une séparation	359-360
IV Tout ce que les protestans reprochent à l'Église romaine n'est pas comparable aux erreurs où ils se sont jettés eux-mêmes.	360

Les deux dernières conclusions sont classiques sous une plume catholique qui dénonce la séparation injustifiée des protestants. Cependant, les deux premières retiennent l'attention. Dans la première, Papin écrit :

C'est par l'expérience même, par la vue et par l'examen du fait, que l'on peut se convaincre qu'elle [l'Église catholique] a toujours retenu tous les moïens du salut [...] ; que tout homme de bon sens, qui sait ce que c'est qu'une religion, et qui a une véritable idée du dessein du Christianisme, n'a besoin que d'un clin d'œil pour demeurer d'accord de cette vérité.²

Nous verrons que dans ses deux principaux textes de la période catholique, le converti recourt à la méthode factuelle qu'il fonde sur le « sens commun » (ici le bon sens). Ces lignes indiquent

¹ Jean-Léonard DE FÉNIS, *Controverses familières, où les erreurs de la Religion Pretendue Reformée sont réfutées par l'Écriture, les conciles et les Pères divisées en trois parties. I. Qu'ils n'ont point de Regle de foi. II. Qu'ils sont hors de l'Église. III. De la transsubstantiation, de la Primauté de saint Pierre et de la visibilité de l'Église*, Paris, Antoine Dazallier, 1683, « Table des leçons, et des sections qui sont contenues dans les trois Parties de ce Livre », n. p.

² *D.V.*, p. 354.

donc que dès sa conversion, au-delà des thèmes catholiques qu'il adopte nécessairement puisqu'ils définissent la foi qu'il embrasse, Papin intègre une apologétique, dont l'origine se trouve dans l'œuvre des Messieurs de Port-Royal. Quant à la seconde conclusion, son titre même annonce une méthode éristique que Papin mobilise systématiquement contre Jurieu : la récrimination, autrement dit, le retournement des propos d'un adversaire contre lui-même. Or une formule de cette conclusion est précisément empruntée à Jurieu, qui l'emploie d'ailleurs à deux reprises. Dans les *Préjugés légitimes contre le papisme*, il écrit :

La force sans sagesse et destituée de raison ne réussit jamais ou ne réussit pas longtemps.¹

Ici, Jurieu discrédite le catholicisme. Dans *Le vray système de l'Église*, il affirme en outre :

Car il est tres raisonnable d'adhérer fortement à une opinion de laquelle depend notre salut eternel. Ainsi à parler proprement nous n'avons pas de degré de certitude qui soit destitué de raison, mais nous en pouvons avoir qui soit destitué d'evidence.²

Papin dénonçait déjà cette formule dans les *Essais de théologie...*³. Dans la *Revue des controverses*, la position qu'il défend opère un retournement du sens de la formule de Jurieu dans les *Préjugés légitimes...*, visant à déconstruire son argumentaire anticatholique. Mais dans la *Tolérance des protestants*, nous verrons que Papin adopte la seconde pour défendre sa propre conversion⁴. Ainsi, les conclusions de la *Revue des controverses* posent les fondations de l'œuvre à venir de l'apologète catholique.

c. La question de l'anglicanisme : entre théologie et réécriture

Pour comprendre l'un des arguments du Papin catholique, il faut enfin revenir sur la question de l'anglicanisme. En contextualisant l'ordination anglicane de Papin, nous avons montré qu'il s'agit d'un passage *par* l'anglicanisme et nous avons vu que le traitement de cet épisode dans *l'Histoire de mes sentimens* est fortement mis en doute par le contenu de la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*⁵.

Pour examiner la question de l'argument de l'anglicanisme sous la plume du Papin catholique, un angle d'approche nous est fourni par les apparitions de Henry Hammond dans l'œuvre du calviniste puis du catholique. La première occurrence de l'auteur anglican dans l'orbite de Papin figure dans la première lettre que Jean Le Clerc adresse à ce dernier :

Étant en Angleterre je me mis à lire la Paraphrase et les Annotations de Hammond sur le Nouveau Testament, pour apprendre l'Anglois et pour profiter en même temps dans l'intelligence de l'Écriture sainte. Comme c'est un tres habile homme et qui a admirablement bien réussi, si l'on excepte peut-être la question de l'Ante-Christ, et les passages qu'il explique des gnostiques en quoy il s'étend peut-être un peu trop.⁶

Dans sa réponse, celui qui est alors précepteur semble indiquer qu'il connaît l'auteur, mais signale qu'il n'a pas encore lu l'ouvrage dont lui parle Le Clerc :

¹ Pierre JURIEU, *Préjugés légitimes contre...*, *op. cit.*, p. 354.

² Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*, p. 394.

³ Voir *supra*, p. 423.

⁴ Voir *infra*, p. 652.

⁵ Voir *supra*, p. 337 et *sq.*

⁶ 3 mars 1684, Jean Le Clerc à Isaac Papin, in Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 137.

Vous rendrez un grand service au public, en luy donnant une version latine de Hammond. Je ferai ce que je pourrai pour me mettre en état de lire l'original dans quelq[ue] tems, mais si je n'en pouvois venir à bout, votre travail m'en consoleroit.¹

L'ouvrage en question est *A Paraphrase and Annotations upon All Books of the New Testament*², paru initialement en 1653³. Quelques mois plus tard, Auguste Testard répond à son cousin : « Je ne sçay ce que c'est que Hammond »⁴. Papin a donc fait part de sa lecture et/ou du travail de traduction dont Le Clerc lui a parlé⁵. Enfin, un passage de *La vanité des sciences* indique qu'à Bordeaux, Papin a également lu le *Practical Catechism*⁶ de Hammond :

Cecy, Mes Dames, me conduiroit à vous parler des régles de modesties en matiere d'ajustemens. Mais la dessus je ne pourrois faire que copier celles que Hammond nous en donne dans son Practical Catechism, où vous les pouvez voir vous-mêmes [ici une phrase de Hammond traduite par Papin]. Cet endroit est à la page 386 de l'édition in Octavo, que M^r. M^{ser} me préta.⁷

Cette abréviation, dont nous respectons la typographie, empêche d'identifier l'individu, sans doute pas Popple⁸, qui a prêté à Papin l'ouvrage d'Hammond. Quoi qu'il en soit, dans *La vanité des sciences*, l'évocation de Hammond se poursuit durant deux pages, où Papin cite un extrait plus long de l'ouvrage pour justifier sa défense des différences sociales voulues par Dieu. La dernière occurrence de Hammond sous la plume du Papin protestant figure, en mars 1688, dans sa lettre à Jurieu :

J'ai voulu faire voir, que ceux qui tiennent pour le sens figuré, ne sont pas sans excuses, par les principes protestants, que quoi que ce passage soit vrai dans le sens litteral, on peut pourtant le prendre dans un sens figuré, sans manquer de respect pour les livres sacrés. Et en cela, JE SUIS AUTORISÉ PAR CALVIN LUI-MEME, PAR BEZE, PAR HAMMOND ET PAR PLUSIEURS AUTRES, qui remarquent tous que, quand JESUS-CHRIST dit ici JE suis, il parle de lui en tant que manifesté en chair, en tant que Dieu avec nous.⁹

Ici, la référence est exégétique et sert à Papin à confirmer son protestantisme. Cette occurrence est fondamentale pour analyser la suite de la référence à Hammond sous la plume du converti et, derrière elle, son rapport à l'anglicanisme.

Hammond réapparaît dans une lettre inédite du Papin en transition, déjà intérieurement converti mais pas encore apostat. En effet, depuis Calais, il s'adresse à Seignelay en vue d'obtenir l'autorisation que son épouse Anne le rejoigne dans le royaume. Il précise alors :

¹ 4 avril 1684, Isaac Papin à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 157. Lenfant écrivait quant à lui dès le 26 février de la même année : « Je vous exhorte à hâter un peu cet ouvrage, aussi bien que Hammond » (26 février 1684, Jacques Lenfant à Jean Le Clerc, *in ibid.*, p. 132).

² Voir Jean LE CLERC, *Epistolario*, p. 140, n. 15.

³ John William PACKER, *The Transformation of Anglicanism, 1643-1660. With Special Reference to Henry Hammond*, Manchester, Manchester University Press, 1969 p. 88.

⁴ 18 juin 1684, Auguste Testard à Isaac Papin, *in* Mario SINA, « Metafisica I », p. 517.

⁵ La phrase précédent cette mention est en effet la suivante : « Mandés moy s'il vous plaist si la morale de M. le C[lerc] est quelque chose qui se distingue, car vous sçavés bien que nombre d'auteurs, louables d'ailleurs, ont échoué sur cet écueil » (*id.*).

⁶ Henry HAMMOND, *A practical catechisme : with severall treatises, viz. 1. Conscience, 2. Scandall, 3. Will-worship, 4. Superstition, 5. Idolatry, 6. Sins of weakness, wilfulness, 7. Of a late, or death-bed repentance, 8. Fraternal admonition, or correction, 9. Of the power of keyes, or, of binding and loosing, 10. A view of the new directory, and a vindication of the ancient liturgy of the Church of England*, London, Richard Royston, 1646, 2 vol.

⁷ *V.S.*, p. 274.

⁸ Nous doutons fort que Papin ait écrit « Mister Master » pour parler de leur père aux sœurs Popple.

⁹ *T.P.*, p. 89. La typographie est celle de Papin.

Monsieur de Laubanie n'a pas désapprouvé cette pensée Monseigneur, et il m'a ordonné de me donner l'honneur de vous écrire et en même temps de vous supplier très humblement de me permettre de faire entrer avec ma femme quelques livres anglois comme les œuvres de Hammond et ceux dont j'ay besoin pour réfuter l'hérésie.¹

Malgré l'importance qu'il semble accorder à l'œuvre d'Hammond pour sa réflexion de controversiste catholique, force est de constater qu'il ne s'agit pas d'une référence dans son œuvre de catholique. Dans l'un des nombreux ajouts marginaux de l'*Histoire de mes sentimens*, on lit :

Un traité de Hammond sur l'idolâtrie, avoit achevé de m'ôter l'opinion qu'il y en eût dans l'Église romaine, quoique son dessin ne soit pas de faire l'apologie de cette Église, mais seulement d'expliquer ce que c'est que l'idolâtrie. Le même Auteur par d'autres traitez sur *la superstition*, sur *le service volontaire*, et sur *la conscience*, avoit redressé les idées que je m'en étois formées : il m'avoit appris à ne donner pas si légèrement des noms odieux à plusieurs coutumes ou innocentes, ou louables en elles-mêmes, et à n'appeler pas *Conscience*, toutes mes pensées particulières, à ne me croire pas obligé de les suivre toujours, et enfin à ne faire jamais gloire de résister aux conducteurs de l'Église et aux puissances établies de Dieu, à moins qu'il ne me commandassent un péché manifeste.²

En réalité, Papin renvoie ici au *Practical Cathecbism* qu'il citait déjà en 1686 dans *La vanité des sciences* : les titres des traités sont ceux de plusieurs parties de l'ouvrage. Hammond apparaît une seconde fois :

Mais le docteur Hammond fait paroître beaucoup plus de bonne foi et de bon sens, quand il prétend que S. Paul ne parloit là que des hérétiques de son siècle, des Gnostiques, descendus de Simon le Magicien, et de Staturninus, qui vivoit au temps de S. Paul, au rapport d'Irénée.³

Papin mentionne également l'ouvrage *Design of Christianity* d'Edward Fawlers :

Il m'a fait réfléchir plus sérieusement que jamais sur le but du Christianisme. Il m'avoit fait comprendre que c'est uniquement de détruire le péché, de sanctifier l'homme, d'unir tous les chrétiens par la concorde et par la charité.⁴

Hammond figure quatre fois dans *La tolérance des protestans* : la première dans l'extrait de sa lettre à Jurieu de mars 1688, que Papin cite à partir de la *Lettre sur le scandale...*, les trois autres occurrences ne faisant que renvoyer à cette première mention⁵. Du point de vue du Papin catholique, Hammond est donc absent de l'ouvrage justifiant sa conversion. Enfin, en 1707, dans *La méthode de droit*, Papin cite de nouveau Hammond :

Le grand et le dernier but du Christianisme est de revêtir les hommes « d'une justice et d'une sainteté vraie, intérieure et réelle », mais dans quelle secte, et dans quelle communion ? il ne s'en informe pas. Il suppose donc qu'il n'importe, pourvu que ce ne soit pas dans la Romaine, de laquelle il veut paroître avoir une extrême horreur. Mais par quelle raison ? Par d'anciens préjugés que Hammond lui-même rejette.⁶

En outre, c'est dans ce texte, vraisemblablement son dernier traité théologique, que Papin cite le plus d'auteurs anglicans, en l'occurrence des ouvrages de théologiens latitudinaux : la

¹ 6 octobre 1689, Isaac Papin à Jean-Baptiste Antoine Colbert de Seignelay, Service Historique de la Défense (Vincennes), Dépôt de la Guerre, A1 1082, pièce 32, f. 1.

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 2-3, *in marg.*. Dans la version imprimée en 1713, voir Isaac PAPIN, *Lettre à un de ses amis*, *in Recueil II*, p. 3-4-).

³ *Ibid.*, p. 325.

⁴ *Id.*

⁵ T.P., p. 94, 96 et 124.

⁶ *Recueil III*, p. 187.

Religion du laïc d'Herbert de Cherbury, le *Rational catechism* de William Popple, *A Catholick charity recommended in a sermon* de Joseph Glanvill et le *Design of Christianity* d'Edward Fawler.¹ Ce ne sont donc pas des ouvrages que Papin prend comme référence dans son œuvre d'apologète, mais des auteurs dont il combat la thèse commune, celle du recours à la religion naturelle.

Les mentions des théologiens anglicans sont donc ponctuelles et n'apparaissent pas comme structurantes pour la pensée du Papin catholique, puisque s'il prend appui sur certains d'entre eux, d'autres constituent ses cibles. Ainsi, la référence à l'anglicanisme est ambiguë dans son œuvre : d'une part, il explique que la reconnaissance du pouvoir épiscopal et des fastes de la liturgie l'ont conduit au catholicisme ; d'autre part, l'expression de sa conviction de la vérité du catholicisme s'exprime notamment dans le rejet d'auteurs latitudinaux. Cette ambiguïté résulte de la situation médiane de l'anglicanisme entre catholicisme et protestantisme, dont Papin retient seulement les aspects catholiques (épiscopat, fastes) pour mieux rejeter ceux protestants (recours à l'examen de l'Écriture, tolérance). Enfin, ces références anglicanes dans l'œuvre du converti ne viennent pas contredire notre hypothèse quant au sens véritable de son ordination anglicane : le départ de Papin pour le Refuge continental immédiatement après cette ordination manifeste une neutralité, si ce n'est un désintérêt pour l'Église anglicane en tant que telle. Ainsi, l'étape anglicane n'apparaît pas aussi déterminante que le Papin catholique veut bien le dire après sa conversion.

III. DE L'APOSTAT AU NOUVEAU CATHOLIQUE

Malgré un corpus de sources peu fourni et pour le moins éclectique, la période de l'apostasie et des premiers mois de la vie du nouveau converti est relativement bien renseignée. D'ailleurs, la nature diverse des archives permet de mettre en évidence la complexité d'une telle période dans la vie d'un croyant.

1. Paris : l'abjuration

a. Les retrouvailles : Marin Groteste Desmahis, l'hôte janséniste

La veuve de Papin raconte :

Nous prîmes le carrosse pour nous rendre à Paris. Nous y fûmes reçus par M. des-Mahis, intime ami de M. Papin, ministre converti et chanoine de l'Église d'Orléans (qui est mort après avoir donné l'exemple de toutes les vertus chrétiennes et ecclésiastiques).²

Précisons immédiatement un détail crucial : Desmahis ne devient « l'intime ami » de Papin qu'après la conversion de celui-ci. Aucune source n'indique que les deux hommes aient gardé un contact après la conversion du pasteur d'Orléans en 1683. La veuve de Papin confond donc les temporalités de la relation entre les deux hommes. Pour autant, la dimension amicale de la conversion a déjà été soulignée. Analysant les récits de conversion du XVI^e siècle, Thierry

¹ *Ibid.*, p. 183.

² Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. ci.

Wanegffelen observe que « le rôle des amis est déterminant [...]. On ne (re)devient pas chrétien seul »¹. Anne Viard-Papin poursuit :

Cette excellent ami nous procura un logement chez M. de la Buffiere son père (qu'il avoit engendré, aussi bien que Madame sa Mere, à l'Église catholique).²

Malheureusement, la veuve ne rapporte pas d'autres informations sur le séjour parisien. S'il nous est impossible d'en dire plus, il convient cependant de présenter le premier personnage clé de la vie du Papin catholique : Marin Groteste Desmahis³.

La vie de Desmahis est, pour sa période protestante, mal connue. Ses parents – Jacques Groteste de la Buffière et Anne Groteste de la Chesnai⁴, tous deux cousins, sont issus de deux familles calvinistes orléanaises⁵. Le couple s'installe à Paris, où Marin naît le 22 décembre 1649. Signe de l'importance de la famille au sein de la communauté parisienne, son père est ancien de Charenton dès avant 1662⁶. Après un hypothétique passage par le collègue protestant de Saumur durant la première moitié de la décennie 1660, Desmahis s'inscrit en théologie à l'Académie de Genève le 23 juin 1666, qu'il quitte un an plus tard muni d'un bon témoignage⁷. Il passe ensuite par Oxford, où il apparaît dans les registres le 11 mai 1672⁸. Un témoignage sur cet épisode figure en 1678 dans un ouvrage de controverse de Louis du Moulin, *La tyrannie des préjugés* :

Vous [*i.e.* Desmahis] fermez volontairement les yeux à des veritez aussi claires que les propositions d'Euclide, quoi que vous soiez tombez dans cet aveuglement depuis que vous avez quitté l'Angleterre. Car je me souviens bien, que lors que vous estiez avec nous vous goutiez avec plaisir ce que vous rejettez aujourd'hui avec aversion, et vous me sembleriez entrer dans mes sentimens, ausquels vous donnez à present le titre d'odieux.⁹

Il est difficile de commenter cette évocation de la période anglaise de Desmahis, qui témoigne cependant de son réseau alors qu'il achève ses études. La date de son retour sur le continent est inconnue, mais le 1^{er} octobre 1673, il signe un acte de baptême de l'Église réformée d'Authon-du-Perche comme parrain. Le pasteur indique à son sujet : « docteur en téologie demeuran de pressan Authon »¹⁰. Après un second acte où il apparaît également comme parrain en décembre de la même année, une note de tenue du registre est signée par lui « Marin Groteste DesMahis, ministre » : il semble donc être entré en fonction au début de l'année civile 1674¹¹. Son installation à Authon est peut-être liée au fait que des parents des Groteste, les Roberthon¹², y habitent et y occupent une place importante : Jacques Roberthon

¹ Thierry WANEGFFELEN, « Récits de conversion... », art. cit., p. 196-197.

² Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. ci-cij.

³ Dans cette partie, à une exception près, nous limitons les éléments de la biographie de Desmahis jusqu'à l'année 1690 puisqu'à partir de cette date, son parcours se trouve en partie lié à celui de Papin. Nous explorerons leurs trajectoires croisées dans une prochaine partie.

⁴ Orentin DOUEN, *La révocation de...*, *op. cit.*, t. II, p. 75.

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 76-77.

⁷ L.R.A.G., III, 3896.

⁸ *Id.*

⁹ Louis DU MOULIN, *La tyrannie des préjugés, ou réflexions sur le fragment d'une lettre de Marie Du Moulin, avec plusieurs éclaircissemens sur la puissance ecclésiastique et l'excommunication: pour servir de réponse à M. Jurieu*, Londres, s.n., 1678, p. 53.

¹⁰ A.D. Eure-et-Loir, 3E427/001, Authon-du-Perche, registre des baptêmes, mariages et sépultures de la religion réformée, (1668-1684).

¹¹ *Ibid.*, 1 janvier 1674.

¹² A.N., Série Y, Minutes des actes faits en l'hôtel du Lieutenant civil, 3981 B, acte du 29 avril 1678.

est docteur en médecine¹. Dès avril 1676, Desmahis quitte Authon² : on ignore s'il remplace immédiatement Salomon Leclerc pasteur d'Orléans et collègue de Pajon, mais le fait est que son arrivée à Orléans résulte du départ de Leclerc, dont la raison est inconnue³. En 1678, il est donc impliqué dans une controverse avec Louis du Moulin⁴, dont l'interlocuteur principal est cependant son parent Pierre Jurieu⁵. Enfin, en 1682, Desmahis et Pajon se voient confier par le synode provincial d'Orléanais-Berry la gestion « des affaires de la province auprès de l'intendant »⁶. En mettant de côté les informations relative à la période protestante figurant dans les textes du converti ou le concernant, telle est la synthèse qu'il est possible de dresser de la vie du Desmahis calviniste.

Les biographies du converti parues après sa mort sont au nombre de trois : l'*Abrégé de la vie de feu Mr Desmahis, chanoine de l'Église d'Orléans cy devant ministre de ceux de la R.P.R. de la même ville. En forme de lettre* de Gilles Jousset⁷, l'*Epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Groteste Des Mahis, diaconi aurelianensis Ecclesiae et canonici* de Guillaume Prousteau⁸ et l'*Éloge historique de Monsieur Des Mahis, chanoine d'Orléans* de Pasquier Quesnel⁹. Le nom de Jousset ne nous est pas inconnu puisque nous avons rencontré ce curé orléanais en 1685 dans les affaires fomentées contre Pajon et la communauté réformée d'Orléans ; nous verrons dans cette partie et dans une seconde à venir quels furent les liens entre Desmahis et Quesnel d'une part et Prousteau d'autre part. Dans les textes du curé orléanais et du janséniste, il est plusieurs fois question de la période de doute qui a précédé la conversion de Desmahis. Elle aurait commencé un an auparavant, en 1682¹⁰. Au cours de la première moitié de l'année, Desmahis a des discussions avec le ministre de Beaugé (en Anjou) David Gilly¹¹, venu à Orléans pour affaire¹, au cours desquelles les deux hommes auraient pris

¹ A.D. Eure-et-Loir, 3E427/001, Authon-du-Perche, registre des baptêmes, mariages et sépultures de la religion réformée, 22 novembre 1676.

² Amélie DUCHEMIN, « La communauté protestante... », art. cit., p. 65.

³ Nous ne sommes pas parvenus à déterminer les raisons du départ de Leclerc. Le fait même qu'il ait quitté son poste auprès de Pajon bien avant la révocation n'est pas connu de Haag (*F.P.* 6, p. 471) ni d'Orentin Douen (*Les premiers pasteurs du Désert*, Paris, G. Rassart, 1879, vol. 1, p. 410-411). Dans la biographie de son défunt mari, Esther Pajon évoque cet épisode sans donner de date : « Pendant ce tems-là, il eut encore la douleur de voir du trouble dans son troupeau, à l'occasion de Monsieur Le Clerc son collègue. Mais comme il n'a jamais espousé d'intérêt que la justice, il a tousjours fait son devoir, aussy a-t-il eu la consolation d'estre approuvée de tout le monde. Et il a remporté le témoignage d'estre un homme prudent, sage et de se conduire en véritable chrétien. Il sembloit que le calme, et le repos devoit succéder à la venue de Monsieur Desmahis, qui luy fut donné pour collègue en la place de Monsieur Le Clerc. » (Esther PAJON, *Abbrégé de ce qui est arrivé à Monsieur Pajon depuis le 6me. de novembre 1670. jusqu'au jour de sa mort*, Bibliothèque de l' Arsenal, ms 5633, f. 245v.). Au moment de la révocation, un acte le signale comme pasteur de Mer : il a pris la décision de quitter le royaume avec femme et enfants (A. D. Loiret, 2 J 1883). D'après plusieurs lettres conservées dans la série O des Archives nationales, il semble être revenu dans le royaume quelques années plus tard et s'être converti. Toutefois, la suspension de sa pension puis son embastillement indiquent une apostasie de façade (A.D. Loiret, 47 J 6, copies de documents des Archives nationales concernant Salomon Leclerc).

⁴ Sur Louis Du Moulin, voir Vivienne LARMINIE, « Oxford DNB, the du Moulin connection and the location of the Church of England in the later seventeenth century », in Anne DUNAN-PAGE (dir.), *The Religious Culture...*, op. cit., p. 64-65).

⁵ Dans *La tyrannie des préjugés*, outre Desmahis, Du Moulin répond à huit autres pasteurs, dont la Bastide et Louis Tronchin (voir Louis DU MOULIN, *La tyrannie des...*, op. cit., table des matières, n. p.).

⁶ B.n.F., Fonds Clairambaut, ms 304, Procès-verbal du synode provincial tenu à Mer en février 1682, f. 314v.

⁷ Orléans, François Boyer, 1695, 31 p. Sur l'attribution à Jousset, voir *infra*, p. 713.

⁸ Aurelianis, apud viduam Paris, 1695, 48 p.

⁹ In Marin GROTESTE DESMAHIS, *La vérité de la Religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte*, Paris, Augustin Leguerrier, 1696, t. I, p. I-LXXXIIJ.

¹⁰ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de Monsieur Des Mahis, chanoine d'Orléans*, p. iv.

¹¹ Sur David Gilly, voir *F.P.* 5, p. 269-270.

la décision de se convertir². Toutefois, durant la seconde moitié de l'année, Desmahis aurait également débattu de son dessein avec ses parents et les ministres de Charenton³ : Quesnel et Jousset, qui mentionnent ces deuxièmes interlocuteurs, citent en réalité un seul pasteur parisien, en l'occurrence Pierre Allix⁴, dont nous savons qu'il est le seul soutien à Pajon parmi les pasteurs de Charenton. Enfin, Desmahis aurait échangé avec son collègue Claude Pajon : donnée par Jousset⁵, cette information est infirmée par la notice biographique de Pajon due à sa veuve⁶. Mais Desmahis ne se contente pas de l'avis de ses coreligionnaires. Il sollicite également des catholiques : d'abord Edme Pirot⁷ qui écrit, dans l'approbation qu'il donne à l'impression de *La vérité de la religion chrétienne* en 1696 :

Je l'ay connu avant qu'il fut encore assez persuadé pour entrer dans l'Église, et je l'ai vu de près faire cette démarche ; je compte cette occasion comme une des plus heureuses qui se soient présentées à moi, et dont j'aye été le plus édifié ; c'étoit en un temps non suspect, et quelques années avant la revocation de l'édit de Nantes. Il se voyoit, en se faisant catholique, exposé à être abandonné de sa famille et sans subsistance ; et cependant il ne voulut pas écouter ce qu'on croyoit lui pouvoir avec prudence conseiller de faire, pour trouver d'ailleurs de quoi y suppléer.⁸

Dans ces lignes, le censeur royal, catholique, reconnaît l'insincérité de certaines conversions après l'édit de Fontainebleau mais souligne que celle de Desmahis n'est pas douteuse puisqu'elle a précédé la révocation. Pirot omet de dire que dès avant octobre 1685, les ministres bénéficient d'une pension en cas de conversion. Ensuite, Desmahis se serait rendu à Chartres pour rencontrer Pierre Nicole mais ce dernier ne s'y trouve pas⁹. Seul Gilles Jousset rapporte cette information qui semble plausible. En effet, nous avons déjà cité une lettre inédite de Pajon à Lenfant où le collègue de Desmahis indique que celui-ci est « pris par les préjugés qu'il a réfutez »¹⁰, autrement dit les *Préjugés légitimes contre les calvinistes* de Nicole publiés en 1671. Finalement, le pasteur d'Orléans abjure le calvinisme le 27 mai 1683¹¹. Deux autres témoignages contemporains de la conversion de Desmahis existent. Quelques jours

¹ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, p. vj.

² Gilles JOUSSET, *Abrégé de la...*, *op. cit.*, p. 8. Une lettre inédite (vendue par un marchand d'autographes et que nous avons découverte la veille de la remise de notre tapuscrit) atteste qu'après leur conversion, les deux hommes restent en relation : « Depuis quinze jours j'ay eu l'honneur de voir Monsieur Gily, cyd[evant] ministre a Baugé, qui nous a dit avoir reçu a Paris Monsieur de Mahy cy-devant ministre a Orleans qui est un homme d'une[grande] vertu, et tres scavant lequel compose de beaux ouvrages. Il demeure chez Monsieur Tessier procureur au Chastelet rue du Cigne pres St Jacques de l'hospital, comme c'est un homme d'une pieté extraordinaire et tres habile, je luy escriis aujourd'huy, j'exhorte vostre pieté a le voir a un loisir, et dans ce temps de repos, comme je vous l'avois desja comis, vous ny perdres assurem[en]t pas le temps, il faudroit que ce fust au plus tost, Mr Gily m'ayant dit qu'il alloit bientost a Orleans exercer sa pieté. » (26 mars 1684, Voyer de la Daviaye (?) à de La Gemmeray, collection de l'auteur).

³ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, p. xix

⁴ *Ibid.*, p. xxix et Gilles JOUSSET, *Abrégé de la...*, *op. cit.*, p. 8-9

⁵ Gilles JOUSSET, *Abrégé de la...*, *op. cit.*, p. 10-11

⁶ « Mr Pajon ignoroit le dessein de son collègue il remplissoit sa charge avec courage, et quoy qu'il eut du travail extraordinairement il augmenta encor lorsqu'il sceut le changem[en]t de Mr Des Mahis. » (Esther PAJON, *Abbrégé de ce qui est arrivé à Monsieur Pajon depuis le 6me. de novembre 1670. jusqu'au jour de sa mort*, Bibliothèque de l' Arsenal, ms 5633, f. 245v.).

⁷ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, p. xxix ; Gilles JOUSSET, *Abrégé de la...*, *op. cit.*, p. 10

⁸ Marin GROTESTE DESMAHIS, *La vérité de...*, *op. cit.*, approb., np.

⁹ Gilles JOUSSET, *Abrégé de la...*, *op. cit.*, p. 11. Après un exil aux Provinces-Unies, Nicole peut revenir secrètement en France en 1683, d'abord à Chartres, puis à Paris (voir Bernard CHÉDOZEAU et Linda TIMMERMANS, « Nicole, Pierre », *in D.P.R.*, p. 259. Le converti le manque sans doute de peu.

¹⁰ Mai-juin 1683, Claude Pajon à [Jacques Lenfant], B.G.-A.T., 53, f. 107v.

¹¹ N. i., *Conversion de Mr Gilly...*, *op. cit.*, p. 3-4.

après l'événement, Jean-Frédéric Ostervald, qui a fréquenté le pasteur lors de son séjour orléanais, écrit à Louis Tronchin :

L'apostasie de M[onsieu]r des Mahis vous a sans doute fort sur-pris ; on m'écrit les raisons de son changement. Ce que j'y vois de plus apparent, c'est qu'on me marque que ses jeûnes, trop longs, et trop fréquents, et son trop grand attachement à l'étude luy ont troublé l'esprit, aussy bien que les louanges qu'on luy donnoit de toutes parts. Il a fait un petit livre de l'Insuffisance de l'Écriture sainte, mais il n'est que manuscrit.¹

Le texte de Desmahis n'est connu que par cette mention d'Ostervald. Six mois après l'événement, peut-être informé par Jacques Lenfant, Pierre Bayle indique à son frère :

Ce n'est point par melencholie que Mr Des Mahis a changé de religion ; il faut qu'il ait eu des motifs fort imperceptibles ; car il est constant qu'il n'est ni debauché ni intéressé.²

Du vivant de Desmahis, Pajon est donc le seul à témoigner du rôle de la lecture de Pierre Nicole dans la conversion de son collègue³. Signalons un dernier élément pour conclure sur la conversion de Desmahis. Le *Mercure galant* de juin 1683⁴, sans doute sur l'intervention d'Henry Arnauld, évêque d'Angers⁵, annonce la conversion de David Gilly et David Courdil le 3 juin à Sorges, en plein synode provincial d'Anjou-Touraine-Maine⁶. Une page est consacrée à la conversion de Desmahis⁷, qui est présenté comme

un homme considérable par sa naissance, par sa piété et par son érudition, et qui estoit généralement estimé dans le party qu'il vient de quitter.⁸

¹ 12 juin 1683, Jean-Frédéric Ostervald à Louis Tronchin in Louis TRONCHIN-Jean-Frédéric OSTERVALD, *Correspondance*, éd. par Olivier FATIO et Pierre-Olivier LÉCHOT, Genève, Droz, à paraître : nous devons cet extrait à l'obligeance de Pierre-Olivier Léchot

² 9 janvier 1684, Pierre Bayle à Jacob Bayle, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 244. Après la parution du premier ouvrage du Desmahis catholique, recensant les *Réflexions sur la présence réelle du Corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie* de Jacques Abbadie, Bayle note : « Les auteurs catholiques ne sauroient bonnement se dispenser d'y répondre. C'est un sujet propre pour ce ministre converti d'Orléans qui a publié depuis peu trois dissertations, dont l'une est destinée à prouver la doctrine de l'Église romaine sur l'eucharistie » (Pierre BAYLE, *Nouvelles de la République des Lettres*, avril 1685, p. 429).

³ C'est de manière quelque peu péremptoire qu'Élisabeth Labrousse a écrit « on n'a jamais vu mentionner une seule abjuration déterminée par les auteurs jansénistes » (Élisabeth LABROUSSE, « Introduction », à Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions...*, *op. cit.*, p. lxxv). Outre le cas Desmahis, il est possible de mentionner la conversion de Turenne qui, avant de prendre sa décision, put lire l'encore inédite *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* d'Antoine Arnauld et Pierre Nicole (voir Jean-Louis QUANTIN, « Bossuet et les protestants », in Gérard FERREYROLLES, Béatrice GUION et Jean-Louis QUANTIN et Emmanuel BURY, *Bossuet*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2008, p. 85-86) ou celle du chevalier Minutoli, qui lit Bossuet et la *Perpétuité...* avant sa conversion (voir Yves KRUMENACKER, « François Vernet. La... », art. cit., p. 91).

⁴ *Mercure Galant*, juin 1683, p. 231 et *sq.* *La Gazette* relaie également cet événement (voir *La Gazette*, 26 juin 1683, p. 312).

⁵ Selon François Lebrun dans les discussions de l'article d'André BLANC, « Le Mercure Galant et la propagande catholique. I L'écho sonore », in Louise GODARD DE DONVILLE (dir.), *La conversion au...*, *op. cit.*, p. 58). Le fait est que le Mercure publie l'« exhortation de M. l'Évesque d'Angers aux Ministres de Baugé et de Chasteau-du-Loir » (*Mercure galant*, juin 1683, p. 240-250). Sur Henry Arnauld, voir Isabelle BONNOT-RAMBAUD, *Hérétique ou saint ? Henry Arnauld, évêque janséniste d'Angers au XVII^e siècle*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1984, 558 p.

⁶ Voir les procès-verbaux des deux commissaires royaux, catholique et protestant, in Didier BOISSON, *Actes des synodes...*, *op. cit.*, p. 482-504. Le commissaire catholique y consacre presque une page (p. 488) tandis que le réformé seulement quelques lignes (p. 501). Pour les frères Haag, la conversion des deux ministres fut planifiée entre les deux apostats et le commissaire catholique du roi (voir *F.P.* 5, p. 269).

⁷ Entre les différents théologiens qu'il sollicite et cette publicité, il est donc erroné de dire que Desmahis aurait abjurer « secrètement » (Micheline CUÉNIN, *Un familier de Louis XIV. Le Cardinal de Coislin. Grand Aumônier de France Évêque d'Orléans*, s.n., 2008, p. 85).

⁸ *Mercure Galant*, juin 1683, p. 231.

La suite du parcours de Desmahis vient confirmer son orientation janséniste. Le contexte orléanais d'une part, le hasard d'autre part favorise cette situation. En effet, Orléans fait partie des villes « atteintes par la vague janséniste » des années 1669-1680¹, l'épiscopat de Pierre du Cambout de Coislin, commencé en octobre 1666², apparaissant ainsi comme la phase « d'installation » du jansénisme en Orléanais³. Cambout de Coislin est le neveu de Sébastien du Cambout, solitaire de Port-Royal et défenseur de la cause à Rome⁴ ; en 1705, Louis de Ligny, janséniste notoire⁵, écrit à Madame de Fontpertuis, amie proche d'Antoine Arnauld et parle de Cambout de Coislin comme étant « notre ami »⁶. Les témoignages de ses contemporains éclairent sa position modérée, quoique *de facto* favorable au jansénisme. Saint Simon écrit, au sujet de l'inhumation de Sébastien du Cambout et d'un autre de ses neveux à Port-Royal des Champs : « on ne saurait croire combien le roi fut piqué de ces deux sépultures [...], mais jamais il n'en tint rigueur au cardinal⁷, qu'il savait fort au dessus des partis »⁸, tandis que Fénelon présente l'évêque à Clément XI comme un « homme bienfaisant, ami de la paix, pieux, digne enfin d'être aimé de tous ; mais la science lui faisant défaut, c'est aux seuls docteurs jansénistes, objets de son admiration, qu'il a, jusqu'à présent, abandonné toute l'administration de son diocèse »⁹. En effet, nombre de jansénistes en exil trouvent refuge dans le diocèse de Cambout de Coislin¹⁰. Tout pasteur converti devant rester dans son diocèse d'origine¹¹, Desmahis dépend donc d'un prélat bienveillant envers le jansénisme¹². En outre, en novembre 1681¹³, Pasquier Quesnel arrive à Orléans et s'installe chez les oratoriens¹⁴, sa congrégation d'origine, après avoir été forcé de quitter Paris sur ordre de l'archevêque Harlay de Champvallon¹⁵. Cambout de Coislin le reçoit « avec empressement et lui assure une retraite paisible »¹⁶.

¹ Marie-José MICHEL, *Jansénisme et Paris*, *op. cit.*, p. 183-184.

² Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 51.

³ Gaël RIDEAU, *De la religion de tous à la religion de chacun. Croire et pratiquer à Orléans au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires, 2009, p. 179.

⁴ Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 82-84 ; Régine PIOZET, « Du Cambout de Coislin, Pierre », *in D.P.R.*, p. 350.

⁵ Voir Germain VUILLART, *Lettres de Germain Vuillart, ami de Port-Royal, à M. Louis de Préfontaine (1694-1700)*, éd. par Ruth CLARK, Genève, Droz, 1951, p. 45.

⁶ Cité in François LELASSEUR, « A propos d'un bréviaire gallican », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, (mai 1875), p. 757. Sur Madame de Fontpertuis et ses liens avec Orléans, voir *infra*, p. 593.

⁷ Cambout de Coislin est fait cardinal en 1697 (Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 200).

⁸ Cité in Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 84.

⁹ Traduit du latin in François LELASSEUR, « A propos d'un... », *art. cit.*, p. 755-576.

¹⁰ Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 84-88, et *infra*, p. 704-705.

¹¹ Albert CANS, « La caisse du... », *art. cit.*, p. 233.

¹² René Taveneaux cite Cambout de Coislin parmi les évêques « disciples ou amis de Port-Royal » (René TAVENEAUX, *La vie quotidienne des jansénistes*, Paris, Hachette, 1973, p. 103). Micheline Cuénin défend la thèse de la neutralité de Cambout de Coislin vis-à-vis du jansénisme (Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 86-87), mais plusieurs éléments sur lesquels nous reviendrons confirment, sinon son jansénisme, du moins sa bienveillance envers les amis de Port-Royal (voir *infra*, p. 704-705).

¹³ Il y arrive le dernier jour d'octobre (voir Pasquier QUESNEL, *Correspondance de Pasquier Quesnel, prêtre de l'Oratoire sur les affaires politiques et religieuses de son temps*, éd. par Mme Albert LE ROY, Paris, Perrin, 1900, vol. 1, p. 29).

¹⁴ Sur l'Oratoire d'Orléans, voir André ROBINET, « L'ancien Oratoire d'Orléans », *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais*, (1961), p. 123-132.

¹⁵ Pasquier QUESNEL, *Lettre apologetique du Père Quesnel à Monseigneur l'Evêque et comte de Beauvais, pair de France. Au sujet de son ordonnance du 14. juin 1714 & du Discours fait aux Curés de son Diocèse. Cette lettre peut aussi servir de réponse à diverses accusations répandues dans plusieurs Mandemens de quelques-uns de Nosseigneurs les Evêques*, s.l.n.n., 1716, p. 7.

¹⁶ Régine PIOZET, « Du Cambout de Coislin, Pierre », *in D.P.R.*, p. 351.

Né en 1634, ordonné prêtre en 1659, Quesnel est d'abord rattaché aux oratoriens de l'Institution à Paris, mais une première publication jugée trop rigoriste entraîne son installation au séminaire du diocèse de Paris, où Antoine Arnauld se cache : les deux hommes se rencontrent et deviennent amis. Quesnel devient second directeur du séminaire, en propose la réforme mais sa personnalité rigoriste entraîne un deuxième transfert aux oratoriens de la rue Saint-Honoré, où il embrasse la voie de l'enseignement tout en poursuivant ses travaux d'érudition. Par son amitié avec Arnauld, il s'intéresse de plus en plus à l'œuvre de Jansénius et rétracte, en 1673, sa condamnation de l'évêque d'Ypres remontant aux années 1657-1665¹. En novembre 1681 donc, il s'installe à Orléans. Quesnel y noue plusieurs relations solides, notamment avec Raymond Formentin, vicaire général de Cambout de Coislin² et janséniste de la première heure : alors qu'il est seulement étudiant en licence de théologie à la Sorbonne, Formentin s'oppose à la censure d'Antoine Arnauld³. En 1716, Quesnel raconte sa rencontre avec Desmahis :

Dans le tems de trois ans et quelques mois que j'y demurai [à Orléans], M. Desmahis, qui étoit ministre protestant dans son [Cambout de Coislin] Diocèse, aiant fait à Paris, entre ses mains, abjuration du calvinisme et profession de la foi catholique, ce sage Prélat voulut bien me donner cette marque de sa confiance, de m'adresser à ce pieux prosélyte, pour avoir soin de sa conscience. Ce dépôt fut pour moi un grand sujet de consolation et d'édification, par la connoissance que j'eus du fond de son cœur et de la sincérité de sa conduite dans le changement qu'il avoit fait avec grande connoissance de cause, et après un sérieux examen, long-tems avant la révocation de l'édit de Nantes.⁴

Le 20 mars 1684, Quesnel écrit à Raymond Formentin :

Nous avons ici Monsieur Desmahis qui me paroît un fort honneste homme. Il étoit hier au sermon du P. Rubin dans notre Église fort attentif et je croy que la manière luy avoit plus aussi bien que la matière.⁵

Indiquant que l'ancien protestant s'intéresse autant aux paroles du prêtre qu'à la forme de la cérémonie, le janséniste entend attester la sincérité de la conversion de Desmahis. Cette lettre témoigne sans doute des premiers moments de Pasquier Quesnel comme directeur de conscience. Celui-ci quitte Orléans en février 1685 pour s'installer à Bruxelles où il rejoint Antoine Arnauld⁶. Desmahis et Quesnel maintiennent leur relation par une correspondance

¹ Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Quesnel, Pasquier », *in D.P.R.*, p. 847.

² Michéline CUÉNIN, *Un familier de...*, *op. cit.*, p. 49. Voir la correspondance Quesnel-Formentin en partie conservée à la Bibliothèque de l'Arsenal (ms 5782, 21 avril 1683 à Semaine Sainte 1688). Raymond Formentin reste un personnage oublié de l'historiographie religieuse d'Orléans et du jansénisme (il ne dispose pas de notice dans le *Dictionnaire Port-Royal*). Pourtant, une importante partie de ses archives se trouve toujours à Orléans même : son journal tenu durant son voyage à Rome et deux volumineux dossiers conservant essentiellement des pièces relatives à l'établissement du *Breviarium Aurelianense* (B.M. Orléans, ms 387 pour le journal et ms 2025 et 2026 pour le bréviaire, sur ce dernier, voir *infra*, p. 705) et un petit dossier, composé de correspondances (A.D. Loiret, 2 J 1767), parmi lesquels on notera une lettre de Sébastien Le Nain de Tillemont. Ces deux ensembles proviennent de la collection Jarry et un inventaire sommaire, probablement dressé au XVIII^e siècle figurant au début du ms 2025, indique qu'ils ne composaient à cette période qu'un seul et même corpus. À cet important ensemble orléanais doit être ajoutée la correspondance Quesnel-Formentin de l'Arsenal.

³ Jacques GRES-GAYER, *Le jansénisme en Sorbonne, 1643-1656*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 271 (J. Grès-Gayer choisit d'écrire le nom du futur vicaire général de Coislin « Fromentin », comme on le trouve parfois, mais il signe lui-même Formentin (voir B.M. Orléans, ms 2025, samedi 23 juin [probablement 1691], Raymond Formentin à Jean-Baptiste Lebrun Desmarettes). Sur le jansénisme de Formentin, voir également Jean LESAULNIER, *Port Royal insolite*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 289.

⁴ Pasquier QUESNEL, *Lettre apologétique du...*, *op. cit.*, p. 7.

⁵ 20 mars 1684, Pasquier Quesnel à Raymond Formentin, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 5782, f. 18.

⁶ Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Quesnel, Pasquier », *in D.P.R.*, p. 847.

qui, comme le second le révèle lui-même¹, lui sert à écrire l'éloge posthume du converti qui figure en tête de la première édition de *La vérité de la religion catholique*, parue en 1696². L'une d'entre elles confirme l'impact de l'auteur des *Préjugés légitimes* sur Desmahis, qui écrit : « les choses que M. Nicole a si parfaitement traitées »³. Les papiers de Quesnel saisis en 1703 lors de son arrestation contenaient treize lettres de Desmahis adressées au janséniste⁴.



*Certificat de persévérance de Desmahis établi et signé par Cambout de Coislins*⁵

Après sa conversion, Desmahis s'engage comme apologiste et convertisseur catholique. Commençons par éliminer un document publié en 1862 dans le *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme*⁶ puis par Henry Lehr en 1912⁷, intitulé « Projet de déclaration par Mornand ». Cet auteur resté non identifié propose d'imposer aux pasteurs d'Orléanais-Berry lors de leur

¹ « Il continua après ma retraite d'avoir commerce de lettres avec moi, et c'est par ce moyen que j'ai eu lieu de faire connoître quelques-unes de ses saintes dispositions, et d'en rendre témoignage dans le discours qui est à la tête de son ouvrage, De la vérité de la Religion Catholique. » (Pasquier QUESNEL, *Lettre apologétique du...*, *op. cit.*, p. 8).

² Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de Monsieur Des Mahis, chanoine d'Orléans*. L'attribution de ce texte à Quesnel est donc certaine, quoique nombre de dictionnaires bibliographiques le confondent avec le texte de Jousset.

³ 11 août 1685, Marin Grotteste Desmahis à Pasquier Quesnel, in Marin GROTESTE DESMAHIS, *La vérité de...*, *op. cit.*, p. x.

⁴ Louis CEYSSENS, « Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704 », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIV (1949), p. 538. Marcel Thomas a retrouvé une partie des manuscrits saisis de Quesnel, dont l'immense majorité a disparu à la fin du XVIII^e siècle, mais ne signale pas de documents de la main de Desmahis dans les volumes du Fonds français où ces papiers sont conservés (voir Marcel THOMAS, « Une épave des papiers du P. Quesnel », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 132 (1953), p. 64-71).

⁵ A.N., G⁸ 232, divers dossiers dont Marin Grotteste Desmahis.

⁶ « Un mémoire anonyme du XVII^e siècle (1671 ?) à élucider », *B.S.H.P.F.*, 11 (1862), p. 418-420. Yves Guéneau reprend cette transcription dans sa thèse et voit également Desmahis derrière ce texte (Yves GUÉNEAU, *Protestants du Centre...*, *op. cit.*, p. 431).

⁷ Henry LEHR, *La Réforme et les Églises Réformées dans le département actuel d'Eure-et-Loir, 1523-1911*, Paris, Garnier, 1912, p. 559, qui semble ignorer l'édition antérieure. Lehr transcrit en outre « Mornand » en « M. Arnand ».

prochain synode une déclaration dans le but de « faire éclater [la] grande division » qui existe entre eux. Il semble probable qu'il soit ici fait allusion au pajonisme : ainsi, un ancien pasteur orléanais a suggéré de profiter de la controverse pajoniste pour affaiblir la communauté réformée d'Orléanais-Berry. Si le *Bulletin* s'interroge sur les identités de l'auteur du document et du pasteur converti, en 1912, Lehr affirme qu'il s'agit de Desmahis, hypothèse qui pose deux problèmes. D'une part, il date la conversion du pasteur de l'année 1676, ce qui est faux. D'autre part, le *Bulletin* souligne que le manuscrit est conservé parmi des documents de l'année 1671 dont certains sont adressés au secrétaire d'état Louis Phélypeaux de La Vrillière, marquis de Chasteauneuf, qui décède en 1681¹. Ces éléments non pris en compte par Lehr rendent son hypothèse peu probable².

Exceptée cette intervention antiréformée, l'investissement de Desmahis envers ses anciens coreligionnaires ne fait aucun doute. D'ailleurs, son dossier de pensionnement ne contient aucun indice de soupçon de l'autorité épiscopale quant à la sincérité de sa conversion³. Il s'engage dans la controverse : dès 1685, il publie *Deux lettres [...] sur le schisme des protestans [et] sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*⁴. Dans son étude sur le dialogue à l'âge classique, Claire Cazenave souligne que ce petit livre participe du « courant pacificateur » envers les calvinistes, inauguré par Bossuet⁵. Desmahis devient également convertisseur, menant actions individuelles et missions collectives. Il est possible de renseigner la première catégorie grâce aux mémoires de plusieurs de ses cibles. Le premier cas attesté remonte au début du mois de novembre 1685 : il s'agit de René de Saint-Légier de Boisrond, calviniste, ami de longue date de Madame de Maintenon qui, au moment de la révocation, obtient une autorisation du roi lui donnant trois mois pour réfléchir à sa conversion⁶. Il raconte que passant à Orléans, Desmahis est informé de sa présence et vient spontanément lui proposer un entretien pour tenter de le convaincre de choisir le catholicisme : l'action de l'ancien pasteur fut vaine⁷. Au début de l'année 1686, Desmahis obtient d'une part la

¹ Des mélanges dans la conservation sont toujours possibles, mais rien n'indique qu'il faille associer le texte avec le fils de Phélypeaux de La Vrillière qui lui succède (sur le père et le fils, voir Charles FROSTIN, « La famille ministérielle des Phélypeaux : esquisse d'un profil Pontchartrain (XVI^e- XVIII^e siècles) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 86 (1979/1), p. 117-140).

² Le texte contient notamment cette précision : « Il est important que le synode de Berry soit assemblé avant celui de l'Isle, afin que selon ce qui sera arrivé dans le premier on prenne des mesures pour le second. » (« Un mémoire anonyme... », art. cit., p. 419). Cet élément pourrait indiquer que le document date d'avant 1677 et la série de synodes provinciaux qui condamnent le pajonisme. Reste que nous ne sommes pas parvenus à identifier le ministre converti.

³ A.N., G⁸ 232, divers dossiers dont Marin Groteste Desmahis.

⁴ Marin GROTESTE DESMAHIS, *Deux lettres de Mr Des Mahis, cy-devant ministre de la R. P. R. à Orléans, la I^e sur le schisme des protestans ; la II^e sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ; avec l'Entretien d'un catholique et d'un calviniste sur le sujet des reliques*, Orléans, J. Boyer, 1685, 3 parties en 1 vol., in-12.

⁵ Claire CAZANAVE, *Le dialogue à l'âge classique Etudes de la littérature dialogique en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 446-447.

⁶ René DE SAINT-LÉGIER DE BOISROND, « Mémoires de Boisrond », in *Recueil de la Commission des Arts et monuments historiques de la Charente-Inférieure et Société d'Archéologie de Saintes*, 3^e série, II (1888), p. 314-315.

⁷ « Trois jours après, je revins à Paris où j'entendis crier par les rues un ordre du Roy à tous les protestants étrangers de Paris d'en vider dans trois jours ; et, deux jours après, y on publia la révocation de l'édit de Nantes. [...] Cependant, il fallut songer à s'en retourner chez soi, conformément aux intentions du Roy. Passant à Orléans où j'arrivai assez tard, et logeant à mon ordinaire aux Trois Empereurs, l'hôte nommé Pâris, qui me connoît très bien, me demanda si je ne voudrois point voir le sieur Des Mahis, ci-devant ministre d'Orléans, qui s'étoit fait catholique quelques années auparavant, et qu'il croyoit que j'en serois content. Je luy demandoi s'il logeoit loin de là. Il me répondit qu'il logeoit à une autre extrémité de la ville. Sur quoi, luy ayant répondu que je n'en avois pas le temps, bientôt après on se mit à table. Nous étions beaucoup de gens de qualité à souper. Au

conversion de ses parents, pressé en cela par Colbert de Seignelay¹, qui attache sans doute de l'importance à voir tomber un ancien de Charenton. Peu de temps après la conversion de ses parents, il fait partie de ceux qui tentent de convaincre l'une de ses cousines, Marie Chardon, d'embrasser le catholicisme². Le récit de conversion de cette dernière paraît en 1755 et comporte de nombreux passages qui figurent dans *La vérité de la religion catholique*³, ouvrage posthume de Desmahis paru en 1696. Étant donné la pratique déjà bien connue des réécritures par un tiers théologiquement compétant des récits de conversions imprimés⁴, l'hypothèse la plus probable est que Desmahis est l'auteur de celui de sa cousine, dans lequel il a intégré des passages d'un de ses propres manuscrits, qui fut lui-même publié après sa mort⁵. Mais Desmahis n'arrête pas son action aux membres de sa famille. En 1687, il est l'un de ceux qui, après son premier exil manqué, tentent de convaincre Anne-Marguerite Petit de se convertir. Issue d'une famille de la bourgeoisie protestante de Nîmes, Anne-Marguerite Petit

dessert, on vint me dire que M. des Mahis étoit là qui demandoit à me parler. Comme je ne le connoissois que de réputation, je compris bien que c'étoit un coup du sieur Pâris, comme il étoit vrai. Sortant donc de table, il me conduisit dans une chambre fort propre où il avoit fait dresser un bon feu et deux flambeaux, et là m'attendoit le sieur des Mahis. Nous entrâmes en conférences le soir à neuf heures, et nous ne nous quittâmes qu'à deux. Je demurai d'accord que cet homme me plut infiniment et qu'il ne contribua pas peu à me faire comprendre que dans un temps auquel il n'est pas libre de faire autrement, on pouvoit en sûreté de conscience diriger ses sentiments selon les connoissances qu'on a, passer dans la religion romaine, et qu'il me donna un grand penchant à me sauver, ainsi que ma famille, de la calamité publique, en remplissant les intentions du Roy et celle de ma protectrice » (*ibid.*, p. 317-319).

¹ « J'ai parlé au sieur de Mahy et je l'ai chargé de vous voir, afin de prendre des mesures avec vous par rapport à la conversion de son père, à laquelle il doit travailler » (17 novembre 1685, Colbert de Seignelay à Fénelon, in François SALIGNAC DE LA MOTE FÉNELON, *Correspondance*, éd. par Jean ORCIBAL et alii, Paris, Klincksieck, 1972, t. II, p. 17) ; « J'ai appris avec beaucoup de plaisir la conversion du sieur de La Buffière ; vous deviez joindre à votre lettre un acte de son abjuration. Je vous envoie cependant la permission dont il a besoin pour revenir à Paris, sur l'assurance que vous me donnez de sa conversion » (13 janvier 1686, Colbert de Seignelay à l'intendant de Bourges, cité in Orentin DOUEN, *La révocation de...*, op. cit., t. II, p. 77). Pasquier Quesnel lui-même affirme avoir joué un rôle important dans la conversion des parents de son dirigé : « J'ai appris par les nouvelles, que M. Desmahis a eu la consolation de voir M. son père et Me. Sa mère bien convertis ?. Je lui veux un peu de mal de ne me l'avoir pas fait sçavoir, sçachant que j'y prenois beaucoup de part. Je n'ai point ouï dire que M. son frere qui étoit Ministre, ait suivi leur exemple et le sien. Vous aurez la bonté de me le dire la première fois, si vous en sçavez quelque chose. » (5 février 1686, lettre de Pasquier Quesnel in Pasquier QUESNEL, *Recueil de lettres spirituelles*, Paris, François Barois, 1722, t. II, p. 224-225).

² « Dans ce tems, Monsieur et Madame de la Buffière dont j'estimois infiniment la piété et le sçavoir, persuadés de la vérité, se réunirent à l'Église. Ce coup m'étourdit. Je ne sçavois plus que dire, je ne sçavois que penser ; et je commençois à entrer en quelque sorte de défiance de mon sçavoir. [...] Un de mes parens [*i.e.* Desmahis dont le nom est cité est noté], qui parle mieux Religion que personne du monde, m'étant venu voir, et m'ayant prouvé d'une manière démonstrative la nécessité de l'autorité, je commençai à sentir quelque trouble ; il ébranloit, par les réflexions qu'il me faisoit faire, tout ce que j'avois cru autrefois si solide. L'Écriture ne me paroissoit plus si claire ; je trouvois mille choses dans ma Religion que je ne voyois point dans les Livres Saints, et mille choses dans ces Saints Livres, que je ne voyois point dans ma religion » (Marie CHARDON, *Mémoires de Madame C...*, née et élevée dans la religion prétendue réformée, contenant les motifs de sa conversion à la religion catholique, écrits par elle-mesme, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1755, p. 38 et 41-42).

³ Notamment les passages suivants, qui comportent des paragraphes entiers repris mot pour mot : la tolérance des mauvaises pratiques par les conducteurs (*Vérité*, p. 32/*Mémoires*, p. 55) ; rôle des apôtres dans la définition de certaines vérités de foi : *Vérité*, p. 67-68/*Mémoires*, p. 65) ; formation de l'idée de l'objet dans l'esprit, (*Vérité*, p. 191/*Mémoires*, p. 99) ; signe et chose signifié (*Vérité*, p. 196/*Mémoires*, p. 103) ; sur les trois types d'holocaustes (*Vérité*, p. 232/*Mémoires*, p. 115, qui ici résume en partie *La vérité...*) ; le tabernacle des Israélites (*Vérité*, p. 301/*Mémoires*, p. 211) ; séparation mystique de la victime (*Vérité*, p. 240/*Mémoires*, 122-123), cette recension n'étant pas exhaustive. Nous renvoyons ici, par simple commodité, à la sixième édition de *La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte* (Lille, J. Fiévet et L. Danel, 1711, 396 p.).

⁴ Voir à cet égard le double article d'Élisabeth LABROUSSE, « La conversion d'un huguenot au catholicisme en 1665 », *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 172-173 (1978), p. 55-68 et 251-252.

⁵ À moins, mais l'hypothèse paraît improbable, que le texte ait été composé au XVIII^e siècle et que son auteur ait recopié des passages entiers de l'ouvrage de Desmahis.

est élevée par une tante zélée calviniste. A la révocation, elle parvient à quitter le royaume et s'installe à La Haye. Elle subit les pressions d'un oncle converti resté en France et dont elle est l'unique héritière. Elle revient dans le royaume, où elle découvre que sa tante a dû se convertir : elles reprennent ensemble le chemin de l'exil, mais sont arrêtées à Dieppe¹. Bien plus tard, Madame du Noyer publie des lettres et mémoires² où elle retrace sa biographie et notamment la période où son oncle tente de la convertir : celui-ci mobilise plusieurs figures catholiques, dont Desmahis. Le témoignage de Madame du Noyer est particulièrement intéressant car il révèle la dimension psychologique de la démarche de convertisseur de l'ancien ministre :

Je n'osois pas plaisanter ainsi avec M. Des Mahis, que je ne connoissois pas tant, et que mon oncle considéroit beaucoup ; ainsi il falloit l'écouter lorsqu'il me parloit de religion ; mais il le faisoit avec tant de douceur que l'on ne s'apercevoit pas que l'on disputoit. C'étoit un homme tout rempli de charité, ennemi des violences et d'un caractère à dire comme saint Jean : Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. Il prioit mon oncle de ne me point presser, et me rendoit auprès de lui tous les bons offices que je pouvois souhaiter. Il me fit faire connoissance avec une Demoiselle Nouvelle Catholique, qui faisoit grand bruit à Paris ; c'étoit Mademoiselle du Peré.³

La remarque sur la douceur et le rejet de la violence confirment le diagnostic de Claire Cazenave sur l'appartenance de Desmahis au « courant pacificateur ». Aux conversions individuelles s'ajoutent les missions intérieures. En juillet 1685 Louis XIV décide de les financer à partir des fonds de l'Agence générale du clergé⁴. Desmahis s'engage dans cette voie sous l'influence de Fénelon, qui le rencontre à Orléans en décembre 1685⁵ et le convainc d'intervenir en Saintonge et Aunis⁶, comme en témoigne une lettre de Seignelay :

Je suis bien aise que le sieur Des Mahis soit dans le dessein de vous aller joindre sur les côtes de Saintonge et j'écris à Mr. l'évêque d'Orléans qu'il fera une chose agréable au Roi de lui en donner la permission.⁷

Il se passe plus d'un an avant que Desmahis ne parte effectivement pour Luçon. Durant l'année écoulée, il reçoit la tonsure après une retraite à Saint-Magloire, à Paris. Le 23 mars 1687, Pasquier Quesnel écrit à Angélique Crespin du Vivier, Madame de Fontpertuis, dévote janséniste et amie d'Antoine Arnauld dont elle gère les biens après son exil de 1679⁸ : il dresse la liste des personnes auxquelles il transmet des cartons de corrections de son *Abregé de la*

¹ Henriette GODWYNN, « Anne-Marguerite Petit », *Dictionnaire des femmes de l'ancienne France*, dictionnaire en ligne de la Société Internationale pour l'Étude des Femmes de l'Ancien Régime, http://www.siefar.org/dictionnaire/fr/Anne-Marguerite_Petit

² Anne-Marguerite PETIT, dite Madame DU NOYER, *Lettres historiques et galantes par Madame de C*** Nouvelle édition...* [t. I-VI, suivis de] *Mémoires de M. Des N***, écrits par lui-même... pour servir de suite aux Lettres galantes* [t. VII suivi de] *Mémoires de Madame Des N***, écrits par elle-même contenant la suite des Lettres galantes* [t. VIII], Londres, [n. n.], 1757, 8 t.

³ Anne-Marguerite PETIT, *Mémoires de Madame Des N****, *op. cit.*, p. 271-272. p. 322-325

⁴ Albert CANS, « La caisse du... », *art. cit.*, p. 239.

⁵ François SALIGNAC DE LA MOTE FÉNELON, *Correspondance*, *op. cit.*, t. III, p. 46.

⁶ « J'ai travaillé autrefois à l'instruction de nos freres P.R. avec [M. Desmahis]. Je n'oublierai jamais ce que j'ai vu de sa douceur, de sa patience, de son insinuation et de sa modestie dans l'usage de ses talents. Il avoit appris par sa propre expérience qu'il en coûte pour sortir de l'erreur, et c'est ce qui le rendoit si compatissant aux infirmités de ses Freres errans » (François DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FÉNELON in Marin GROTESTE DESMAHIS, *La vérité de...*, *op. cit.*, approbation, n.p.).

⁷ 12 décembre 1685, Seignelay à Fénelon, in François SALIGNAC DE LA MOTE FÉNELON, *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 17.

⁸ Freddie Ellen WEAVER, *Madame de Fontpertuis. une dévote janséniste, amie et gérante d'Antoine Arnauld et de Port-Royal*, Paris, Klincksieck, 1998, 431 p.

*morale des Epistres de S. Paul, ou Pensées chrétiennes, sur le texte des Epistres de Saint Paul*¹. Outre Desmahis, figurent dans la liste Pierre du Cambout de Coislin², Raymond Formentin³, et Guillaume Prousteau⁴, recteur de l'Université d'Orléans⁵. S'esquisse ici un réseau en lien avec l'une des figures majeures du jansénisme dont la suite du parcours de Desmahis montrera la persistance. Le 22 avril 1687, dans une lettre à Quesnel, Desmahis évoque sa retraite à Saint-Magloire et signale la proposition que lui a faite Henri de Barillon, évêque de Luçon :

Que j'ay, Monsieur, de sujet de vous remercier de toute la charité que Dieu vous inspire pour moy. Il m'a fait la grace d'être extrêmement édifié de votre lettre sur l'état Ecclésiastique. J'y entre par la miséricorde de Dieu dans un dessein sincere de me consacrer entierement à mon service [...]. Monsieur l'Evêque de Luçon me presse pour aller faire un tour de trois mois dans son diocèse, où il me donnera la liberté de prêcher, ou de faire seulement des visites particulières, comme je le souhaitteray, ou plutôt comme je sentiray par l'expérience que je pourray estre le moins inutile.⁶

Quelques jours plus tard, Quesnel informe Raymond Formentin, alors à Orléans, de la situation du converti :

Il est vray que M. Desmahis est sorti de Saint Magloire. Il m'a fait entendre que M. son père et Mme sa mère avoient désiré qu'il revint auprès d'eux, et de l'état où ils sont, cela m'a parut estre une assez bonne raison. Cependant il me parle d'un voyage en Poitou auquel M. de Luçon l'invite pour trois mois et ce n'est pas là un moyen d'estre auprès de ses parens. Je voudroy bien qu'il fit un peu de fond avant que de s'abandonner au travail. Il est vray aussi que le peu d'ouvriers propres à servir actuelement les nouveaux convertis ou ceux qui ne le sont pas encore doit faire passer sur beaucoup de considérations.⁷

Cependant, Desmahis repasse par Orléans où, le 24 mai 1687, l'évêque Cambout de Coislin le fait chanoine de la cathédrale Sainte-Croix⁸. Il passe l'été dans le diocèse de Luçon⁹ et est de retour à Saint-Magloire au début de l'automne, où il reçoit le sous-diaconat¹⁰. Il profite de ce séjour parisien pour tenter une seconde fois de convaincre Anne-Marguerite Petit, alors assignée à résidence à la maison des nouvelles catholiques de Paris¹¹ : finalement, elle accepte de se convertir et épouse un catholique du nom de du Noyer. Au début de l'année 1688, Desmahis est de nouveau en mission dans le diocèse de Luçon¹². Il revient à Orléans passer deux mois entre avril et mai : la première lettre connue de Desmahis à Bossuet date de cette période. Le converti, qui répond à une lettre antérieure, évoque quelques textes sur l'Apocalypse et répond à l'Aigle de Meaux qu'il n'a pu trouver « le premier ouvrage de Jurieu »,

¹ Pasquier QUESNEL, *Abregé de la morale des Epistres de S. Paul, ou Pensées chrétiennes, sur le texte des Epistres de Saint Paul*, Paris, André Pralard, 1687.

² 23 mars 1687, Pasquier Quesnel à Madame de Fontpertuis, U.P.R. A3220-3, f. 1v.

³ *Id.*, Desmahis apparaissant quelques lignes après Formentin.

⁴ *Ibid.*, f. 2v.

⁵ Sur les liens de ces différents individus avec Desmahis, voir *infra*, p. 703-709.

⁶ 22 avril 1687, Marin Groteste Desmahis à Pasquier Quesnel, in Marin GROTESTE DESMAHIS, *La vérité de...*, *op. cit.*, p. xlij-xliij.

⁷ Après le 22 avril 1687, Pasquier Quesnel à Raymond Formentin, Bibliothèque de l' Arsenal, ms 5782, f. 46v.

⁸ A.D. Loiret, 51 J 7, Registre des provisions et collations des bénéfices de l'Église d'Orléans, f. 40.

⁹ Sur les missions en Poitou, voir Yves KRUMENACKER, *Les protestants du Poitou au XVIII^e siècle (1681-1789)*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 194 pour Desmahis.

¹⁰ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, p. xlij-xliij.

¹¹ Après une seconde tentative de sortie du royaume (voir Anne-Marguerite PETIT, *Mémoires de Madame Des N****, *op. cit.*, p. 322-325).

¹² Armand Désiré DE LA FONTENELLE DE VAUDORE, *Histoire du monastère et des évêques de Luçon, 2e partie*, Fontenay-le-Comte, Gaudin, 1847, p. 616, élément confirmé par une lettre de février de Desmahis à Quesnel écrite depuis Luçon (voir Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, lxiii-lxiv).

autrement dit l'*Examen du livre de la réunion du christianisme*, mais il envoie en compensation *La puissance de l'Église*¹ : Bossuet, qui travaille alors probablement à répondre aux *Lettres pastorales*, cherche vraisemblablement à réunir la bibliographie de Jurieu et sollicite un relais, potentiellement à même de trouver cet titre sans doute rare déjà, puisque vivant dans la province d'origine du pasteur. Il est possible que Desmahis ait pu entrer en relation avec Bossuet par l'intermédiaire de son ami orléanais Nicolas Thoynard². Le converti repart rapidement dans le diocèse d'Henri de Barillon pour son plus long séjour connu : il y reste de mai à octobre. Les mémoires de Barillon indiquent pour l'année 1688 :

Plusieurs visites, des conférences dans les mois de mai, juin, septembre et octobre ; elles sont été utiles aux prêtres et aux nouveaux convertis par les instructions que leur a données M. des Mahis.³

Ce séjour est donc un succès, tant du point de vue des nouveaux convertis que du convertisseur. En effet, Louvois écrit à Barillon le 24 août 1688 :

Sa majesté a bien voulu aussi accorder au sieur du Mahis une gratification de 3000 livres et une autre de 800 livres au sieur Chabert, en considération des dépenses qu'ils font dans leur mission et vous en trouverez les ordonnances ci-jointes que je vous supplie de leur remettre.⁴

Le 2 janvier 1689, une seconde lettre échangée entre les mêmes correspondants contient les lignes suivantes :

J'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire en faveur du sieur du Mahis. Le témoignage que vous lui rendez est une forte recommandation. J'ai donné ordre pour le payer aussitôt que le Roi l'a marqué. Je loue Dieu tous les jours de n'être que l'exécuteur des ordres du Roi pour la distribution de ses finances. Comme je ne le crois pas à Paris, j'ai fait prendre des mesures pour savoir qui peut avoir sa procuration pour ne pas retarder son paiement. Les bons convertis doivent bien être distingués en ce temps-ci.⁵

Le mois suivant, les *Nouvelles ecclésiastiques* se font l'écho de la gratification reçue par Desmahis et de son succès auprès des anciens huguenots :

L'illustre Mons[ieu]r Demahis cy devant ministre fort bien converti et maintenant chanoine d'Orléans a esté payé à Paris de sa rescription de mille escus pour le voyage et mission qu'il a fait en Poitou [...] dans le diocèse de Luçon par ordre du Roy. Il se loue avec raison de la charité de Monseigneur de Luçon pour les nouveaux convertis, qu'il a fait impression sur eux car plusieurs le sont sincèrement au lieu qu'ailleurs les hauteurs n'ont fait que des apostats et des rebelles qui obligent tout le royaume d'estre sous les armes et de les contenir par des milices.⁶

Les biographes du converti qui l'ont connu signalent tous qu'il fait bénéficier de plusieurs pensions la maison des nouvelles catholiques d'Orléans⁷. L'information n'est sans doute pas

¹ 5 mai 1688, Marin Groteste Desmahis à Jacques-Bénigne Bossuet, in Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, *op. cit.*, t. III, p. 509-514, Jurieu étant évoqué p. 513.

² Voir *infra*, p. 710.

³ « Histoire de M. de Barillon, évêque de Luçon, 1671-1699, écrite par lui-même », in *Revue de Bretagne et de Vendée*, 12 (1862/2), p. 142.

⁴ Armand Désiré DE LA FONTENELLE DE VAUDORE, *Histoire du monastère...*, *op. cit.*, p. 616-617.

⁵ *Ibid.*, p. 617.

⁶ B.n.F., F. fr. 23499, *Nouvelles ecclésiastiques*, février 1689, f. 57v.

⁷ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de ...*, *op. cit.*, p. lx. ; Gilles JOUSSET, *Abrégé de la...*, *op. cit.*, p. 16-17. Jousset affirme que Desmahis aurait fondé l'institution, mais la maison des nouvelles catholiques existe avant la conversion du pasteur (voir A.N., G⁸ 251, divers dossiers, dont Maison des nouvelles catholiques d'Orléans).

erronée, mais deux éléments méritent d'être signalés pour mettre en perspective cet élément important dans la construction de l'image posthume d'un Desmahis converti sincère et idéal. D'une part, le dossier de la maison des nouvelles catholiques d'Orléans ne conserve aucune trace de Desmahis (d'un point de vue financier ou spirituel)¹, mais les *Nouvelles ecclésiastiques* révèlent qu'à sa mort, il fait un don à l'institution². D'autre part, Desmahis possède une importante bibliothèque personnelle, qu'il lègue à sa mort au chapitre de la cathédrale Sainte-Croix d'Orléans : elle est alors estimée à 4000 livres tournois³. Il a nécessairement investi une partie de ses revenus dans ses lectures.

Cette présentation du parcours de Desmahis jusqu'au début de l'année 1690 permet de mettre en évidence deux éléments. D'une part, il ne fait aucun doute qu'il est janséniste, ce que plusieurs preuves des quatre dernières années de sa vie viendront confirmer. D'autre part, lorsqu'il reçoit Papin à Paris dans les premiers jours de janvier 1690, il est rompu aux échanges avec les anciens huguenots, quoique dans le cas de Papin, il n'est plus question d'emporter sa conviction mais bien de l'accueillir dans sa nouvelle Église.

b. Une cérémonie mystérieuse

Il existe seulement deux témoignages sur la cérémonie d'abjuration de Papin et de sa femme, qui sont pour le moins succincts. Lisons d'abord Anne Viard-Papin, dont le témoignage date de 1723 :

Nous passâmes chez eux [les parents de Desmahis] tout le mois de janvier pendant lequel nous nous disposâmes, par plusieurs conférences avec M. de Meaux et par la prière, à notre réunion, que nous fîmes entre les mains de ce Prélat, le quinzième de ce même mois de l'année 1690 dans l'église des Pères de l'Oratoire de la rue saint Honoré.⁴

Abjurer à l'Oratoire après la révocation est symbolique. Pierre de Bérulle a fait de l'ordre qu'il a fondé un instrument de la reconquête catholique du royaume et l'église de la rue Saint-Honoré est le cœur historique de la congrégation⁵. Le second témoignage est lui contemporain de l'événement et figure dans la livraison de janvier des *Nouvelles ecclésiastiques* :

Le S[ieu]r Papin avec sa femme revenu d'Angleterre où il s'étoit retiré peu avant la déclaration lorsqu'il étoit en passe d'être ministre en France fit publiquement abjuration chez les pères de l'Oratoire à Saint Honoré dimanche 15 de janvier entre les mains de M[onse]i[gn]eu[r] de Meaux qui fit un discours auparavant la profession de cet homme d'esprit et d'études aprez vepres.⁶

Une troisième mention existe bien, dans les *Mémoires* de l'abbé Ledieu, secrétaire de Bossuet, mais elle n'apporte aucune autre information sur cet épisode⁷. Les *Nouvelles ecclésiastiques* indiquent que Bossuet a prononcé un discours lors de la cérémonie mais les œuvres de l'évêque de Meaux n'en conservent pas le texte. Ainsi, tant du point de vue des deux convertis

¹ A.N., G⁸ 251, *id*

² Voir « La mort de Desmahis », en annexe.

³ Charles CUISSARD, *Les chanoines et dignitaires de la Cathédrale d'Orléans d'après les nécrologues manuscrits de Sainte-Croix*, Orléans, H. Herluison, 1900, p. 122.

⁴ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. ci-cij.

⁵ Voir Richard CADOUX, « Pierre de Bérulle et les protestants », et Robert DESCIMON, « Les oratoriens du XVII^e siècle dans la lutte contre les calvinistes » in Philippe BRAUNSTEIN (dir.), *L'Oratoire du Louvre...*, *op. cit.*, p. 53-67 et 68-74.

⁶ *Nouvelles ecclésiastiques*, janvier 1690, B.n.F, F. fr, 23500, f. 37r.

⁷ François LEDIEU, *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris, Didier, 1856, t. I, p. 200. Nous verrons d'ailleurs qu'une partie des informations de Ledieu sur Papin proviennent sans doute du Blésois lui-même.

que du convertisseur, nous ignorons tout des paroles prononcées lors de cette cérémonie d'abjuration en ce 15 janvier 1690. Toutefois, la seconde évocation de la conversion de Papin dans les *Nouvelles ecclésiastiques* révèle une information sur le contenu de la déclaration d'abjuration prononcée le 15 janvier :

Il me paroît que M[onsieu]r Papin du moins n'est pas prêtre, ce qui est essentiel au sacerdoce ne luy ayant pas esté conféré. D'ailleurs les canons veulent que les vrais clercs qui reviennent de l'hérésie soient réduit au rang de layques ; luy même conservant sa femme y a acquiescé dans son abjuration.¹

Étant donné son mariage, Papin a donc abjuré en sachant qu'il ne pourrait pas devenir ecclésiastique : nous avons même vu que sa conversion est liée à sa relation sentimentale. Ce n'est donc pas un élément remarquable.

Quoi qu'il en soit, la conversion de Papin est une victoire pour Bossuet dans sa lutte contre le protestantisme². Celle-ci occupe alors le devant de la scène de la République des Lettres par le conflit Jurieu contre Bossuet, *Lettres pastorales* contre *Avertissements*. Mais elle est aussi au cœur du diocèse de l'Aigle de Meaux : un ancien curé de son ressort, Pierre Frotté, est passé au calvinisme en 1689 et publie en 1690 un récit de conversion dans lequel il appelle Bossuet à opter pour le calvinisme³.

c. *Échos jansénistes de la problématique de l'intégration d'un ministre anglican*

Alors qu'en 1683, le *Mercure Galant* et *La Gazette* rapportent la conversion de Desmahis, Gilly et Courdil, celle de Papin ne fait l'objet, sauf erreur de notre part, d'aucune publicité. La révocation explique sans aucun doute cette situation : si en 1683, rapporter cet épisode permet de faire de Louis XIV « un véritable *fidei defensor* »⁴, après 1685, ce besoin n'a plus lieu d'être et aucun de ces deux périodiques n'évoque le passage au catholicisme de Papin⁵. Pour trouver trace d'un écho contemporain de l'événement, il faut se tourner vers une « nouvelle à la main » : les livraisons de janvier et février des *Nouvelles Ecclésiastiques*, journal clandestin janséniste fondé par Louis Fouquet, évêque d'Agde, durant son exil à Issoudun – donc à proximité de Blois et d'Orléans⁶.

Dès janvier, mention est faite de l'apostasie de Papin. Mais un mois plus tard, il est de nouveau question de l'ancien ministre. Une longue dissertation renseigne d'une part les semaines qui suivent la conversion de Papin et révèle d'autre part que son intégration à l'Église catholique soulève des questions au plan institutionnel. L'informateur anonyme écrit en effet :

Je toucherai icy par manière de relation des grandes difficultez qui suivent sa réunion. M. Papin se retira en Angleterre il y a quelques années, les motifs n'y font rien, on le fait ministre de Blois ; mais il y a apparence qu'il n'estoit que proposant, car c'eut été abjurer

¹ *Nouvelles ecclésiastiques*, février 1690, B.n.F, F. fr, 23500, f. 59v.

² Sur le rapport de Bossuet au protestantisme, on renverra à l'incontournable ouvrage de d'Alfred RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme* (*op. cit.*) et dans les références plus récentes, à : Georges MINOIS, *Bossuet, op. cit.*, p. 517-580 et Jean-Louis QUANTIN, « Bossuet et les protestants », art. cit., p. 77 et sq.

³ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 275 et 584.

⁴ André BLANC, « Le *Mercure Galant*... », art. cit., p. 52.

⁵ Voir *La Gazette* (21 janvier 1690, p. 36 ; 28 janvier 1690, p. 48 ; 4 février 1690, p. 60) et le *Mercure Galant*, numéros de janvier, février et mars 1690.

⁶ François MOUREAU (dir.), *Répertoire des nouvelles à la main : dictionnaire de la presse manuscrite clandestine (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 36 et 50. Sur Fouquet, voir Xavier AZÉMA, *Un prélat janséniste, Louis Fouquet évêque et comte d'Agde*, Paris, J. Vrin, 1963, 270 p.

en Ang[leter]re son rang de ministre que d'y être ordonné diacre comme il le fut par l'Evêque d'Eli en 1686, et l'année d'après ordonné prêtre par le même évêque Il se maria en Angleterre, luy et sa femme ont abjuré l'hérésie.¹

Cet informateur est particulièrement bien renseigné sur le cas de Papin, à l'exception de la date d'ordination au diaconat et du lieu du mariage du converti. En outre, il connaît parfaitement la problématique de la réordination anglicane des ministres réformés en exil, puisqu'il indique qu'il s'agit d'une abjuration : le terme est sans doute excessif mais fait sans doute écho au fait que les pasteurs doivent précisément renier leur condition de ministre. Il poursuit en s'interrogeant :

On demande maintenant 1° Si son ordination est valide, c'est-à-dire si il a reçu effectivement les ordres de diacre et de prêtre par cet évêque hérétique et schismatique 2° si son mariage est bon ou non 3° s'il en peut user après son ordination. Ces questions qui ne font point de cas métaphysiques mais communs et de pratique. Si l'Église anglicane se réunit à la catholique, et que d'ailleurs cela arrive souvent dans la conversion des particuliers et dont la décision peut la faciliter ou l'éloigner, demanderoient certainement un concile qui en réglât la discipline par la tradition des pères, par les plénitudes de son pouvoir et par l'assistance infaillible du S[ain]t Esprit car d'abandonner ces matières ou disputes des écoles, elles s'embarrasseront au lieu de s'éclaircir.²

L'anonyme développe alors les réponses aux questions qu'il formule. Il affirme dans un premier temps que, malgré son ordination comme ministre anglican, Papin n'a en réalité pas reçu le véritable pouvoir conféré par l'ordination catholique :

Et s'il est vray (ce qui a bien de l'apparence) que tels prêtres de l'Église anglicane soient ordonnés de nouveau prêtres à Rome quand ils reviennent à la communion romaine et que l'on les veut elever aux fonctions sacerdotales, je ne puis croire que ce soit sur un autre fondement que de la nullité sacerdotale dans une Église qui rejette le sacrifice, car l'Église romaine ne reçoit pas plus les reordinations que les rebaptisations. [...] Elle ordonne donc [...] tout prêtre non ordonné sacrificateur, son sacerdoce n'étant que de ministère et de pastorat ce qui n'est point l'essentiel du sacerdoce.³

L'ordination anglicane de Papin n'a donc aucune validité. Trente ans plus tard, la nullité de ces ordinations est défendue tant par un dominicain qu'un jésuite et un ouvrage qui défend leur validité est condamné par les *Nouvelles ecclésiastiques* imprimées⁴ : il est donc difficile d'en faire un indice du jansénisme de l'auteur de la dissertation. Celui-ci poursuit en examinant la question du mariage du couple converti en janvier. Ici, au contraire, il défend sa validité : d'une part, les huguenots convertis mariés lors de leur apostasie n'ont pas besoin d'un nouveau mariage après celle-ci⁵ ; d'autre part, les prêtres chrétiens « orientaux et grecs »⁶ bénéficient de

¹ *Nouvelles ecclésiastiques*, février 1690, B.n.F., F. fr 23500, f. 56v.

² *Ibid.*, f. 57r.

³ *Ibid.*, f. 57r.-v.

⁴ Voir Edmond PRÉCLIN, *L'union des églises gallicane et anglicane: une tentative au temps de Louis XV. P.-F. Le Comayer (de 1681 à 1732) et G. Wake*, Paris, J. Gamber, 1928, p. 62-67 et 156. La question des rapports entre les *Nouvelles ecclésiastiques* manuscrites de Fouquet celles qui naissent au moment de la crise de l'*Unigenitus*, d'abord sous forme manuscrite puis imprimées, reste à éclaircir (sur ces sources, voir Madeleine FOISIL, Françoise de NOIRFONTAINE, Isabelle FLANDROIS, « Un journal de polémique et de propagande. *Les Nouvelles Ecclésiastiques* », *Histoire, économie et société*, 10 (1991/3), p. 399-420 ; François MOUREAU, « Enjeux de la communication manuscrite : nouvelles à la main et gazettes imprimées », in Lucien BÉLY (dir.), *L'information à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 73-91.

⁵ *Ibid.*, f. 58r.

⁶ *Ibid.*, f. 58v.

« l'indulgence »¹ de l'Église catholique s'ils la rejoignent en conservant le statut d'homme marié². L'informateur conclut ainsi :

Sur ces principes tous tirez de la tradition, des conciles et des pères, mon sentiment que je soumetts au S[ain]t Siège et à quelques conciles que ce soit, seroit que le mariage du Sieur Papin est bon après son illégitime ordination. [...]. Je tiens donc le mariage de M[onsieur] Papin bons, les enfans légitimes, et son usage permis se tenant dans la laïcité.³

Malgré l'assurance de sa démonstration, il note néanmoins, presque au terme de sa dissertation :

J'avoue encore que tel cas extraordinaire demande tenue et la résolution d'un concile, moins pour en éclaircir les différens : ce que les docteurs peuvent faire, que pour en régler la discipline, ce que les évêques seuls peuvent faire.⁴

La situation de Papin semble en effet peu commune, comme viendra le confirmer le traitement du statut du converti par l'autorité royale en mai 1690. Enfin, l'informateur achève sa dissertation en transcrivant deux pièces justificatives : les lettres d'ordination au diaconat et à la prêtrise anglicane de Papin⁵.

La présence de ces documents permet de poser la question de l'identité de l'informateur anonyme : s'agit-il de Desmahis ? En effet, celui qui écrit la dissertation relative à Papin est soit proche du converti lui-même, ou en contact avec un proche du converti. La dissertation révèle le lieu de résidence de Papin juste après sa conversion mais a en plus accès à des documents en possession de ce dernier. Étant donné le jansénisme de Desmahis, l'ancien pasteur d'Orléans pourrait être soit l'informateur d'un des rédacteurs de la feuille clandestine, voire l'un de ses rédacteurs. Nous avons d'ailleurs vu que les *Nouvelles ecclésiastiques* sont bien renseignées sur Desmahis et ses missions : elles le sont encore quelques mois plus tard, nous y reviendrons.

2. D'Orléans à Blois : entre vie spirituelle et vie pratique

a. L'étape orléanaise : le meurtre du père spirituel ?

Après avoir quitté Paris, le couple Papin-Viard s'arrête à Orléans durant plus d'un mois chez la veuve de Claude Pajon. Nous connaissons ce séjour grâce à deux sources. Les *Nouvelles ecclésiastiques* de février 1690⁶ et le récit d'Anne Viard-Papin, qui écrit :

Pleins de joy et de consolation, nous partîmes au commencement de février pour Orléans, où nous allâmes descendre chez Madame Pajon tante de M. Papin, qui nous retint trois mois chés elle. Messieurs Pajon m'assurent que ce séjour leur fut très profitable, parce que quoiqu'ils fussent déjà catholiques, et que les deux aînés eussent fait une profession ouverte de la vraie foi, l'un à Vendôme et l'autre à Pontlevoy, où ils avoient été conduits par ordre du roi ; ce fut néanmoins, dans les conversations fréquentes qu'ils se plaisoient à avoir avec mon époux, qu'ils comprirent les principes des deux religions, la catholique et la protestante ; qu'ils furent touchés par la solidité des

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Ibid.*, f. 58v. et 59v.

⁴ *Ibid.*, f. 59v. et 60r.

⁵ Citées *in extenso* dans la partie consacrée à l'ordination de Papin (voir *supra*, p. 334-335).

⁶ « Je vous ay mandé la conversion de M. Papin, et entre les mains de M[onseigneur] de Meaux son abjuration et absolution ; Il est à Orléans depuis le commencement de ce mois de février, d'où il ira en son Pays de Blois. » (*Nouvelles ecclésiastiques*, février 1690, B.n.F., F. fr 23500, f. 55v.).

principes de la première, aussi bien que des égarements, et même de l'impiété qui est une suite naturelle des principes de la seconde.¹

Elle évoque ici Claude, Henry et Jean Pajon, les trois fils du second mariage du pasteur et théologien avec Esther Perreaux. Claude (IV) est né vers 1671², Henry en 1674³ et Jean en 1678⁴ : ils furent tous avocats au parlement, le premier de manière certaine à Paris en 1692⁵, le cas du deuxième est mal renseigné⁶, et le troisième à Orléans (où il devient régent de l'Université en 1710⁷). Le 20 juin 1687, l'intendant d'Orléans ordonnait l'enlèvement de Claude et Henry et leur remise à Roger de la Motte, conseiller au bailliage de Blois. Celui-ci décide du placement d'Henry à l'abbaye de Pontlevoy, chose faite le 23⁸ ; celui de Claude à l'Oratoire de Vendôme, effectué le lendemain⁹ : durant cette période, ils ont sans aucun doute abjuré le protestantisme. Ainsi, comme nombre d'enfants de huguenots, les fils du pasteur d'Orléans sont enlevés à leur mère : ils ont alors 16 et 10 ans, l'âge moyen à l'enlèvement étant de 8 ans¹⁰. Le récit d'Anne Viard-Papin témoigne d'une probable conversion de façade des deux aînés mais tient surtout une fonction symbolique dans le parcours du Papin nouvellement converti.

En effet, ce retour à Orléans apparaît comme le moment du meurtre par le Papin catholique du père spirituel du Papin calviniste. La veuve du converti affirme elle-même ce statut de Pajon au début de la biographie de Papin et l'atteste en publiant la lettre de Genève de 1677¹¹. Or, l'évocation du séjour orléanais par Anne Viard-Papin lui sert à présenter son défunt mari comme celui qui fait prendre conscience de la vérité du catholicisme aux fils de Pajon ; comme ce dernier lui avait enseigné la vérité du protestantisme, à savoir la voie d'examen et la tolérance universelle. Cet épisode constitue donc une étape majeure dans le récit de la conversion de Papin construit après sa mort. Même si les *Nouvelles ecclésiastiques* confirment le témoignage de sa veuve, nous verrons que Papin est présent de manière certaine à Blois entre le 22 et le 24 février, pour préparer son installation dans sa ville natale¹². La fonction symbolique que donne Anne Viard-Papin à ce séjour reste impossible à attester. Mais le fait même que nous l'examinions ici en lui attribuant cette fonction prouve que l'*Histoire de la vie...* a atteint son but d'influencer la postérité du ministre converti. Un document de la fin de la vie catholique de Papin viendra nuancer cette suggestion de sa veuve.

Remarquons enfin qu'en même temps qu'il signifie ce meurtre symbolique, cet épisode prouve la qualité persuasive du Papin catholique, que ce dernier ait ou non véritablement convaincu ses cousins n'important finalement pas dans la problématique de sa renommée posthume. Ainsi, ce passage doit être rapproché d'un autre de l'*Histoire de la vie...* concernant la période protestante, celui de la découverte par Anne Viard de son futur mari en chaire : elle

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. cii-ciiij.

² François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 198.

³ *Ibid.*, p. 200.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰ Alain JOBLIN, *Dieu, le juge et l'enfant. L'enlèvement des enfants protestants en France (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Arras, Presses de l'Université d'Artois, 2010, p. 45.

¹¹ Voir *supra*, p. 64 et *sq.*

¹² Voir *infra*, p. 600-604.

témoignait du contraste entre son allure chétive et sa force de persuasion de son auditoire¹. Mis côte à côte, ces extraits font écho à l'analyse des psychologues de la religion sur le rapport entre personnalité et conversion : Raymond Paloutzian, James Richardson et Lewis Rambo distinguent « trois niveaux dans l'organisation de la personnalité »². Ici, seul le premier niveau nous importe : il s'agit du « plus élémentaire. La personnalité est constituée de traits qui déterminent le tempérament. [...] La conversion n'opère pas à ce niveau élémentaire. L'apôtre Paul était un persécuteur zélé des chrétiens. Après conversion, il devient un prédicateur zélé »³. D'après le témoignage de sa veuve, la psychologie de Papin s'inscrit donc bien dans le fonctionnement classique du converti : persuasif lorsqu'il était calviniste, il le reste une fois devenu catholique. En outre, cette force de persuasion, Papin la possède tant à l'oral qu'à l'écrit puisqu'Anne Viard-Papin achève le récit de l'épisode orléanais en notant :

À l'égard du troisième fils de Madame Pajon, M. Pajon prêtre de l'Oratoire m'assure encore que c'est par le moyen de la lecture qu'ils ont fait ensemble du livre de mon époux imprimé en 1692 que Dieu l'a retiré de l'erreur, où l'avoit engagé une tante qu'ils avoient, zélée Protestante.⁴

Enfin, sans que nous disposions d'informations sur ce point, il semble probable que Desmahis, puisqu'il vit à Orléans, ait été du voyage avec le couple Papin. Une chose est sûre : il est de retour dans sa ville le 25 février 1690, date à laquelle il signe un acte de baptême comme parrain à l'église Saint-Germain⁵.

b. L'installation d'un converti : quel statut, quels revenus ?

Le témoignage d'Anne Viard-Papin se poursuit ainsi :

Enfin, au commencement d'Avril, nous partîmes pour Blois où nous terminâmes l'un et l'autre nos courses. Les biens de mon époux, que le Roi avoit eu la bonté de lui faire rendre joints aux bienfaits de Sa Majesté et du Clergé, nous y procurerent un établissement assez agréable.⁶

Ce passage est en partie à l'origine de la thèse de la vénalité de la conversion de Papin qui, comme tout pensionné, a vu sa sincérité mise en doute, notamment dans l'historiographie protestante du XIX^e siècle⁷. Son cas s'est trouvé aggravé par les recherches de plusieurs érudits blésois qui, dès la fin du XIX^e siècle, révèlent des actes notariés de ventes ou d'acquisitions réalisées dès son installation : en 1880, Louis Belton signale avoir découvert un acte d'avril 1690 concernant la vente d'une maison⁸ puis, en 1902, Adrien Thibaut publie partiellement une requête de février 1690 émanant du converti et demandant au lieutenant général du bailliage de Blois l'obtention des biens de son héritage ainsi que ceux appartenant à ses sœurs fugitives⁹.

¹ Voir *supra*, p. 493.

² Pierre-Yves BRANDT, « L'étude de la... », art. cit., p. 39.

³ *Id.*

⁴ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. ciiij.

⁵ A.D. Loiret, GG 446 : Paroisse Saint-Germain, Baptêmes, mariages, sépultures (1) (1689-1691), 25 février 1690.

⁶ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. ciiij.

⁷ Voir *supra*, p. 45-46 et *infra*, p. 814-815.

⁸ Voir Louis BELTON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 25.

⁹ Adrien THIBAUT, « Nouvelles notes sur les Protestants blaisois », *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 16 (1902), p. 265.

La question de l'intéressement financier de Papin dans sa conversion doit être examinée en deux temps. Il s'agit d'abord de revenir sur une erreur plus ou moins explicite de l'historiographie. En effet, la proximité chronologique entre l'édit de décembre 1689 « portant que les plus proches parents et légitimes héritiers des Religionnaires fugitifs entreront en possession des biens qu'ils ont laissés dans le Royaume »¹ et l'apostasie de Papin le 15 janvier 1690 a été soulignée². Ce rapprochement est abusif puisque nous savons que Papin décide de se convertir à la fin de l'année 1688 et que, dès janvier 1689, il contacte Bossuet dans cet objectif. Qu'il se soit finalement converti un mois à peine après l'édit de décembre 1689 ne constitue donc pas la preuve – que d'aucuns estiment accablante³ – de sa vénalité : il s'agit tout simplement d'un hasard. Notons, sans qu'il s'agisse d'une preuve à décharge, que le nom d'Isaac fils ne figure nulle part dans les « Comptes des rentes de 1686 et 1687 des maisons, fermes, rentes et dettes » de Jacques-Isaac Papin et de ses enfants, dressés par le notaire blésois Malescot après juillet 1689 dans le cadre de la régie des biens des religionnaires fugitifs⁴ : seul celui de sa sœur Anne, exilée en Brandebourg, est mentionné⁵. Rappelons que ces biens avaient été divisés le 30 octobre 1685 par Madeleine Papin, veuve de Jacques-Isaac, entre ses enfants. Tous prirent alors le chemin de l'exil et, à notre connaissance, le premier – et le seul – à rentrer dans le royaume est Isaac.

Une fois cet écueil historiographique évité, il s'agit ensuite d'examiner ce moment de l'installation de Papin à Blois à partir de l'ensemble des actes qui s'y rattachent, conservés entre les archives royales, celles de l'Agence générale du clergé et les séries notariales de Blois. Outre la question des motivations du converti, elle pose deux problématiques principales : celle du statut de Papin et celle des conditions matérielles dans lesquelles il revient à Blois. Comme avant son exil, à son retour dans le royaume, Papin n'a pas de statut défini : ayant quitté la France comme proposant et ordonné dans le Refuge prêtre de l'Église anglicane, il n'entre pas dans les catégories fixées par l'édit de Fontainebleau. En outre, ses conditions de vie entre les Provinces-Unis, Hambourg et Dantzig ont été précaires. Ainsi, s'il bénéficie probablement d'une aide financière informelle à son arrivée à Paris, durant son séjour orléanais, il anticipe son retour à Blois. Avant de mettre cela en évidence, précisons que si Papin est converti le 15 janvier 1690, l'étude de son dossier de pensionnement révèle que le premier versement attesté de sa pension remonte à 1694, date à laquelle il perçoit d'ailleurs le retard des années 1692-1693⁶. Ainsi, sa conversion n'entraîne pas immédiatement un revenu stable.

¹ Voir Léon PILATTE, *Edits, déclarations et...*, *op. cit.*, p. 330-336.

² Marie-Thérèse NOTTER, « Documents inédits sur... », art. cit., p. 50. M.-T. Notter une transcription plus longue que celle d'A. Thibault.

³ Voir Louis BELTON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 25 et Adrien THIBAUT, « Nouvelles notes sur... », art. cit., p. 265.

⁴ A.N., TT 141 A, « Comptes des rentes de 1686 et 1687 des maisons, fermes, rentes et dettes d'Isaac Papin des Coudrays », [établis après juillet 1689], f. 22 à 26. Sur la gestion des biens des réformés saisis à la révocation, voir Emmanuel JAHANT, *La confiscation des biens des religionnaires fugitifs de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1959, 138 p. et Herbert LUTHY, *La Banque protestante en France de la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution, I. Dispersion et regroupement*, Paris, SEVPEN, 1959.

⁵ *Ibid.*, f. 22.

⁶ Voir *infra*, p. 678. Ce délai ne résulte probablement pas de doutes sur la sincérité de la conversion du Blésois : le premier versement de pension de Marin Groteste Desmahis conservé dans son dossier de ministre converti date de juin 1686. Or son abjuration remonte au mois de mai 1683 (voir A.N., G⁸ 251, divers dossiers dont celui de Desmahis).

Le 21 février 1690, Papin signe donc une requête adressée au lieutenant-général du bailliage de Blois demandant l'obtention des biens provenant de l'héritage de son père ainsi que ceux appartenant à ses sœurs :

Suplie et vous remontre humblement Isaac Papin sieur des Coudraies cy devant prestre de l'Église Anglicanne, fils et héritier de Maître Isaac Papin, vivant Sieur des Coudraies Con[s]eill[er] du roi receveur du domaine de ce comté de Blois, et de Magdelaine Pajon [...] quayant ci devant exercé le ministerre de la religion prestendue reformée dans laquelle il est nay, tant en Engleterre Hollande, Allemagne qu'autres provinces en ayant reconnu les erreurs il est repassé en ce royaume ou il a fait abjuration de la ditte religion et autres erreurs de Calvin, entre les mains de monsieur l'Evesque d'ameaux, ainsi qu'il apert par son certificat, ce quizesme janvier dernier cy attaché, et comme il est venu en cette ville pour i faire sa demeure actuelle, et dessirant se mettre en pocsession des biens qui luy sont eschus de la succession de son pere et par le dellais que sa mere luy en a fait et a ses sœurs [...] Il a besoin de vostre permission et d'autant que Marie, Marguerite, Magdelaine et Jeanne Papin, ses sœurs se sont retire hors le royaume au mespris des déclarations de sa majesté.¹

Papin invoque alors l'édit royal de décembre 1689 lui permettant de réclamer les biens de ses sœurs fugitives. L'acte porte ensuite la réponse du procureur, datée du 22 février, qui accorde au converti la jouissance des biens demandés :

Vu la req[ette] cy dessus, Je consens pour le roy que le[dit] S[ieu]r Isaac Papin se mette en pocsession des biens à luy appartenant des succession de ses peres et meres, comme aussi quil entre en pocsession des biens appartenant audites Marie, Marguerite, Magdelaine et Jeanne Papin ses sœurs.²

Une seconde version de cette autorisation, plus longue, mentionne les références des différents actes relatifs aux partages des biens des parents de Papin entre leurs enfants ainsi que le mariage de Marie avec Louis Scoffier. Elle commence ainsi :

Veu la requeste cy dessus, l'acte d'abjurat[ti]on fait par ledit S[ieu]r Papin et Anne Viard sa femme entre les mains du S[ieu]r Evesque de Meaux en l'église des peres de l'Oratoire de la rue St Honoré a paris le 16 janvier der[nier]³

L'acte d'abjuration n'est plus conservé avec la requête⁴, qui ne rencontre elle-même aucune difficulté de validation, probablement en partie grâce à l'acte d'abjuration précisant que Papin a été converti par Bossuet.

En 1880, Louis Belton révèle la vente par Papin, le 18 avril 1690, d'une maison ayant appartenu à son père. Il la cède à Philippe Fontaine, procureur au siège présidial de Blois, pour 1400 livres tournois⁵. Belton, qui ignore l'autorisation du lieutenant général du bailliage de février, écrit : « nous ne voudrions pas affirmer que le désir de recouvrer sa fortune ait fait d'Isaac Papin un renégat ; il est du moins certain qu'il revint à Blois qu'avec l'assurance formelle de rentrer en possession de ses biens, car nous le voyons, *un mois avant l'autorisation officielle* »⁶, et il poursuit en résumant succinctement l'acte. En réalité, Papin dispose déjà de

¹ A.D. Loir-et-Cher, 1 B 661, divers actes dont requête d'Isaac Papin, datée du 21 février 1690, f. 1-2 (publié deux fois de manière partielle in Adrien THIBAUT, « Nouvelles notes sur... », art. cit., p. 265-266 et in Marie-Thérèse NOTTER, « Documents inédits sur... », art. cit., p. 49-50).

² *Ibid.*, f. 3v. (non publié par Thibault et Notter).

³ *Id.*

⁴ Il a déjà disparu en 1902 (voir Adrien THIBAUT, « Nouvelles notes sur... », art. cit., p. 265, n. 1).

⁵ A.D Loir-et-Cher, E 407, a.n. divers, dont vente d'une maison par Isaac Papin (mentionné pour la première fois par Louis BELTON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 25).

⁶ Louis BELTON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 25, souligné par l'auteur.

l'autorisation du lieutenant général du bailliage. Ce n'est pas tant la vente du 18 avril qui est intéressante que ce qu'elle dévoile des conditions d'installation du nouveau converti. D'une part, l'acte révèle que le 24 février 1690, Papin passe un contrat de location de la maison qu'il vend finalement deux mois plus tard. Ce contrat de février est passé avec Abel Prunier, occupant de la maison depuis au moins 1687¹ :

Ledit Sieur acquereur laissera jouir de laditte maison seulement Maitre Abel Prunier [...] present locatire de ladite maison et jardin jusqu'au jour de la saint jean baptiste prochain acompter duquel ledit Sieur Prunier cy present [...] s'est vollontairement resilier des party du bail que ledit Sieur Papin luy en a fait devant le notaire soussiné le vingt quatre fevrier dernier moyennant la somme de quatre vingt deux livres tournois.²

Ainsi, deux jours après avoir obtenu l'autorisation de rentrer en possession de ses biens et de ceux de ses sœurs, Isaac s'empresse de régulariser la situation d'une maison familiale alors occupée. Deux autres éléments de l'acte du 18 avril retiennent l'attention, qui concernent l'acquéreur, Philippe Fontaine. D'une part, il paie comptant 200 livres sur le montant de la vente³. D'autre part, il se porte acquéreur en prévision d'une revente : l'acte stipule en effet que dans le cadre de la mise aux enchères de la maison, si elle est vendue pour un prix dépassant les 1400 livres, le couple Papin-Viard ne devra en aucun cas réclamer une part du bénéfice⁴. Ainsi, contrairement à l'image forgée par l'historiographie, l'ensemble de ces indices indiquent que Papin n'est pas un avide apostat, mais plutôt un converti à la recherche de finances pour assurer son installation. L'acte de la vente du 18 avril se termine d'ailleurs par ces mots : « sauf à l'esgard deladitte damoiselle Papin en leur maison ou elle est malade regisante de cousche »⁵, Anne ayant effectivement mis au monde René-François une semaine auparavant⁶. Étant donné les clauses concernant la revente de la maison, il est même possible de s'interroger : l'achat, par le lieutenant général du bailliage, n'est-il pas le moyen officieux qui permet d'assurer au converti un premier versement de sa pension ? En effet, nous verrons que le montant de 200 livres correspond au versement semestriel que reçoit Papin. La coïncidence autorise en tous les cas la formulation de cette hypothèse, puisque nous ne disposons d'aucune trace du versement de la pension pour les années 1690-1691.

Finalement, le 18 mai 1690, Papin voit confirmer par brevet royal l'autorisation de retrouver ses biens. L'acte est surtout important en ce qu'il fixe le statut administratif du nouveau converti :

Sur la requeste présentée au Roy, estant son Conseil, par Isaac Papin, natif de Blois, cy-devant ministre de l'Église anglicane, et damoiselle Anne Viart, sa femme, contenant que s'estant depuis cinq années retirez hors du Royaume, ledit Papin auroit esté receu et estably ministre de la R.P.R. en Angleterre, depuis lequel temps il seroit revenu en France avec sa femme, où ils ont fait abjuration et embrassé la foy catholique, apostolique et romaine entre les mains du sieur évesque de Meaux, le quinzieme janvier dernier ; mais comme ils ont prétendu jouir des mesmes privilèges et avantages que Sa Majesté a accordé à ceux de ses sujets de la R.P.R. qui sont toujours demeurez en ce Royaume, mesme aux ministres de ladicte religion, on a allégué aux supplians pour leur faire de la peine que Sa Majesté n'avoit fait aucune déclaration en faveur de ceux de ses sujets de

¹ *Ibid.*, p. 16.

² A.D Loir-et-Cher, E 407, a.n. divers, dont vente d'une maison par Isaac Papin, f. 3r.

³ *Ibid.*, f. 2 r.

⁴ *Ibid.*, f. 3 r-v.

⁵ *Ibid.*, f. 4 r.

⁶ Voir *infra*, p. 680.

ladicte R.P.R. qui reviendroient en ce Royaume ; sur quoy, les supplians estant obligez de recourir à la grâce et à la bonté de Sa Majesté, requeroient que sur ce il luy plust de pourvoir. Veu ladicte requeste, certificat du sieur baron d'Asfeldt, envoyé de Sa Majesté en Allemagne, du huitième février dernier, abjuration et certificat du sieur évesque de Meaux, du quinzième janvier dernier, et tout considéré, le Roy estant en son Conseil, en conséquence de la permission acordée aux supplians de revenir dans le Royaume, a ordonné et ordonne qu'ils seront remis en la possession et jouissance de tous les biens et effets qui leur appartenoient au jour de leur sortie, et qu'ils jouiront des mesmes grâces, privilèges et exemptions que Sa Majesté a accordés aux ministres de ladicte religion restés dans le Royaume, et qui ont fait abjuration de ladicte R.P.R., nonobstant toutes oppositions, desquelles s'il en intervient, Sa Majesté s'est réservé la connoissance et l'interdit à tous ses autres Juges.¹

Papin est donc assimilé au statut des ministres convertis au moment de la révocation, fixé dans l'article cinq de l'édit de Fontainebleau². Nous n'avons pas trouvé d'autre cas de huguenot devenu ministre dans le Refuge et finalement rentré dans le royaume pour devenir catholique. L'assimilation de Papin au statut de ministre converti est donc peut-être un cas unique³.

L'établissement de la chronologie des actes immédiatement consécutifs à la conversion de Papin permet donc de lever le voile sur un événement bien plus complexe que l'historiographie ne l'a présenté jusqu'à présent. La question des finances du ministre converti n'est pas réglée aussi simplement que le rapporte Anne Viard-Papin en 1723. Au contraire, les documents retrouvés témoignent d'une situation précaire, que Papin résout finalement par la vente de la maison familiale.

3. Sous l'aile de l'Aigle de Meaux... et celle de Desmahis

Quelques documents éclairent les liens entre Bossuet et Papin dans les deux années qui suivent la conversion de ce dernier. Certaines de ces sources, ainsi que d'autres autonomes vis-à-vis du lien Papin-Bossuet, attestent au même moment la présence de Marin Groteste Desmahis dans l'entourage du nouveau converti.

a. *Nulle action que pour convertir⁴ : stratégie pastorale et suivi d'un converti*

Il est factuellement impossible de dire si la protection de Bossuet permet à Papin de bénéficier du statut de ministre converti en mai 1690 comme nous venons de le voir : aucun document n'atteste une intervention en ce sens de la part de l'évêque de Meaux. Pour autant, il ne fait aucun doute que dans les mois qui suivent sa conversion, Papin est sous la protection de Bossuet. L'ensemble des informations dont nous disposons sur leurs relations datent toutes de l'été 1691. Sans doute au début du mois de juin, le converti se rend à Meaux, probablement en compagnie de Desmahis. Il raconte lui-même à un correspondant qui, selon toute vraisemblance, n'est autre que l'abbé François Ledieu, secrétaire de Bossuet :

M. des Mahis prêcha l'octave du S. Sacrem[en]t à Meaux l'anné 1691. j'entendis les trois derniers sermons.¹

¹ A.N., E 1856, transcrit intégralement in Louis BELTON, *La famille de...*, *op. cit.*, p. 34-36 et partiellement in Jacques Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, *op. cit.*, t. IV, p. 34, n. 3.

² Léon PILATTE, *Edits, déclarations et...*, *op. cit.*, p. 243.

³ Samuel Mours ne recense que quatre pasteurs revenus en France pour se convertir (Samuel MOURS, « Les pasteurs à... », art. cit., p. 73).

⁴ Nous détournons ici un mot de Bossuet, « Nulle pensée que pour convertir », noté en marge d'un sermon (voir Joseph Anna Guillaume TANS, *Bossuet en Hollande*, Nizet et Maastricht, Ernest Van Aelst, 1949, p. 216).

L'octave du Saint-Sacrement se situe après la Pentecôte, dans le courant du mois de juin². Le journal du fidèle secrétaire rend plus vivant le factuel témoignage de l'ami de Papin :

[Bossuet] employoit tous les moyens pour les gagner [les opiniâtres], se servant même des réunis qui avoient été connus dans le parti, espérant de les attirer par leur exemple. Marin Groteste des Mahis, l'un d'eux [...] vint à Meaux à la prière de notre prélat prêcher l'octave du Saint Sacrement, en 1691. Ses prédications eurent un succès merveilleux auprès des catholiques. Les réunis y assistèrent en foule, admiraient ses discours et disoient : « Vous voyez combien les ministres étoient habiles parmi nous ! » Mais pas un ne se convertit ni demanda seulement à l'entretenir ».³

Une fois encore, les *Nouvelles ecclésiastiques* relaient, dès le mois d'août suivant, l'information concernant le converti d'Orléans⁴ et témoignent de sa mise en lumière par Bossuet :

Mr Desmahis cydevant ministre, maintenant chanoine d'Orléans a presché son octave du St Sacrement à Meaux avec un grand applaudissement et plus grande foule de peuple, son père, et sa mère y étoient présens. Mgr de Meaux prêcha le dimanche à son ordinaire, ce qui est fort episcopal, où il s'étendit beaucoup sur les louanges de M. Desmahis, et sur le bonheur de ses parents qui en pleuroient de joye.⁵

Étant donné la lutte de Bossuet contre le protestantisme dans son diocèse⁶, l'intérêt d'avoir à ses côtés des ministres convertis éloquentes, qui plus est lors de l'octave du Saint-Sacrement célébrant l'Eucharistie, sujet au cœur de la controverse interconfessionnelle, est évident. Cependant, l'évêque ambitionnait-il seulement de disposer à ses côtés d'*exemplae* de chair(e) et d'os, comme le laisse penser le récit des *Nouvelles ecclésiastiques* ? Converti depuis un peu plus d'un an, ce séjour a-t-il eu pour Papin, dont il n'est nullement question dans les *Nouvelles ecclésiastiques* ni dans le journal de Ledieu, une fonction particulière ? Des activités spécifiques ont-elles eu lieu, ou bien simplement des échanges informels ? Nous l'ignorons. Seul un document révèle que Desmahis et Papin sont encore présents dans le diocèse de Meaux à la fin du mois : ils signent en qualité de témoins l'acte de démission du curé de Varredes, paroisse du diocèse de Meaux, de sa fonction d'administrateur de l'hôtel-Dieu dépendant de sa cure⁷. Remarquons que si le premier est qualifié de « chanoine de la cathédrale d'Orléans »⁸, ni l'un ni l'autre ne voit son passé de calviniste mentionné par la formule classique « cy-devant ministre de la R.P.R. ».

¹ Mars 1700, Isaac Papin à François Ledieu, B.P.F., ms 759 3, n° 128, f. 1r.

² Voir Léon-Michel LE VAVASSEUR, *Manuel de liturgie et cérémonial selon le rite romain*, Paris, Lecoffre, 1910, vol. II, p. 180.

³ François LEDIEU, *Journal*, t. 1, p. 192.

⁴ B.n.F., F. fr., 23501, *Nouvelles ecclésiastiques*, août 1691, f. 93, également f. 84 : « Le célèbre M. Desmahis autrefois ministre, et maintenant chanoine d'Orléans a presché l'octave du Saint-Sacrement à Meaux, Mgr de Meaux en a justement prié Mgr d'Orléans ».

⁵ *Id.*

⁶ Voir Georges MINOIS, *Bossuet, op. cit.*, p. 524-530.

⁷ 28 juin 1690, A.D. Seine-et-Marne, H 805, pièce 11, voir également Ernest JOVY, *Études et recherches sur Jacques-Bénigne Bossuet, Evêque de Meaux*, Vitry-le-François, P. Tavernier, 1908, p. 214-215

⁸ *Id.*

Desmahis et Papin témoins de la démission de C. Inger¹

L'amitié des deux anciens ministres s'est probablement fortifiée à l'occasion de ce séjour à Meaux, quoiqu'elle soit déjà attestée en mars de l'année 1691 par le parrainage par Desmahis du second enfant du couple Papin-Viard.

Desmahis parrain d'Anne Papin, première fille du couple Papin-Viard²

b. *De la préparation à la parution de La tolérance des protestans : indice d'une conversion sincère*

Nous reviendrons en détail sur le contenu de *La tolérance des protestans*, seul ouvrage paru du Papin catholique de son vivant. Cependant, la publication même de ce livre est reliée à Bossuet. En effet, en 1723, Anne Viard-Papin édite une lettre de son défunt mari adressée le 12 août 1691 à l'Aigle de Meaux. Son contenu n'apporte que peu d'éléments sur la relation entre l'évêque et le converti. Elle commence par ces mots :

¹ A.D. Seine-et-Marne, H 805, n° 11, f. 1r.

² A.M. Blois, GG 244.

Monseigneur, voici les lettres de M. Burnet, en attendant que ma réponse au libelle de M. Jurieu puisse devenir publique ; si vous daignez les ajouter à vos preuves de la tolérance des protestans, ces lettres feront mon apologie par avance, puisqu'on y verra ce célèbre Anglais, aujourd'hui évêque de Salisbury, opposé en toute chose à mon adversaire, louer la tolérance que je soutenais, approuver toutes mes démarches envers M. Jurieu, condamner l'emportement de ce ministre, blâmer le procédé des synodes.¹

Il paraît probable que Bossuet, durant le séjour de Papin à Meaux, a demandé à ce dernier des documents lui permettant d'achever la rédaction de la troisième et dernière partie du sixième *Avertissement* écrit contre Jurieu : les lettres de Burnet sont en effet publiées dans ce texte par le prélat². Papin poursuit sa missive en justifiant la révélation publique de cette correspondance privée :

Si M. Burnet était en état de craindre la passion et la vengeance de M. Jurieu, je ferais scrupule de publier ces lettres ; mais, comme ils sont à peu près de force égale, l'un dans le parti des tolérants, l'autre dans le parti des Intolérants, je crois qu'il n'est pas mauvais de découvrir à M. Jurieu le jugement que font de lui des gens d'une réputation du moins aussi grande que la sienne et avec qui sans doute il serait fort aise de paraître uni.³

La suite de la lettre – et c'est en cela que son intérêt est limitée du point de vue de la relation entre le converti et son convertisseur – est une compilation par Papin des passages des *Remarques sur les actes de la dernière Assemblée générale du Clergé de France* de Burnet, parues en version française – due à Jean Le Clerc – en 1683. Ainsi, des dix pages qu'occupent cette lettre, plus de six contiennent des extraits de Burnet⁴. Tous ceux sélectionnés par Papin visent à établir la conception universelle de la tolérance de l'évêque anglican. Deux de ses commentaires méritent d'être examinés. Après de nombreuses citations, il note :

Sur ce pied là, il n'y a aucune doctrine qui, considérée en elle-même, soit une hérésie ; et jamais personne ne pourra être convaincu d'être hérétique, puisque jamais personne ne pourra être convaincu qu'il fasse profession d'une erreur quoiqu'il la reconnaisse pour une erreur.⁵

Ces lignes sont importantes en ce qu'elles expriment le rejet d'un élément central de la théorie de la tolérance du Papin calviniste : les droits absolus de la conscience errante. Quelques paragraphes plus loin, le converti dénonce les conséquences, qu'il estime désormais funestes, de ces droits :

Un esprit comme celui de M. Burnet ne va pas si loin sans voir toutes les conséquences d'un système. Il aperçoit que celui-ci mène tout droit au pyrrhonisme, il fait ce qu'il peut pour s'empêcher d'en convenir ; cependant il en convient malgré qu'il en ait.⁶

Avant que ne paraisse *La tolérance des protestans*, s'il fallait une preuve théologique de la sincérité du catholicisme de Papin, cette lettre à Bossuet la contient. Intéressante quant à la dimension intellectuelle de la conversion de Papin, cette missive n'éclaire toutefois pas la relation entre les deux hommes, puisqu'elle se termine par les formules d'usage⁷. Remarquons en outre que, comme Papin, Desmahis correspond avec Bossuet après son séjour : le 27 juillet 1691, le

¹ 12 août 1691, Isaac Papin à Jacques-Bénigne Bossuet, in Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance, op. cit.*, t. IV, p. 268-269.

² *Ibid*, p. 268.

³ *Ibid*, p. 269.

⁴ *Ibid*, p. 270-278, avec quelques paragraphes de Papin p. 276-278.

⁵ *Ibid*, p. 276.

⁶ *Ibid*, p. 277.

⁷ *Ibid*, p. 278.

chanoine d'Orléans écrit à l'Aigle de Meaux une longue lettre sur « les passages dans lesquels les sociniens défigurent la morale »¹ : Bossuet travaille donc alors sur les protestants hétérodoxes.

Le 7 décembre 1691, Bossuet écrit à Pierre Nicole :

J'ai été très aise de vous voir appuyer particulièrement sur une chose que je n'ai voulu dire qu'en passant [...], c'est, M., sur le triste état de la France, lorsqu'elle étoit obligé de nourrir et de tolérer sous le nom de Réforme tant de sociniens cachés, tant de gens sans religion, et qui ne songoient, de l'aveu même d'un ministre, qu'à renverser le christianisme.²

Bossuet fait-il ici référence à Jurieu ou à Papin ? Le premier est sans doute le ministre auquel l'évêque fait référence, d'autant qu'il ne le qualifie pas d'ancien. Mais, étant donné la présence de Papin dans les relations de Bossuet à cette période, il est possible de penser que cette remarque n'est pas sans lien avec le converti, notamment parce que Jurieu défend cette idée dans la *Lettre sur le scandale...*, à laquelle Papin s'apprête à répondre.

Papin termine la composition de *La tolérance des protestans* dans le courant du printemps 1692 : l'achevé d'imprimer date du 3 juin 1692. Il dédie son ouvrage à Bossuet dans une épître courte et au contenu convenu³. Il justifie la longueur de l'ouvrage par la nécessité qu'il a ressentie de se justifier après la publication de la *Lettre sur le scandale...* de Jurieu et remarque :

Cependant, Monseigneur, cette apologie a eu plus de succès que je ne l'aurai jamais espéré, puisque vous la jugez digne d'être donné au public. Après cela, je n'examine plus. Ma réponse n'a rien à craindre pourvu qu'il lui soit permis de paraître sous vos auspices dans tous les pays où j'ai été connu. Quelque idée que l'on s'efforce d'y donner de ma foi, votre nom, Monseigneur, sera partout un témoignage authentique de la sincérité de ma conversion.⁴

Nous avons cité cet extrait pour mettre en lumière ce qui nous semble être la phrase la plus importante de ce court texte : « après cela, je n'examine plus ». Papin écrit-il sciemment ces mots, lui l'ancien défenseur de l'examen de l'Écriture ? La question reste ouverte mais, une fois encore, ce document ne dévoile pas le détail de la relation entre les deux hommes.

Enfin, quelques jours avant sa mort Papin écrit une lettre qui contient ces mots :

Il y a environ dix huit ou dix neuf ans [...] Mr. Pelisson m'honora d'un exemplaire de leurs lettres réciproques [avec Leibniz] sur ce sujet [de la tolérance], sachant que je travaillois pour lors sur cette matiere.⁵

Au XVIII^e et au XIX^e, les noms de Pellisson et Papin se trouvent souvent associés dans les articles de dictionnaires sur la tolérance ou dans les encyclopédies théologiques, au sujet de la tolérance ou de la conversion⁶. Cependant, cette lettre est la seule qui atteste un lien entre les

¹ 27 juillet 1691, Marin Groteste Desmahis à Jacques-Bénigne Bossuet, in Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance, op. cit.*, t. IV, p. 259, la recension durant jusqu'à la page 262. Dans la lettre, écrite de Paris, Desmahis indique n'avoir pas pu consulter le *Socinianismus confutatus* de Hoornbeek (*ibid.*, p. 261). Parmi les ouvrages retrouvés de sa bibliothèque, figurent les *Miscellanea Sacra, Exercitationes, orationes quaedam* du même auteur (Ultrajecti, Johannem Ribbium, 1677, 2 vol. : B.M. Orléans, A3100).

² Georges MINOIS, *Bossuet, op. cit.*, p. 523.

³ Bossuet en possède un exemplaire (voir *Catalogue des livres...*, *op. cit.*, p. 79).

⁴ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance, op. cit.*, t. V, p. 187-188.

⁵ 4 juin 1709, Isaac Papin à Karl Gottlieb Ehler, Niedersächsische Landesbibliothek, 232, f. 1r.-v.

⁶ Voir *infra*, p. 806- et 814.

deux convertis¹, car si Anne Viard-Papin révèle plusieurs interlocuteurs de son mari après sa mort, Pellisson n'en fait pas partie : le fait est que ce dernier décède en 1693, le temps pour les deux convertis de nouer une relation fut trop court. Pellisson était né en 1624 et s'était converti catholicisme en 1670. Ami de Mademoiselle de Scudéry, ancien secrétaire de Fouquet, il fonde en 1675 la caisse des Économats, servant à financer des pensions pour les calvinistes convertis². Dans cette lettre de 1709, Papin fait référence au *Traité de la tolérance des religions*, qui contient effectivement un échange de lettres entre Leibniz et Pellisson³. Ce dernier est également ami avec Bossuet, qui l'a probablement mis en relation avec Papin, mais les lettres entre l'évêque de Meaux et le responsable de la caisse des Économats n'évoquent pas le Blésois⁴.

c. *Persistence d'une relation et indice de connexions ecclésiastiques à Blois*

Après 1692 et la parution de *La tolérance des protestants*, les liens entre Papin et Bossuet semblent se distendre. Signalons d'abord la correspondance de l'Écossais James Drummond, Lord of Perth. Après l'accession au trône de Jacques II en 1685, il aspire au poste de commissaire du roi au parlement d'Écosse et, pour l'obtenir, se convertit au catholicisme. Devant les doutes formulés contre ce changement, Drummond prétend avoir depuis longtemps réfléchi à sa conversion après avoir lu la première traduction anglaise de l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet, qu'il admire⁵. Le lord et l'évêque entrent d'ailleurs en relation par voie épistolaire dans le courant de l'année 1685. Lors de la Glorieuse Révolution, Drummond est arrêté et emprisonné de 1689 à 1693. Libéré en juin, il voyage à travers l'Europe afin de mobiliser des soutiens en faveur de Jacques II⁶. Or, durant cette période, en 1694, quelques lettres de Drummond à sa sœur, qu'il tente de convertir, évoquent Papin. Le 25 avril, il lui demande « de [lui] faire savoir si elle a lu Papin avec attention, et de [lui] donner son opinion à son sujet »⁷. Puis le 24 novembre, il se lamente de sa mauvaise volonté :

Dieu veuille que que vous lisiez les Papiers du roi Charles, les conférences de l'évêque de Meaux avec Monsieur Claude, et la *Tolerance des Protestants* de Monsieur Papin.⁸

Enfin, le 28 mars 1695, Drummond insiste encore :

¹ La relation Papin-Pellisson est inconnue des références suivantes : François Léopold MARCOU, *Etude sur la vie et les œuvres de Pellisson, suivie d'une correspondance inédite*, Paris, Didier et Durant, 1859, 526 p. ; André DE RIVERIEUX VARAX, *Un Chapitre détaché de nos controverses religieuses au XVII^e siècle : Pellisson et Leibnitz*, Rome, Salviucci, 1865, 122 p. ; Alain NIDERST, *Madeleine de Scudéry, Paul Pellisson et leur monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, 574 p. ; Jacques SOLÉ, « Paul Pellisson et la révocation de l'Édit de Nantes », in Dominique AVON (dir.), *Chrétiens de Béziers et du Biterrois « Terre de mission. Terre pour la mission »*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2004, p. 43-55. Notons en outre qu'il n'est pas question de Papin dans les *Chimères de M. Jurieu*, réponse de Pellisson aux *Lettres pastorales* de Jurieu, puisqu'elles sont parues en 1688 et 1689.

² Sur la caisse des Economats, voir Jean ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants. La cabale des accommodateurs de religion. La caisse des conversions. La révocation de l'édit de Nantes*, Paris, J. Vrin, 1951, 192 p.

³ Paul PELLISSON-FONTANIER et Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *De la tolérance des religions. Lettres de m. de Leibnitz, et réponses de M. Pellisson*, Paris, Jean Anisson, 1692, 185 p. Remarquons d'une part que dans son œuvre de catholique, Papin renvoie une fois seulement aux *Réflexions sur les différends de la religion* (D.V., p. 399) et d'autre part que l'ouvrage de Pellisson de 1692 n'apparaît pas dans l'inventaire, certes partiel, de la bibliothèque de Papin (voir son analyse en annexe).

⁴ Voir Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, op. cit., t. IV et V.

⁵ Georges MINOIS, *Bossuet*, op. cit., p. 556-557.

⁶ *Ibid.*, p. 569-562.

⁷ 25 avril 1694, James Drummond à sa sœur, in James DRUMMOND, *Letters from James Earl of Perth, Lord Chancellor of Scotland etc., to his sister, the Countess of Erroll, and others members of his family*, London, Camden Society, 1845, p. 19.

⁸ 24 novembre 1694, James Drummond à sa sœur, in *ibid.*, p. 49, en Français dans le texte.

Je prie Dieu pour vous quotidiennement, qu'il veuille vous convertir. [...] J'implore que vous lisiez M. Papin.¹

Il est vraisemblable que la lecture de *La tolérance des protestans* a été conseillée à Drummond par Bossuet dans leur correspondance, incomplètement conservée². Toutefois, cet élément ne renseigne pas la relation entre le converti et son convertisseur.

En réalité, la seule trace d'un lien probable entre Papin et Bossuet est la lettre du premier en date du 23 mars 1700 et vraisemblablement adressée à l'abbé Ledieu, secrétaire de l'évêque. Comble de malchance, en plus d'être la seule connue à l'heure actuelle, elle est incomplète : elle porte la marque caractéristique d'un découpage. Papin y évoque la prédication de Desmahis à Meaux à l'été 1691 et y révèle la date de sa première lettre adressée à Bossuet depuis Dantzig. La lettre s'achève ainsi :

A l'égard du petit abrégé de mes voyages, il y a deux mois que je l'avois commencé ; et depuis, je n'ai pu trouver un seul moment. Je ne négligerai pourtant point l'honneur que me fait votre curiosité et je prétens la satisfaire aussi tôt qu'il me sera possible.³

Papin évoquerait-il ici la rédaction de l'*Histoire de mes sentimens* ? La formule qu'il emploie pour désigner le texte dont il mentionne la rédaction fait penser au thème de l'*Histoire...*, mais le lien est trop ténu pour se prononcer plus avant : sur sollicitation de Ledieu, le converti peut très bien avoir écrit un autre texte autobiographique. Succède à sa signature un post-scriptum, incomplet étant donné la coupure précédemment signalée :

Mr dangles m'a rendu le volume que vous avez pris la pêne de luy porter. fort fâché de n'avoir point u le bonheur de vous rencontrer chez vous. J'y ajoute encore, Monsieur, au rang des obligations que je vous ai, le succès de la [partie coupée]⁴

La netteté de l'écriture de Papin empêche toute équivoque quant au nom de l'individu avec lequel lui et Ledieu sont en contact. Il s'agit probablement de Vital d'Angles, chanoine de la cathédrale de Blois en 1705-1707⁵. Cette mention de d'Angles est la seule dans le corpus d'archives concernant le Papin catholique. En outre, nous n'avons trouvé aucune trace de ce chanoine dans les inventaires des différents centres d'archives blésois⁶ : il est donc impossible d'en dire plus sur sa relation avec Papin.

Malgré un intérêt certain, cette lettre n'éclaire pas la nature de la relation, s'il en existe alors encore une, entre Bossuet et celui qui s'est converti entre ses mains dix ans plus tôt. Ainsi, si le rôle de Bossuet est crucial dans le parcours de Papin, nous ne pouvons pas en dire plus sur la relation qui exista entre eux, étant donné la rareté et, finalement, la pauvreté documentaire des sources qui la renseignent.

¹ 28 mars 1695, James Drummond à sa sœur, *in ibid.*, p. 65.

² Voir Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, *op. cit.*, note générale de la lettre 359.

³ 23 mars 1700, Isaac Papin à François Ledieu, B.P.F., 759 3, n° 285, f. 1r.

⁴ *Ibid.*, f. 1v.

⁵ Voir *Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distributa in qua series et historia archiepiscoporum episcoporum et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur & probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis*, t. VIII, Paris, Typographia Regia, 1744, p. 472. Ce nom est absent de l'index de la correspondance de Bossuet (t. 15 de la série) ainsi que du *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum* (Joseph Anna Guillaume TANS (dir.), *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerheid, 1989, p. 67).

⁶ Archives et bibliothèque municipales et Archives départementales du Loir-et-Cher.

MS 759 3 à Blois le 23. Mars
1700

Monsieur,

reçu à Meaux le 30. de
Mars 1700.

Quand l'occasion s'en présente, il faut que
j'aye l'honneur de vous dire ce que vous
souhaitiez de savoir. 1°. Que M. des Mabilis prêcha
l'octave du S. Sacrament. à Meaux l'année 1691.
j'en entendis les trois derniers sermons; & l'année
suivante, 1692. à Orléans, dans la paroisse de S. Paul.
dont j'entendis les premiers.

2°. Que La Prémiere Lettre que j'ay à l'honneur
d'écrire à Monseigneur de Meaux doit être
datée de Dantzic le 12. Janvier 1689.

À l'égard du petit abrégé de mes voyages, il y
a deux mois que je l'avois commencé, & depuis, j'en ai
pu trouver un seul moment. Je ne négligeois pourtant
point l'honneur que ~~vous~~ me fait votre curiosité.

Lettre de Papin à François Ledieu, secrétaire de Bossuet¹

¹ B.P.F., 759 3, n° 285, f. 1r.

CHAPITRE VII

SUITE ET FIN DE L'AFFAIRE PAPIN : UNE CONTROVERSE ENTRE DEUX « VRAYS PROTESTANTS »

Si nous avons déjà puisé dans *Lettre sur le scandale...* et *La tolérance des protestans* pour restituer le déroulement de l'affaire Papin et analyser le choix de sa conversion, ces deux textes doivent encore être analysés dans la chronologie de leur publication pour comprendre comment la conversion de Papin entraîne la poursuite de la polémique avec son ancien coreligionnaire. La fonction polémique des récits de conversions dans la controverse entre catholiques et protestants a déjà bien été identifiée¹ mais elle n'apparaît pas comme systématique². Dans le cas de Papin, l'antériorité du conflit intra-confessionnel, cependant récent puisque l'affaire Papin s'arrête à la fin de l'année 1688 dans le Refuge, explique la rapide mutation de la controverse en opposition interconfessionnelle. Comme lors de la controverse intraconfessionnelle, les contributions de Jurieu et Papin sont quantitativement déséquilibrées : le premier publie la *Lettre sur le scandale...*, longue de 16 pages in-quarto, tandis que le second répond par *La tolérance des protestans*, près de 500 pages in-12.

I. LA LETTRE SUR LE SCANDALE... : JURIEU DÉFENSEUR DES HUGUENOTS CONTRE UN IMPOSTEUR

Quelle est la dimension polémique de *Lettre pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois sur le scandale arrivé le 15 de janvier 1690 par l'apostasie de M. Papin, qui a renoncé à la religion réformée entre les mains de l'évêque de Meaux dans l'église des pères de l'Oratoire. Où l'on voit les tristes suites de l'esprit de l'indifférence sur les religions*? Il s'agit tout d'abord d'une lettre pastorale particulière : d'une part elle est la seule à viser un converti juste après son apostasie ; d'autre part elle est la seule à paraître entre juillet 1689 et 1694, période d'arrêt de la parution des *Lettres pastorales* de Jurieu³. Cette longue coupure est due entre autres à la maladie de ce dernier (qu'il évoque dans la *Lettre sur le scandale...*) et aux affaires La Conseillère puis Bayle, le pasteur de Rotterdam étant ainsi monopolisé par les péripéties internes au Refuge au détriment de son soutien éditorial aux huguenots restés dans le royaume de France. Court texte de 16 pages in-quarto, cette lettre vise un double objectif : efficacité polémique et large diffusion par un format peu encombrant. On notera cependant qu'aucun exemplaire de ce pamphlet n'est conservé en France : sans faire de cet état de fait actuel un indice révélateur de la non réception de la *Lettre sur le scandale...* auprès du public visé par son auteur, il convient de le noter.

¹ Voir notamment Louis DESGRAVES, « Un aspect des controverses entre catholiques et protestants : les récits de conversion 1598-1628 » in Louise GODARD DE DONVILLE, *La conversion au...*, art. cit.

² Didier BOISSON, *Conscience en liberté...*, *op. cit.*, notamment p. 255.

³ Pour une présentation générale du corpus des *Lettres pastorales*, voir Robin HOWELLS, « Introduction », *op. cit.*

1. Protéger les réformés du royaume de France

a. *Les précautions oratoires d'un « agent de l'autorité »¹ au service de la cause huguenote*

Dès la première page du texte, Jurieu adopte une posture héroïque. En effet, après avoir exposé le problème que pose le retour de Papin dans le royaume de France, il écrit :

C'est pourquoi quelque foible que nous soyons encore au retour d'une longue et périlleuse maladie, nous avons cru estre obligé de faire un effort pour vous apprendre, et les aventures, et la théologie de Mr. Papin.²

Ainsi, malgré une condition personnelle défavorable, Jurieu se présente comme au service de ses coreligionnaires, coûte que coûte. Il désamorce d'ailleurs rapidement la critique de la vengeance :

Nous avons hésité quelque temps sur ce dessein à cause que ce jeune homme s'avisait il y a quelques années d'écrire contre nous sur la grâce, d'une manière assez peu honnête. J'ai eu peur que l'on regardât cette lettre comme un effet de chagrin pour une offense particulière. Mais après y avoir bien pensé, je n'ay point cru que cela me dût arrêter. Et j'ai peine à croire qu'il se trouve beaucoup de gens qui me soupçonnent d'être capable d'une si grande foiblesse.³

Jurieu mentionne un autre argument concernant son hésitation à dénoncer la conversion de son ennemi :

De plus, la considération de sa famille m'a retenu quelques jours. Son excellente mère qui a fait tant d'honneur à la vérité par une constante profession mérite bien qu'on ait des égards pour elle ; et qu'on lui épargne autant que l'on peut de chagrin.⁴

Comme lors de l'évocation de la mère de Papin dans l'un des documents du consistoire d'Altona, l'information de Jurieu est erronée, puisque nous savons que Madeleine Pajon reste en France et se convertit : il faut croire que la confusion entre les deux Madeleine Pajon – la mère de Papin et celle exilée à Marbourg – est déjà effective à l'époque du Refuge. Quoi qu'il en soit, Jurieu justifie sa décision en recourant à une citation de Paul tirée de l'épître aux Galates (1, 10) :

Mais je me suis souvenu, que *si je cherche à complaire aux hommes je ne suis point serviteur de Christ*. Et que l'intérêt du général le doit emporter sur des égards particuliers. Je proteste donc devant Dieu qu'icy j'ai purement en vue l'affermissement et la conservation de votre foy.⁵

Malgré cette prudence introductive, Jurieu craint que la révélation de documents privés, quoique partielle, ne lui soit reproché. Après la première longue citation de la lettre que lui a adressée Papin en mars 1688, il justifie une seconde fois sa démarche :

Je déclare que je ne publie pas cela, pour m'en faire honneur. Il n'étoit pas besoin de basses humiliations pour obtenir la grâce qu'il demandoit ; le péché d'avoir écrit malhonnêtement contre moy est une faute facile à pardonner ; mais je ne pardonne pas aussi aisément le crime d'avoir écrit contre la Religion chrétienne. Je lui répondis qu'à mon égard, il pouvoit s'assurer que tout étoit abondamment réparé ; mais qu'il devoit une

¹ Éric RÉBILLARD cité in Annick MARTIN, « Orthodoxy et pouvoirs... », art. cit., p. 396.

² Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, op. cit., p. 3.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

réparation publique et solennelle à la Religion qu'il avoit mortellement offensée, ce qui ne se pouvoit faire que par une retractation imprimée de ses sentimens.¹

Ces lignes illustrent parfaitement l'analyse d'Éric Rebillard sur les individus qu'il qualifie d'« agents d'autorité » et qui sont les acteurs des processus de fixation de l'orthodoxie : ces « agents [...] tirent leur autorité de leur orthodoxie même. Ils ne se reconnaissent pas comme construisant l'orthodoxie, mais plutôt comme ses représentants »². Ici, Jurieu ne prétend pas défendre son honneur personnel, mais celui de la religion.

b. L'exemple dangereux d'un faux pasteur

Le problème qu'entend parer Jurieu est celui de l'effet d'entraînement. Il prévient les huguenots resté en France du danger qu'incarne Papin :

Je m'adresse particulièrement à vous, pour vous munir contre le scandale que la révolte de Monsieur Papin peut avoir causé, parce que vous êtes plus à la portée de ce scandale ; ou à cause que l'action s'est faite au milieu de vous, ou parce que Mr. Papin vous est mieux connue.³

Or, Papin peut jouer un rôle d'exemple :

Il y a un intérêt plus grand, c'est le vôtre, c'est le scandale que peut causer cette chute aux ames infirmes. Car enfin c'est un pasteur, c'est un homme qui a de l'esprit, et qui même a quelque sçavoir pour son age. Cet exemple peut ébranler les foibles et les porter à suivre un mauvais guide.⁴

Mais ce pasteur n'en est en réalité pas un :

De plus, c'est un faux pasteur qui retourne à vous sous l'habit d'un bon berger.⁵

Quelques lignes plus loin, Jurieu justifie doublement ce qualificatif de « faux pasteur » :

Enfin après s'être retiré de nos Académies sans avoir obtenu ni pu obtenir aucun témoignage, sortit du royaume avec plusieurs autres par la persécution qui se consumma en 1685 [sic]. Il alla en Angleterre, où il déroba les ordres de l'Église anglicane.⁶

Ainsi, Papin n'a rien moins qu'usurpé la fonction pastorale : l'attaque est évidemment polémique – et du reste classique dans les ouvrages de controverse concernant les conversions⁷ – et vise à démontrer d'une part que Papin ne doit pas être pris comme exemple et, d'autre part, qu'il n'a pas quitté le protestantisme auquel il n'a en réalité jamais adhéré. Cet argument central de la *Lettre sur le scandale...* est ici décliné une première fois quant à la qualité de pasteur de son adversaire, que Jurieu estime n'avoir jamais été réelle.

Au terme de la lettre, Jurieu revient sur le danger du retour de Papin :

¹ *Ibid.*, p. 7.

² Éric RÉBILLARD cité in Annick MARTIN, « Orthodoxie et pouvoirs... », art. cit., p. 396.

³ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 3.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Ibid.*, p. 4. Signalons que Jurieu lui-même a été, fait rarrissime à l'époque, ordonné selon le rite anglican (voir Élisabeth LABROUSSE, « Note sur Pierre... », art. cit., p. 224. Remarquons cependant que la CCÉd recense seulement une ordination comme diacre de l'Église anglicane (i.d. : 49683). Sans doute n'en est-il que plus marri de voir son ennemi avoir suivi la même voie que lui.

⁷ C'est l'argument du « prétendu » (voir notamment les titres d'ouvrages de controverses recensés par Louis Desgraves in « Un aspect des controverses entre catholiques et protestants... » (art. cit., p. 100-101).

Le fort de mes reflexions tombent sur vous mes chers freres, pour prévenir le scandale que vous pourriés prendre en cette chute, et pour empêcher la séduction qu'il pourroit faire des esprits foibles d'entre vous.¹

Le rôle de sa *Lettre sur le scandale...* est alors évident :

Pour ce qui est de la séduction vous devés vous en garder, les criminels sont bien aises d'avoir des complices. Et sans doute Mr. Papin ne manquera pas d'en chercher entre vous. Mais pour vous séduire que fera-t-il ? Il se pourra servir de son exemple : et vous lui répondez qu'il est trop mauvais, pour être suivi. Cela ne vous sera pas difficile à prouver par l'histoire de ses sentimens, et de sa conduite que je viens de vous faire.²

L'intention de Jurieu est clairement prophylactique comme le prouve son emploi de la métaphore de la lèpre³ et l'usage répété du moi « poison »⁴. Jurieu poursuit sa mise en garde :

Il y a une autre séduction que je crains davantage pour les esprits qui ont du penchant au libertinage, comme il y en a beaucoup parmi vous.⁵

Ici, Jurieu franchit une étape dans sa démarche de protection en accusant certains de ses coreligionnaires d'avoir déjà failli – le sens de libertin étant ici celui, générique, d'un individu qui « manifeste aux yeux de l'Église un excès de liberté en matière de morale ou de religion »⁶. Peut-être considère-t-il que la disparition de l'encadrement pastoral consécutive à la révocation a libéré certains interdits parmi les huguenots restés dans le royaume. On peut cependant s'interroger sur leurs réactions à la lecture de cette phrase. Quoi qu'il en soit, un autre passage de la fin du pamphlet montre un Jurieu véritablement dévoué fait et cause à ses frères :

Graces à Dieu nos Églises de France ont toujours détesté, et abominé ce dogme de l'indifférence des Religion, et de la tolérance du papisme et du socinianisme. J'espère que Dieu vous conservera dans cet esprit. Et s'il plaît à Dieu de vous visiter en ses miséricordes, et permettre que vous releviés quelques jours vos troupeaux, je suis persuadé que le Saint Esprit vous inspirera ce dessin d'exclurre de votre corps ces mauvais théologiens dont les principes mennent à l'impiété, aux hérésies les plus mortelles, et aux cultes les plus idolatres : si nous vivons alors nous prendrons la liberté de vous indiquer les personnes de ces Messieurs et leurs noms ; sans avoir égard ni aux liaisons, ni aux amitiés personnelles que nous pourrions avoir avec eux. Comme ils ont pris peu de soin de se cacher, nous les connoissons tous à peux près, et je ne doute pas que les freres qui travailleront alors à redresser nos Églises si Dieu le permet, ne trouvent bon qu'on leur face connoite ceux qui sont suspects dans un article si important, et où il n'y va pas moins que de la ruine du christianisme dans ceux qui sont appellés à enseigner les autres.⁷

Outre que cet extrait témoigne de l'espoir, encore vif à cette période, de voir la situation s'inverser en faveur des huguenots au sein du royaume de France, Jurieu décrit ici un paradoxe qui pourrait être considéré comme révélateur d'une tendance paranoïaque. En effet, nous verrons que quelques lignes après ce paragraphe, il revient sur son obsession, la « grande cabale » née avec d'Huisseau. Or, comme dans les extraits déjà cités sur ce sujet, il décrit d'une part un phénomène tentaculaire mais, d'autre part, il affirme en connaître tous les acteurs.

¹ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 13.

³ « Quant au scandale, il est nul : c'est un membre pourri qui s'est retranché lui-même » (*id.*).

⁴ *Ibid.*, p. 9, pour les autres occurrences, voir p. 4 (deux fois), p. 9, p. 14, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ Yann SORDET, « Controverse, exposé des... », art. cit., p. 95.

⁷ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 14.

Ces différents passages mettant en garde les réformés restés dans le royaume de France figurent surtout dans les premières et dernières pages de la *Lettre sur le scandale*.... Le cœur du texte dénonce le converti par un portrait théologique et moral.

2. La dénonciation de la personnalité et de l'œuvre du Papin calviniste

Comme dans l'*Avertissement* de la réédition du *Jugement sur les méthodes*..., Jurieu dénonce la théologie de son ancien coreligionnaire. Après avoir esquissé le parcours estudiantin de Papin (notons qu'il ignore tout de l'étape bordelaise), le théologien de Rotterdam écrit :

Il vint en Hollande l'an 1687, il fit marcher devant lui deux manuscrits qui furent imprimés à Rotterdam : le premier livre et le plus gros étoit intitulé *Essais de théologie* [...]. Le second ouvrage de Mr. Papin s'appelloit, *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*. L'un et l'autre de ces écrits étoient pernicieux et plein de poison.¹

Jurieu détaille alors le contenu des deux ouvrages. Comme dans l'*Avertissement*, son examen est inversement proportionnel à la taille des livres qu'il attaque. Concernant le plus volumineux, il note :

Les *Essays de théologie*, contenoit une controverse emportée contre la théologie de l'Église universelle de la Grâce. [...] Outre la théologie socinienne et pélagienne sur la Grâce, il étoit plein de la théologie socinienne sur les autres dogmes de ces hérétiques. Et même quelque fois il alloit au-delà.²

Jurieu dénonce alors les éléments qu'il avait déjà retenus contre les *Essais*... dans l'*Avertissement* : sa critique occupe à peine vingt lignes. Il écrit alors :

Mais l'autre ouvrage de M. Papin étoit beaucoup plus méchant quoi que beaucoup plus petit. Dans un écrit d'un peu plus de cent pages, il avoit renfermé le plus fin poison qu'il avoit pu découvrir pour corrompre les ames, et les jeter dans l'indifférence des religions, qui est une branche du déisme.³

Ainsi, comme lors de l'affaire Papin, Jurieu élimine les *Essais de théologie*... pour concentrer son attaque sur *La foy réduite*....

a. La foy réduite... : la rengaine de Jurieu

Ici encore, il recycle le contenu de l'*Avertissement* de 1688, notamment en dénonçant le passage où Papin expose la possibilité des interprétations littérales et figurées des versets « Cecy est mon corps » et « Avant qu'Abraham fut, je suis »⁴. Jurieu résume ainsi sa critique :

Il déclare qu'à proprement parler, il ne peut y avoir d'hérétiques entre ceux qui reçoivent l'Écriture sainte : que les hérétiques lesquels Saint Paul veut que l'on chasse de l'Église, *Evite l'homme hérétique*, ne sont pas ceux qui errent dans la foy, mais uniquement ceux qui veulent contraindre les autres à recevoir leurs explications.⁵

Jurieu dénonce ensuite la conception exclusivement éthique du christianisme telle que Papin l'expose dans *La foy réduite*... :

¹ *Ibid.*, p. 4.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 4-5.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

La morale est seule l'essence du christianisme, pour les dogmes on en peut croire tout ce que l'on veut : l'esprit d'intolérance qui ne veut pas tolérer les sociniens et autres hérétiques, est le véritable esprit de l'Antéchrist.¹

Après ce résumé de la thèse centrale du livre qu'il prend pour cible, Jurieu attaque la position de Papin relative au catholicisme :

C'est pourquoi l'Antichristianisme de l'Église romaine consiste uniquement dans son intolérance. Et non dans sa prétendue idolâtrie. Car pourvu qu'elle nous voulût tolérer dans nos sentiments, il ne faudroit plus la regarder comme une Église antichrestienne et idolâtre.²

Or Jurieu estime qu'un vrai calviniste ne peut défendre une telle position. Il est possible de confronter ce passage à la *Lettre pastorale* de février 1689 où, contre Bossuet, Jurieu explique que

le grand fondement de notre separation d'avec l'Église romaine [repose sur le fait qu']à cause de se idolâtries, à cause de sa tyrannie, et à cause de ses corruptions, [...] elle est devenue la vraye Babylone de l'Apocalypse. Si l'Église romaine n'étoit point Babylone vous n'auriez pas été obligés d'en sortir, car il n'y a que de Bayblone dont il vous soit ordonné de sortir.³

Enfin, après un long excursus par la lettre de Papin de mars 1688, Jurieu revient sur la question de la tolérance exposée dans *La foy réduite...* :

Car c'est le principe commun de tous ces Messieurs, qu'ils ne ne lassent point de dire et d'imprimer, et que Mr. Papin a plusieurs fois repété dans son livre : que la charité de la tolérance universelle est le seul caractere du christianisme, qu'avec lui on est bon chrétiens fût-on socinien, Ariens et tout ce que qu'on appelle hérétique, que sans lui on n'est pas Chrétiens fut-on aussi orthodoxe que St. Paul.⁴

Ici, Jurieu fait preuve d'originalité puisque cet argument est nouveau sous sa plume. D'ailleurs, cette attaque de la conception éthique du christianisme chez Papin est subtile, puisque ce dernier fonde la thèse de son livre essentiellement sur des passages de l'apôtre des Gentils. En présentant Paul comme l'apôtre garant de l'orthodoxie, Jurieu mine la position de son adversaire.

b. La lettre de Papin : la preuve de sa culpabilité

Lorsqu'il évoque la position du Papin calviniste vis-à-vis de l'Église catholique, Jurieu indique alors que son adversaire aurait pu se disculper lui-même en reconnaissant soit n'être pas l'auteur de *La foy réduite...*, soit en affirmant que cet ouvrage ne contient pas sa véritable pensée. Or Jurieu détient la preuve que Papin n'a opté pour aucune de ces solutions, seules recevables selon lui. Il abat alors une première carte de sa stratégie éristique : la lettre que Papin lui a adressée en mars 1688. Jurieu explique l'importance qu'il accorde à cette pièce justificative :

Mais il s'est exclu de ces deux retranchemens par une longue lettre qu'il m'écrivit quelque temps après. J'ai été extrêmement tenté de vous la donner entière, et de la communiquer au public, parce qu'elle est tout à fait propre à faire connoître son caractere.⁵

¹ *Id.*

² *Id.*

³ Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées...*, *op. cit.*, p. 85.

⁴ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 5.

⁵ *Id.*

Nous savons qu'il n'en fait rien, ce qu'il justifie ainsi quelques lignes plus loin :

Mais cette lettre estant presque un livre, je ne sçauroi me résoudre à en charger le public.¹

Jurieu en publie seulement deux larges extraits. Il s'agit de ceux déjà analysés, où Papin explique sa situation précaire d'exilé et les conditions de publications de ses deux livres², ainsi que celui où il résume son sermon sur Jean 1, 1³. Autour de ces différentes citations, Jurieu propose un résumé de l'esprit général de la missive, censé bien sûr prouver la culpabilité de Papin :

Elle est d'une pleine dissimulation profonde, malhonneste et mal entendue. Il nie les sentimens qu'on impute à son ouvrage, et cependant il en avoue autant qu'il en faut pour le convaincre de tout, et pour lui prouver sa mauvaise foy dans le desaveu de ce qu'il essaye à pallier : d'autre côté on y voit une bassesse d'âme sans exemple, il s'humilie jusqu'à ramper devant une personne qu'il haïssoit souverainement, parce qu'il craignoit qu'elle ne lui fit quelque mal. C'est donc une humiliation feinte et hypocrite, et qui n'est inspirée que par l'intérêt.⁴

Il ajoute encore :

Dans cette lettre il fait une apologie pour son livre, mais une apologie la plus fausse, et la plus remplie de mauvaise foy, et d'obliquité qui fut jamais. Cet homme croit que nous ne sçavons pas lire, et que nous ne sommes pas capables d'entendre un livret écrit avec les rayons du soleil, et dans un style le plus net et le plus précis qu'on puisse imaginer. Car il faut donner cette louange à Mr. Papin, qu'on ne peut pas écrire plus nettement qu'il fait, ni se faire mieux entendre.⁵

Ainsi, le seul compliment de Jurieu envers son contradicteur sert à aggraver son cas puisqu'avec un style si « net », Papin ne peut tromper ses adversaires sur le véritable sens de ses ouvrages.

c. *Le récit de l'affaire Papin par Jurieu ou la réalité augmentée*

La version de l'affaire Papin rapportée par Jurieu est d'emblée faussée puisque c'est seulement après avoir cité la lettre de Papin qu'il revient sur l'épisode du synode de Bois-le-Duc :

Cet ouvrage estant aussi méchant qu'il est, je crus estre obligé de le déferer à nos compagnies superieures, principalement parce que l'auteur étoit venu dans ces provinces à dessein d'y chercher de l'employ. Il fut donc porté et présenté au synode wallon des sept provinces qui se tient à Boisleduc au mois de septembre de l'an 1687. Ce livre y fut condamné, et ordonné que l'on ne recevroit point l'auteur dans nos chaires. Mais à la priere d'un pasteur amy de la famille de Mr. Papin on n'en fit point d'acte, et la défense ne fut faite que verbalement.⁶

Si la condamnation de *La foy réduite...* a été verbalement prononcée, il semble douteux que l'interdiction d'accéder au poste de pasteur l'ait été. Si le synode avait jugé que Papin ne pouvait intégrer le corps pastoral, une simple défense verbale n'aurait eu aucun intérêt : Jurieu étend très vraisemblablement la condamnation du livre à celle de son auteur. Nous savons que cette situation rend possible le déclenchement de l'affaire Papin.

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 5-7.

³ *Ibid.*, p. 7-8.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

Dans un second temps, Jurieu évoque l'épisode central de l'affaire : la tentative de conciliation de mars 1688. Celle-ci ne l'intéresse en réalité que pour ce qu'elle révèle de la personnalité de son adversaire :

Mr. Papin s'imaginant que dans cette affaire, je n'étois sensible qu'à mes intérêts, et au chagrin qu'il croyoit que son livre contre moy m'avoit donné, surprit des lettres de feu Madame la Maréchale de Schomberg, du premier pasteur de Monsieur l'Electeur de Brandebourg, et de quelques autres pour obtenir de moy le pardon qu'il me demandoit.¹

Tout l'intérêt de ce passage réside dans le verbe que Jurieu emploie pour qualifier la démarche de Papin : « surprit ». Il sous-entend une manipulation de la part de son contradicteur. Or, nous avons vu que Papin obtient la protection de la maréchale de Schomberg essentiellement grâce, d'une part, à l'amitié de Burnet et, d'autre part, à la naïveté du réseau brandebourgeois (outre la maréchale, Abbadie et Brunsen) quant à la problématique en jeu dans l'affaire qui l'oppose à Jurieu.

Enfin, Jurieu produit la preuve – selon lui irréfutable – de la bonne foi de son récit en transcrivant une deuxième pièce justificative : l'acte du synode de La Haye de septembre 1688². C'est ici que la structure de la *Lettre sur le scandale...* prend tout son sens : en citant la lettre de Papin en dehors de la chronologie de l'affaire, Jurieu peut présenter un récit où la condamnation du synode de La Haye succède visuellement au récit de l'épisode de Bois-le-Duc remontant exactement à un an : les deux éléments figurent en effet ensemble sur la dixième page du texte. Ainsi, les péripéties de l'affaire se résument aux prétendues manipulations de Papin pour passer outre l'hypothétique décision de septembre 1687, dont Jurieu veut montrer la totale confirmation par celle, véridique, de septembre 1688.

3. La fausse conversion d'un « indifférent sur les religions » : Jurieu vainqueur de Bossuet

Mais prouver que Papin a été condamné par le synode des Églises wallonnes n'est plus l'objectif de Jurieu dans la polémique : ayant abjuré le calvinisme, cette condamnation de son adversaire ne constitue qu'un argument de sa démonstration, à savoir que Papin est un indifférent en matière de religion.

a. *L'amitié avec Aubert de Versé : la preuve du socinianisme de Papin*

C'est seulement après avoir établi la condamnation de Papin que Jurieu passe à un argument de sa dénonciation qui lui permet de quitter la seule problématique de l'affaire Papin : le cas Aubert de Versé. Jurieu écrit :

Dans le même temps, les marchands françois de Dantziq obtinrent la permission de dresser une Église françoise. On leur adressa le Sieur de Versé ministre révolté, apostat de l'Église romaine plusieurs fois ; le plus infame pour son impiété et pour ses mœurs corrompues qui soit dans le monde : le rebut de toutes les sectes, car personne n'en veut plus.³

Passage violent s'il en est, dont Jurieu justifie la véracité en citant une lettre qu'il affirme être d'un habitant de Hambourg, qui dénonce le séjour de Laubrière, autrement dit Aubert de

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 10-11.

³ *Ibid.*, p. 11.

Versé, dans la ville hanséatique. Cette troisième pièce justificative est la seule dont Jurieu ne révèle pas l'identité de l'auteur¹ : elle pourrait être de Pierre Pujol, mais rien n'est sûr. Quoiqu'il en soit, l'élément intéressant de cette pièce ne réside pas tant dans son contenu que dans sa fonction dans l'argumentation de Jurieu. En effet, il écrit :

Il paroît par là que le Sieur de Versé étoit parfaitement connu quand il se retira de Hambourg avec une lettre de recommandation pour Dantzic². Au reste le portrait de ce personnage qui résulte de ce que nous venons de dire, n'est pas une pièce hors d'œuvre dans l'histoire de Mr. Papin. On voit qu'ils étoient dans une parfaite intelligence. Car le Sieur de Versé dans la préface de son dernier livre écrit sur l'Apocalypse, fait voir qu'il avoit communication de tous les secrets de Mr. Papin, celui-là cite un morceau de la lettre que j'ay écrit à celui-cy, aussi bien qu'un extrait (d'une autre lettre que j'avois écrite au pasteur de l'Église françoise de Hambourg). Il paroît que ces Messieurs qui se connoissoient fort bien n'en étoient pas moins bons amis.³

Il faut ici repérer la double stratégie de Jurieu. D'une part, en montrant que Papin n'est pas isolé au sein du Refuge, il enclenche la démonstration qui va aboutir à prouver sa théorie de la « grande cabale ». Mais d'autre part, en reliant les deux hommes, il désamorce une nouvelle fois le risque de voir sa *Lettre sur le scandale...* critiquée comme un simple règlement de compte personnel. Car en effet, Jurieu ne dit pas que le livre d'Aubert de Versé qu'il dénonce est précisément écrit contre lui. Ainsi, en introduisant le cas de ce dernier dans le cadre de l'affaire Papin, Jurieu peut passer sous silence cet élément pourtant fondamental.

En outre, l'apparition d'Aubert du Versé permet à Jurieu de se dédouaner de l'éviction de Papin du poste de pasteur de Dantzic. En effet, c'est à ce moment de la *Lettre sur le scandale...* qu'il insère sa quatrième pièce justificative : la lettre de Jean de La Pie, qu'il introduit par ces mots :

C'est icy où M. Papin et ses amis m'accusent de l'avoir poursuivi jusqu'au fonds du Nord, et de l'avoir fait exclure de l'Église françoise de Dantzic, comme j'avois fait de celle de Hambourg. Quand je l'aurois fait je m'en ferois un honneur. Mais je puis protester qui ni à Hambourg, ni à Dantzic je ne l'ay point prevenu, j'ay seulement répondu aux questions qui m'ont été faites à son sujet. Et à l'égard de Dantzic voicy la lettre que m'en écrivit Mr. de La Pie ancien et secrétaire de l'Église françoise de Dantzic, connu pour un très honnête homme.⁴

Pour la situation de Hambourg, Jurieu ment puisque nous connaissons les lettres qu'il a adressées au consistoire et au pasteur. Au contraire, pour Dantzic, nous disposons seulement de la lettre La Pie, mais nous avons montré qu'elle est selon toute vraisemblance authentique.

Dans la dernière étape de la lettre, Jurieu quitte le récit de ce qu'il appelle les « aventures » de Papin et revient sur la question de son socinianisme.

Car il est à remarquer que ces Messieurs ont beaucoup plus de penchant pour le socinianisme que pour le papisme : quoy que d'ailleurs ils croient que tout est bon et qu'on se peut sauver par tout. Ils ont de ce penchant pour deux raisons. La première que le Papisme est chargé de faux mysteres, outre ceux qui sont douteux selon eux, ce qui incomode fort des esprits mécréants comme sont ceux-là. La seconde raison c'est que le papisme est la plus intolérante de toutes les sectes chrétiennes. Or comme nous l'avons

¹ Voir *id.*

² Cette phrase constitue la première qui vise directement, toutefois sans le nommer, Pierre Méhérenc de La Conseillère.

³ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

vu ces Messieurs mettent la tolérance universelle pour le premier et le principal caractere du christianisme.¹

Examinant de nouveau la question de l'interprétation littérale et figurée, et prenant une fois encore appui notamment sur le verset « Avant qu'Abraham fut, je suis », Jurieu écrit :

Mr. Papin ne manquera pas de vous dire et redire, que l'Écriture sainte est d'une obscurité impenetrable, sur tout sur les plus grands mysteres de la Religion, tellement qu'à moins de se rendre à une autorité visible et parlante, il n'y a aucun moyen de se determiner. [...] Ces textes estant diametralement opposés, il faut, disent-ils, expliquer les uns ou les autres figurement. Or il seroit raisonnable d'expliquer figurement les textes qui choquent la raison et les lumieres naturelles, si nous n'avions une autorité visible et infaillible sur la terre qui détermine autrement. Par ce malheureux sophisme Mr. Papin vous conduira ou au joug du papisme, et à la soumission aveugle, ou à l'impiété et au blaspheme du socinianisme.²

Il continue donc de mettre en garde ses coreligionnaires de Blois et d'Orléans qui pourraient croiser la route de Papin et subir à ses tentatives de convertisseur.

b. Jurieu et Pajon, Desmahis et Papin : preuves de la « cabale » de l'indifférence sur les religions

C'est seulement après avoir achevé son récit de l'affaire Papin que Jurieu abat l'ultime carte de sa stratégie polémique. Elle passe encore par l'apparition d'un nouveau protagoniste dans la *Lettre sur le scandale...* :

Sans doute en public [Papin] se servira des principes de l'Église, dans laquelle il est entré. A l'imitation de M. des Mahis, entre les bras duquel il s'est allé jeter pour être remis entre les mains de M. de Meaux, il vous dira, qu'il est vray que jusqu'icy il a flotté et a été agité de mille doute : qu'il n'a pu s'assurer de rien par l'Écriture sainte, et par la raison, et qu'il a jugé que le plus seur étoit de se soumettre à cette seule autorité qui se dit infaillible au monde.³

Jurieu révèle ainsi que le contexte de la conversion de Papin est rapidement public : nous ignorons comment il a pu apprendre ces retrouvailles entre l'ancien pasteur d'Orléans et le neveu de Pajon. La convocation de Desmahis est cependant une nécessité pour que Jurieu puisse poursuivre sa dénonciation de Papin : il résume en effet les passages des *Deux lettres de Mr Des Mahis sur le schisme des protestants*, seul ouvrage alors paru de l'ancien pasteur et où celui-ci justifie sa conversion. Or, puisque Papin n'a pas encore publié son propre récit de conversion, Jurieu ne peut attaquer le Papin catholique à partir d'éléments précis. Que Desmahis soit celui qui ait accueilli Papin constitue donc à la fois un atout certain et en même temps une preuve de ce qu'il dénonce inlassablement depuis 1684. Suivons la progression de l'argumentation de cette partie de la *Lettre sur le scandale...* afin, d'une part, de comprendre la stratégie de Jurieu et, d'autre part, d'apprécier l'ensemble des informations qu'il y révèle.

Jurieu commence par dénoncer le retournement soudain de Papin et suppose la défense qu'il pourrait tenir auprès de ses anciens coreligionnaires :

Il y a quelques mois qu'il ne croyoit pas que les Apôtres fussent infaillibles, ni qu'on fut obligé de se soumettre à leurs décisions, et aujourd'hui il juge que l'Église la plus intolérante et par conséquent la plus antichrétienne, selon lui, est infaillible dans ses décisions. S'il vous dit que c'est la grace qui a fait en lui ce merveilleux changement, que

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 13.

c'est l'Esprit de Dieu qui la tiré des tenebres, je ne vous conseille pas de le croire. Car lui-même n'en croit rien, et vous pouvez lui faire ressouvenir qu'il n'y a, selon lui, ni grace, ni opération de l'esprit, ni même de St. Esprit, au moins subsistant, comme personne distincte.¹

Cette dernière phrase montre que le théologien de Rotterdam ne peut s'empêcher d'attaquer une ultime fois l'ancien pajoniste qui se trouve derrière Papin. Mais la dénonciation de la rapidité de sa conversion n'est pas un argument en soi. Aux yeux de Jurieu, il s'agit plutôt d'une preuve de ce que cache réellement cette décision :

C'est qu'il ne manquera pas quand il se verra seul avec vous de se servir de ses vrais principes, et de tâcher à vous inspirer l'indifférence des religions. Après quoy il ne lui sera pas difficile de vous amener à la religion romaine.²

Jurieu lance donc l'accusation fondamentale portée aussi bien contre le Papin calviniste que catholique : l'indifférence en matière de religion. Et le théologien de Rotterdam de poursuivre :

Afin que vous soyés plus en garde de ce côté-là, il est bon de vous faire ressouvenir de l'origine, et des desseins de cette malheureuse secte d'indifférents en France : car Monsieur Papin n'est pas le seul ni le premier de nos gens ou en France ou hors de France qui soit tombé dans ce malheureux esprit. Il nous étoit inconnu avant l'an 1669. Mais il y a environ vint ans qu'un pasteur demeurant à Saumur, homme d'ailleurs grave et sage, se laissa séduire par la lecture d'Episcopi, et des livres sociniens, et s'oublia jusqu'à publier un livre sous le titre, *de la reunion du Christianisme* ; le même en substance que celui de Mr. Papin, moins ouvertement écrit, mais contenant les mêmes principes.³

Inlassablement, Jurieu en revient à l'affaire d'Huisseau qu'il identifie comme la cause de tous les maux internes au calvinisme français. Mais l'intérêt de la *Lettre sur le scandale...* est qu'elle contient un récit encore plus détaillé que celui figurant dans *Le tableau du socinianisme*, concernant son implication dans cette affaire :

L'auteur de ce livre éprouva la sévérité de la discipline. Mais cette severité ne fit pas mourir ce malheureux parti. Il se trouva composé de personnes qui n'étoient médiocres, ni en dons, ni en sçavoir, tous gatés par la lecture des livres d'Episcopi des Sociniens. l'un deux dont j'étois voisin et amy, et dont j'estimois tres fort les dons et les qualités en eut avec moy des contestations tres fortes. Il élevoit le livre *de la reunion du Christianisme*, et ses principes jusqu'au ciel. Je les combattois de toute ma force et cela produisit le premier ouvrage, que j'aye fait [...]. Cet écrit étoit en forme de lettre à la tête de laquelle j'avois mis le nom de cet honnête et habile homme. Mais quand il vit que les affaires de la cabale alloient mal, il obtint par prieres que je supprimasse la premiere feuille de mon ouvrage pour en ôter son nom. Ce que je lui accordai sans peine, n'ayant aucun dessein de lui nuire personnellement. Il cacha donc ses sentimens au public. Mais il les inspira à qui il put : c'est de cette École qu'est sortie la conversion de Mr. des Mahis, et la théologie de Mr. Papin, neveu de ce Pasteur.⁴

Ce passage est fondamental pour comprendre la rupture entre Jurieu et Pajon. En effet, si le nom de ce dernier n'apparaît pas dans ces lignes, c'est bien de lui dont il est question : Jurieu parle d'une part de « Mr. Papin, neveu de ce pasteur » et présente la conversion de Desmahis comme l'effet de la fréquentation du chef de file de cette « École », or Desmahis fut le collègue de Pajon à Orléans. En outre, puisque Jurieu ne peut se tromper et écrire que Papin

¹ *Id.*

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

est le neveu de des Mahis : lorsqu'il parle de « ce pasteur », il désigne bien « l'honnête et habile homme » auquel il voulait initialement dédier son *Examen de la réunion...* Autrement dit, il révèle que Pajon aurait dû être le dédicataire de son premier livre. Comme le laissait supposer la lettre de Jurieu à Papin d'avril 1688, l'amitié entre les deux jeunes pasteurs a dû être forte pour que Jurieu ait eu un tel projet ; et le refus de Pajon est sans doute l'épisode à l'origine de leur rupture et dont Jurieu parle seulement à demi-mot dans sa lettre¹. Au-delà d'être une pièce de la controverse interconfessionnelle, la *Lettre sur le scandale...* confirme que l'une des polémiques intraconfessionnelle sur la grâce au sein du calvinisme français du second XVII^e siècle, au-delà de ses origines purement théologiques, résulte aussi d'une amitié rompue. Ce passage contient un autre élément important dans la compréhension du combat que mène Jurieu : il emploie le mot cabale pour parler des origines de l'affaire d'Huisseau. Or, il poursuit :

Ce parti étoit beaucoup plus gros qu'il ne paroissoit d'abord, il y en avoit le long de la loire, il y en avoit à Paris entre les pasteurs et dans les provinces voisines. Quelques-uns de ces Messieurs ont embrassé le papisme avant la persécution, ou dans le temps de la mission dragonne. D'autres n'aimant pas à être geesnés dans leur conscience, se sont retirés en pais étranger. Et depuis qu'ils y sont, ils n'ont plus gardé de mesures ; ils ont publié leurs pernicieux sentiments, et ont deshonoré le parti des réfugiés par cent petits livres hérétiques qu'ils ont écrit ou fait écrire.²

Nous retrouvons ici une autre version de la théorie de la « grande cabale » figurant dans les extraits déjà cités de *L'Esprit de M. Arnaud* et du *Tableau du socinianisme*. Jurieu est on ne peut plus constant dans sa théorie puisqu'à ces lignes succède une dénonciation des auteurs qui, sous prétexte de donner la priorité à l'éthique issue de l'enseignement chrétien, mettent les dogmes au second plan : Papin apparaît donc bien comme un rejeton spirituel de d'Huisseau, fondateur de ce que Jurieu qualifie d'« esprit d'indifférence sur les religions » dans le titre de la *Lettre sur le scandale...* On remarquera enfin que sa dernière phrase fait écho aux récits de la publication de *La foy réduite...* et à la dénonciation du *Commentaire philosophique* dans *Des droits des deux souverains*, comme étant des ouvrages impliquant plusieurs auteurs.

c. *Une défaite catholique, une défaite de Bossuet*

Enfin, Jurieu entend démontrer que la conversion de Papin ne fait que prouver la défaite de l'Église catholique. Il commence d'ailleurs sa *Lettre sur le scandale...* en opposant les conversions de pasteurs au catholicisme et celles des ecclésiastiques romains au protestantisme :

Si nous voulions opposer conversions à conversions ; nous pourrions en trouver cent pour une. C'est une chose très remarquable que depuis la persécution de France plus d'ecclésiastiques se sont venus jeter entre nos bras, qu'il n'y en avoit eu en quatre vints ans de paix.³

¹ Ces éléments confirment la critique d'Albert Gootjes, fondée sur l'*Apologie du Sieur Jurieu* de 1691, quant à l'hypothèse formulée par Knetsch concernant la non influence de l'affaire d'Huisseau dans la relation entre Jurieu et Pajon (voir Friedrich KNETSCH, *Pierre Jurieu. Theoloog...*, *op. cit.*, p. 28, 31 et 59 et Albert GOOTJES, *Claude Pajon*, p. 206).

² *Id.*, précisons, du fait de plusieurs formes particulières dans cet extrait, que nous respectons bien le texte de Jurieu.

³ *Ibid.*, p. 3.

Les recherches systématiques de Didier Boisson sur les ecclésiastiques convertis au protestantisme permettent de nuancer l'affirmation de Jurieu : les cas identifiés (463 dont la conversion est assurée) se répartissent de manière relativement homogène : 21 pour la décennie 1630, 20 pour la décennie 1640, 26 pour la décennie 1650, 24 pour la décennie 1660¹, un pic à 35 pour la décennie 1670, 19 pour la décennie 1680². Jurieu semble donc surévaluer l'effet de la révocation sur les conversions d'ecclésiastiques.

A ce qu'il estime être un mouvement favorable au calvinisme au sein du clergé catholique, Jurieu oppose le cas de son ancien coreligionnaire :

C'est pour nos pervertis un grand sujet de triomphe qu'un ministre sorti de France, après des courses de plusieurs années dans les païs étrangers, soit enfin revenu du fonds de l'Allemagne, pour se ranger dans le sein de l'Église romaine, et se soumettre à son joug.³

Après avoir présenté la véritable personnalité et les réelles convictions de Papin, Jurieu conclut sa *Lettre sur le scandale...* sur la défaite de l'Église catholique :

[Ma « première réflexion »] regarde l'Église romaine et sa conduite. Voyez sa délicatesse en gens, et ses honteuses prévarications contre la Religion chrétienne. Il n'importe à ces Messieurs qu'elles personnes leur viennent. Ils embrassent tout : on peut dire sans exagérer que Mr. Papin n'en croit pas assés pour porter avec justice le nom de chrétiens.⁴

D'une part, Papin n'a selon Jurieu jamais été véritablement pasteur et d'autre part, puisqu'il est un héritier de d'Huisseau, donc un « indifférentiste », sa conversion au catholicisme ne signifie rien : d'abord, être indifférentiste discrédite toute revendication d'appartenance à telle ou telle confession ; ensuite, le catholicisme étant un antichristianisme, opter pour Rome prouve que celui qui quitte le protestantisme abandonne du même coup la vérité et n'est donc pas croyant.

Si la défaite qu'il dénonce est bien celle du catholicisme, Jurieu la personnifie en s'en prenant dans un second temps à Bossuet. En effet, le pasteur de Rotterdam est en conflit ouvert avec l'évêque de Meaux depuis la parution du *Préservatif contre le changement de religion* en 1682⁵. Que Papin se soit converti entre les mains de Bossuet lui offre l'occasion de prolonger la controverse avec le représentant du « papisme » au sein du royaume de France :

Mr. l'Evêque de Meaux qui a reçu son abjuration ne le peut ignorer [*i.e.* le socinianisme de Papin], car il paroît par ses écrits qu'il lit fort soigneusement les miens, même les moindres importants pour les démêlés que nous avons ensemble. Il a donc sans doute lu mon traité de la Nature et de la Grace, et là il a appris à connoître la théologie de Mr. Papin. A-t-il eu soin avec cette connoissance de lui faire abjurer son pélagianisme, son socinianisme, et cette estrange impiété qu'il a avancée contre l'autorité et l'infailibilité des saints Apôtres ? point du tout : on lui a fait abjurer le calvinisme : c'est assés : qu'un homme soit turc ou payen pourvu qu'il ne soit pas calviniste, on ne laisse pas d'en faire un bon catholique, sans lui faire abjurer son mahométisme, ou les autres hérésies qui n'ont rien de commun avec les opinions de Calvin.⁶

Dans ces lignes, l'argumentation exagérée de Jurieu vise sans doute à montrer que ceux qui optent pour le catholicisme n'ont en réalité pas véritablement été calvinistes. Il entend ici parer

¹ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 681.

² *Ibid.*, p. 682.

³ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ Voir Georges MINOIS, *Bossuet, op. cit.*, p. 264-266.

⁶ Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 12.

le risque d'une conversion qui serait justifiée par l'idée que catholiques et protestants ne sont que des « frères ennemis », donc des croyants qui, avant de s'opposer sur un certain nombre de questions, s'accordent sur des points fondamentaux de leur foi. Tout l'effort de ces lignes vise à détourner ceux qui seraient tentés de suivre la voie de Papin qui, en réalité selon le théologien de Rotterdam, est tout sauf un de leurs anciens coreligionnaires. Du même coup, Bossuet ne peut se féliciter de cette conversion, puisqu'il accueille finalement dans l'Église romaine un individu qui, d'une part, n'est pas un calviniste repentant et, d'autre part, qui ne croit pas les dogmes qu'il prétend avoir embrassés.

Enfin, Jurieu termine sa lettre en quittant la controverse avec Papin pour répliquer à Bossuet en personne :

Au reste, mes freres, je suis bien ayse de trouver cette occasion de vous conjurer encore une fois de perseverer dans la foy, de ne plus succomber aux tentations, et de vous donner de garde des sophismes dont Mr. l'Evêque de Meaux et ses semblables se servent pour vous éblouir. Cet Evêque vous a mis en main un gros ouvrage sur l'Apocalypse, où il pretend demontrer que la Babylon de l'Apocalypse ne peut-être la Rome papiste. [...] Afin de vous conserver dans une juste haine pour le papisme, vous ne devés jamais abandonner cette vérité que nos Ancestres nous ont laissée, que Rome est véritablement la Babylon spirituelle. Pour ce qui est de l'explication que Mr. de Meaux donne de l'Apocalypse, elle est par tout si vaine et en quelques endroits si opposée au bon sens que je croirois perdre ma vie, et ma santé en les emplyant à réfuter de semblables songe. J'en dis de même des *avertissements aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations*, que cet Evêque publie depuis quelques temps, ce sont de vaines declamations, des accusations ridicules que je suis socinien, que je fais les anciens peres ariens et aociniens, ce sont des affaires personnelles qui ne vous regardent pas.¹

Ayant dénoncé avec force Papin comme un « affreux »² socinien, Jurieu se devait de désamorcer tout retournement contre lui-même de la *Lettre sur le scandale...*, puisque dès le premier de ses *Avertissements* contre les *Lettres pastorales* de Jurieu, Bossuet accuse effectivement celui-ci de socinianisme³.

Avec cette lettre pastorale unique dans la partie de l'œuvre de Jurieu qui porte ce titre générique, l'ancien ami de Pajon règle définitivement ses comptes avec le dernier héritier direct de la « grande cabale » née avec d'Huisseau. Selon le théologien de Rotterdam, la conversion de Papin ne fait que confirmer ses théories sur les conséquences de la tolérance universelle : par ce choix, Papin prouve aux yeux de tous les huguenots, restés dans le royaume ou bien exilés, que Jurieu dit la vérité. C'est en tous les cas le sens de la *Lettre sur le scandale...* qui, à notre connaissance, est la dernière participation du pasteur à la controverse avec Papin. Nous l'avons dit, les péripéties internes au Refuge monopolisent l'attention de Jurieu et nous ignorons tout de sa réaction à la parution de *La tolérance des protestans* en 1692, qui répond à sa *Lettre sur le scandale...* Remarquons enfin que la parution tardive de cette

¹ *Ibid.*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 5 et 10, pour parler des « principes » de Papin.

³ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Paris, J. Anisson, 1691, voir le premier avertissement intitulé *Le christianisme fletri et le socinianisme autorisé par ce ministre*, p.1-94.

réplique, due à la maladie de Papin¹, amène Bossuet à répondre directement à Jurieu en 1691 dans son *Sixième avertissement*. L'évêque y publie plusieurs extraits de lettres de Burnet à Papin visant à montrer le caractère tyrannique de Jurieu², et il répond directement à l'une des accusations du théologien de Rotterdam à son sujet :

Mais puis qu'il ne veut pas nommer ses auteurs ni ces gens de *ma communion*, qui luy ont rendu de *si mauvais témoignages de ma foy* ; je veux apprendre ce secret au public. Un religieux, curé dans mon diocèse dont je l'ay chassé, non pas comme il s'en est vanté, à cause qu'il panchoit à la Réforme prétendue, car je ne luy ay jamais remarqué ce sentiment ; mais parce que souvent convaincu d'estre incapable de son employ, il m'a supplié luy mesme de l'en décharger : ce curé ne pouvant souffrir la régularité de son cloistre où je le renvoyois, s'est réfugié entre les bras de M. Jurieu, qui s'en vante dans sa *Lettre pastorale contre M. Papin*. Plusieurs ecclésiastiques, dit-il, se sont venus se jeter entre nos bras depuis la persécution, qu'il n'y en a eu en quatre-vingts ans de paix. Nous en connoissons quelques-uns de ces malheureux ecclésiastiques qui nous avouent tous les jours avec larmes et gémissemens, qu'en effet ils ont esté chercher dans le sein de la Réforme de quoy contenter leur libertinage.³

Au-delà de la réalité des faits décrits⁴, la réplique à la *Lettre sur le scandale*... est subtile, puisque Jurieu y dénonçait les penchants au libertinage de ses coreligionnaires restés dans le royaume de France. Ici, Bossuet sous-entend qu'en réalité, la seule solution dont dispose un libertin est de passer au calvinisme. On notera du reste que la crainte de voir arriver dans leurs rangs des individus aux mœurs dissolus est réelle chez les protestants : en Angleterre, lors de « l'affaire des prosélytes », les commissaires chargé de l'aide aux convertis mettent en garde contre « l'esprit de libertinage »⁵ des anciens prêtres souhaitant quitter le catholicisme.

II. **LE VRAI PROTESTANT CONVERTI PAR M. JURIEU : LES LETTRES MORTES D'UN APOSTAT**

Les Het Utrechts Archief conservent une série de manuscrits autographes de Papin, dont une partie est inédite, notamment trois cahiers dont les titres, *Réponse au libelle de M. Jurieu*, indiquent que Papin écrit contre la *Lettre sur le scandale*... entre les mois de juin 1690 et février 1691⁶. Au plan matériel, les textes des trois cahiers sont dus à Papin lui-même mais quatre

¹ « En attendant le livre de M. Papin, que ses infirmités continuelles retardent depuis si longtemps » (Jacques-Bénigne BOSSUET, « État présent des controverses et de la religion protestante », *Troisième et dernière partie du sixième avertissement contre M. Jurieu*, in *ibid.*, p. 819).

² *Ibid.*, p. 819-824.

³ Jacques-Bénigne BOSSUET, *L'immutabilité de l'estre divin, et sur l'Égalité des trois personnes. L'État présent des controverses et de la religion protestante, Sixième et dernier Avertissement*, in *ibid.*, p. 619.

⁴ Sur lesquels ni Ledieu ni Bausset ne permettent de faire la lumière (voir François LEDIEU, *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris, Didier, 1856-1857, 4 t.).

⁵ Cité in Myriam YARDENI, « Conversions et reconversions dans le Refuge huguenot », in *Le Refuge huguenot*, *op. cit.*, p. 98.

⁶ U.P.R., 1234, cahier I : « Réponse étendue au libelle de M. Jurieu avec les passages des auteurs protestans sur la tolérance dont les citations ne sont pas achevées 1re partie. En forme de lettre à M. Jurieu du mois de Juin 1690 ». ; cahier II : « Réponse étendue au libelle de M. Jurieu Profusion de libelles 2de partie, toujours en forme de lettre à M. Jurieu du mois de juillet 1690 » ; cahier III : « Réponse à la quatrième observation du libelle ou 3me partie de la réponse étendue, faite en forme de lettre à M. Jurieu du mois de février 1691 ».

scripteurs sont présents : Papin, Anne Viard-Papin, les deux autres mains restant anonymes¹. Nous sommes donc en présence d'une copie mise au propre (la présence d'un titre courant sur le premier cahier l'indique) réalisée à partir d'un manuscrit de travail, probablement comparable aux pages de la double version reniée de l'épisode bordelais de l'*Histoire de mes sentiments*. Si Papin ne l'a pas totalement effectuée, peut-être est-ce à cause de sa maladie, dont parle Bossuet durant cette période.

La lecture croisée du *Vray protestant...* et de *La tolérance des protestans* prouve que le premier a servi de base à l'établissement de la seconde². Une large part du premier cahier (folios 16 à 110) est soit totalement inédite, soit remaniée en profondeur dans les cinquante premières pages de *La tolérance des protestans* : il s'agit pour l'essentiel d'une importante compilation de textes d'auteurs protestants en faveur de la tolérance, croisée avec quelques passages autobiographiques. Les deuxièmes et troisièmes cahiers contiennent plusieurs éléments de réponses à la *Lettre sur le scandale* de Jurieu : certains ont disparu dans *La tolérance des protestans*, mais ils sont dans l'ensemble repris tels quels ou remaniés en 1692. Au début du premier cahier, Papin annonce la structure générale de son texte :

Vous me permettrez donc s'il vous plaît de vous prouver premièrement que le principe de la tolérance universelle et de la liberté absolue en matière de Religion, est l'unique fondement de votre prétendu réformation. [...] Après cela, je vous confesserai que ce principe est destructif du christianisme.³

L'analyse de *La tolérance des protestans* montrera que Papin n'a pas abandonné ces deux facettes de sa réponse. Ainsi, étant donné la refonte du *Vray protestant* dans *La tolérance des protestans*, nous ne procéderons pas à une lecture suivie des manuscrits d'Utrecht : elle viendrait faire doublon avec celle d'un ouvrage qui nous importe au premier chef, puisque *La tolérance des protestans* est le seul ouvrage publié du vivant de Papin. Nous avons pris le parti de procéder à une étude qualitative de ce corpus : les éléments inédits du *Vray protestant* sont surtout intéressants pour l'éclairage qu'ils apportent sur l'état d'esprit de Papin dans les mois qui suivent sa conversion

a. Le discours de la double méthode

L'étude de la *Revue des controverses* a permis de montrer que, dès son séjour à Dantzic, Papin pose les fondements de son œuvre de catholique. Il s'agit en réalité d'une double méthode : d'une part la controverse interpersonnelle, d'autre part l'apologétique. Quant à la première, Papin note, au début du premier cahier :

Je dis que je me contenterai de cela dans cet ouvrage, parce que je n'ay dessein présentement que de *vous répondre et de vous condamner par vous-même*, et non pas de surenchérir sur vous.⁴

Il annonce donc à Jurieu que, comme dans les *Essais de théologie...*, il entend appliquer la méthode de récrimination, ici explicitement définie par la formule que nous soulignons. Cette

¹ La main d'Anne figure aux folios 29-39 et 53-56 du cahier II (pour la comparaison de l'écriture, voir U.P.R. 1185, lettre d'Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel). Quant aux deux autres, il ne s'agit pas de Pasquier Quesnel ni de Jacques Fouilloux, responsables de la première édition posthume des textes de Papin (voir *infra*, p. 790-796).

² Voir en annexe la table de concordance entre les cahiers manuscrits et *La tolérance des protestans*. Précisons en outre que les folios sont paginés de manière continue par Papin lui-même : nous suivons sa numérotation.

³ U.P.R. 1234, cahier I, f. 2.

⁴ *Ibid.*, f. 3.

stratégie traverse les trois cahiers et constitue même le cœur du texte contenu dans le troisième, intitulé « Contradictions du calvinisme. Deux parties pour s'en tirer »¹. Nous verrons que s'il change une partie du contenu entre *Le vray protestant...* et *La tolérance des protestans*, Papin n'abandonne pas cette stratégie éristique et, d'ailleurs, le contenu du troisième cahier se retrouve, soit repris tel quel, soit réécrit, dans *La tolérance des protestans*.

Quant à la méthode apologétique proprement dite, il s'agit de l'opposition entre voie d'examen et voie d'autorité. Papin dénonce clairement la voie d'examen qu'il a décidé de rejeter par sa conversion au catholicisme :

Et pour vous témoigner que ce n'est point l'Écriture sainte que l'on accuse, mais uniquement votre méthodes et vos principes [...]. [...] J'ajoute seulement icy une comparaison pour vous convaincre que certaines méthodes et certains principes peuvent rendre infiniment obscur l'écrit le plus simple et le plus clair du monde.²

Plus loin, il poursuit :

Il en faut dire autant de votre nouvelle méthode, et vos nouveaux principes. [...] Voilà tout d'un coup, qu'au lieu d'entendre ces Ecrits [sacrés] si clairs, comme toute l'Église les entend, vous vous avisez de nous proposer une autre méthode de les expliquer, et un moyen pour y découvrir une infinité de sens differens. Vous voulez supposer que l'Église en a laissé perdre le vray sens, et dans cette supposition, vous occupez tout le monde à le chercher pour trouver ce vrai sens. Par votre nouvelle méthode, on est obligé de lire les originaux, d'en rechercher toutes les coppies, d'en ramasser toutes les diverses leçons, de consulter toutes les traductions anciennes et modernes, tant pour connoître le sens du texte, que pour sçavoir si les coppies hébraïques que l'on avoit autrefois foit, n'étoient point différentes de celles qui nous restent, de conclure de tout cela quel est l'exemplaire le plus correct et le moins altéré, et la traduction la plus fidele.³

Ici, l'ancien Saumurois dénonce en même temps qu'il renonce à l'École critique fondée par Louis Cappel. La conclusion de deuxième cahier, datée de « Blois, le 18^e juillet 1690 » est suivie d'un post-scriptum :

Si Dieu nous conserve l'un et l'autre, j'espère que je pourrai vous prouver plus au long, que dans l'Église aussi bien que dans l'État, une autorité légitime ne peut pas être fondée sur une *vérité de spéculation*, qui paroît vérité à l'un et mensonge à l'autre ; et qu'il faut qu'elle soit fondée sur UNE VÉRITÉ DE FAIT, qui soit reconnue et confessée de tous ceux sur qui l'autorité se doit exercer ; ou du moins, *que personne n'ait droit de nier*. Or il n'y a que les faits (dont la preuve consiste en témoins) que personne n'a droit de nier à des témoins suffisans. Et tels sont dans l'Église les témoins qui attestent de l'autorité que Jesus-Christ luy a laissée.⁴

Ainsi, Papin confirme les bases posées dans la première conclusion de la *Revue des controverses*. Nous verrons que s'il emploie de manière plus ou moins implicite la méthode factuelle (ou méthode historique) dans *La tolérance des protestans* en 1692, il en propose une théorisation dans *La cause des hérétiques...*, écrite en 1707⁵.

¹ U.P.R. 1234, cahier III, f. 1.

² U.P.R. 1234, cahier II, f. 22, Papin renvoyant ensuite aux « cabbalistes ».

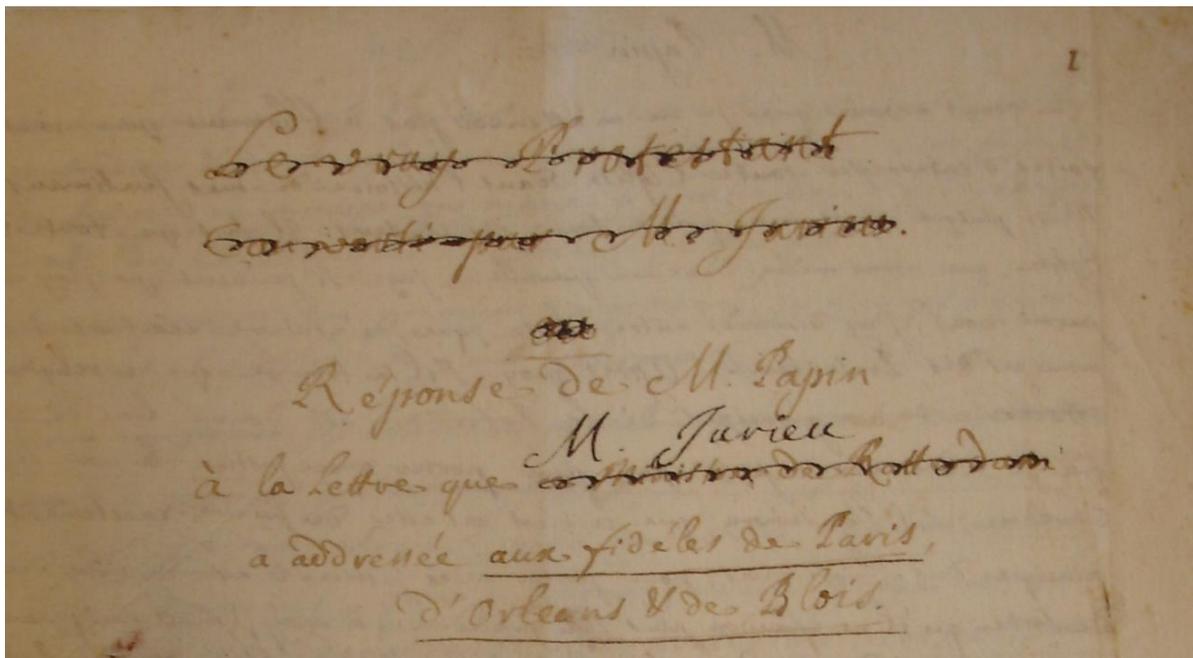
³ *Ibid.*, f. 23-24.

⁴ *Ibid.*, f. 80, souligné par Papin, les petites capitales d'imprimerie correspondent à une taille d'écriture plus grande que le reste du paragraphe.

⁵ Puisque la définition même de cette méthode fait l'objet d'un ouvrage entier de Papin, nous ne développons pas ici la question de son origine : nous l'évoquerons partiellement dans la prochaine partie consacrée à *La tolérance des protestans* et elle fera l'objet d'une analyse détaillée dans la partie consacrée à *La cause des hérétiques*.

b. *Un projet initial abandonné (1) : le titre*

Si le titre des cahiers est banal (« réponse en forme de lettre »), celui porté en tête du premier cahier et qui figure également en guise de titre courant, retient l'attention. Nous l'avons d'ailleurs déjà signalé : *Le vray protestant converti par M. Jurieu*. Probablement inspiré d'une formule de la lettre de Jurieu à Papin d'avril 1688, ce titre a sans doute paru trop équivoque et a finalement été abandonné : nous ignorons si Bossuet, à qui *La tolérance des protestans* est dédiée, est celui qui a conseillé à Papin ce changement. Quoi qu'il en soit, c'est un élément fondamental pour comprendre la conversion de Papin : la chasse menée contre lui par Jurieu a bien joué un rôle dans son choix d'embrasser le catholicisme.



Le vray protestant converti par M. Jurieu : titre originel de la réponse de Papin¹

D'ailleurs conscient du sens équivoque de son titre, Papin en propose une explication :

Ces deux propositions justifieront le titre que je donne à cette réponse. La première fera voir que *j'étois un vray protestant*. Et la seconde, *que c'est vous qui m'avez converti*, en me représentant les funestes conséquences de la tolérance universelle.²

Le vray protestant... revêt donc également la fonction de récit de conversion – son titre est explicite à ce sujet – et si le changement de titre confère à *La tolérance des protestans* une vocation éristique plus marquée, la dimension du récit de conversion y reste présente.

c. *Entre autobiographie et topos du récit de conversion*

Au début du premier cahier, Papin adopte une approche autobiographique, qu'il conserve d'ailleurs dans *La tolérance des protestans*. Il commence par expliquer que dans son éducation première, seul le calvinisme assurait la voie du salut : il parle de la période blésoise,

¹ U.P.R., 1234, cahier I, f. 1.

² *Ibid.*, f. 2.

sans préciser l'identité des adultes qui s'occupent alors de lui (rappelons que Papin perd son père très jeune)¹. Mais ses études l'amènent à réviser cette première éducation. Il retrace alors l'histoire que nous connaissons : ses études genevoises où « Messieurs Tronchin et Mestrezat commencèrent à [lui] faire étudier la tolérance »², puis son séjour orléanais auprès de Pajon. Du fait de sa conversion, Papin peut à la fois prendre la défense de son oncle contre Jurieu autour de l'épisode du « conseil de guerre de 1677 »³ mais en même temps dénoncer l'inconséquence de son père spirituel puisque, comme tous les universalistes, Pajon citait comme autorité des auteurs tels que Cameron, Daillé ou Amyraut⁴. Ensuite, il revient sur l'épisode saumurois. Cet important passage inédit a déjà été cité dans l'étude des quelques mois passés par Papin à l'Académie ligérienne⁵ : rappelons que le converti y raconte avec force détails l'épisode de l'obtention compliquée du témoignage de la part du conseil académique. Bien que ce récit soit postérieur à sa conversion et que le détail apporté par Papin ait évidemment une fonction éristique, nous soulignons la très probable véracité des faits rapportés par l'apostat. Parmi les autres témoignages autobiographiques inédits figurant dans les trois cahiers, certains viennent confirmer cette hypothèse. Cette partie autobiographique s'interrompt et voit lui succéder une seconde, consacrée à l'histoire de la tolérance, qui fait l'objet du point suivant. Les deux derniers cahiers retrouvent en partie le fil de l'autobiographie. Le deuxième commence par une évocation de l'état d'esprit dans lequel Papin a écrit *La foy réduite*... Il affirme qu'il ne pouvait « plus souffrir que les Protestans [...] ayent d'autres confessions de foy que l'Écriture »⁶. Le passage le plus intéressant concerne l'évocation par Papin de son théocentrisme :

Je n'étois ni pélagien, ni arminien : tant s'en faut. Je donnois plutôt dans l'extrémité opposée, et dans la fatale nécessité que vous reprochez à M. Pajon ; qui au reste, se distinguoit parfaitement des stoïques, et faisoit voir, ce me semble, dans tout leur jour et la sagesse et la sainteté, et la liberté de Dieu.⁷

Ces lignes confirment que Papin peut être sincère lorsqu'il parle de son passé calviniste : les Papiers de jeunesse attestent son théocentrisme⁸ en même temps qu'ils confirment l'usage des notions de sagesse et de sainteté dans son apologétique⁹. La suite de ce cahier est d'abord composée d'une paraphrase de *La foy réduite*..., que son auteur ponctue par les mentions « je confessois ingénument »¹⁰, « il me sembloit »¹¹, « dans cette persuasion, j'exhortois »¹², pour marquer qu'il a abandonné ces idées. Au terme de cette évocation, un second aveu qui, s'il peut apparaître convenu chez un ancien Saumurois devenu catholique, mérite d'être signalé :

Un moment que l'on quitte l'Esprit de l'Église pour suivre sa propre raison, cette raison aveugle, bizarre, inquiète, trouve une infinité de sens dans la Lettre de l'Écriture.¹³

¹ *Ibid.*, f. 3-6.

² *Ibid.*, f. 6-7.

³ U.P.R., 1234, cahier I, f. 23-24.

⁴ *Ibid.*, f. 15 et 17.

⁵ *Ibid.*, f. 24-30.

⁶ U.P.R., 1234, cahier II, f. 4.

⁷ *Id.*

⁸ *Ibid.*, f. 1.

⁹ *Id.*

¹⁰ *Ibid.*, f. 4.

¹¹ *Ibid.*, f. 5.

¹² *Id.*

¹³ *Ibid.*, f. 19.

Remarquons enfin que dans ces passages autobiographiques, Papin écrit également un récit de conversion. Ainsi, il explicite l'idée contenue dans la seconde partie de son titre, notamment dans le chapitre II du deuxième cahier qui succédant au résumé de *La foy réduite...*, commence par ces mots :

Que les principes de cet écrit fussent pernicieux et destructif du christianisme, c'est ce que Dieu m'a fait la grâce de comprendre : et j'avoue, Monsieur, que vous n'y avez pas peu contribué. Je confesse que vous être un des principaux instrumens dont sa miséricorde s'est servie pour me le faire apercevoir, et pour me ramener dans la voye de l'autorité légitime. [...] Je ne pouvois pas manquer de vous dire que ce sont ces gouffres mêmes et ces précipices que vous m'avez fait apercevoir dans le chemin de la liberté et de l'examen, qui m'ont enfin effrayé, et qui m'ont fait entrer dans le chemin de la soumission à l'autorité de l'Église.¹

Il fait donc de Jurieu l'agent – la circonstance en termes pajonistes ! – de la grâce par lequel Dieu a opéré sa conversion au catholicisme. Les suite et fin du deuxième cahier contiennent d'une part des réponses aux diverses attaques formulées par Jurieu dans sa *Lettre sur le scandale...* (reprises par Papin, soit telles quelles, soit modifiées, dans *La tolérance des protestans* et dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*) et par le début d'une critique de l'*Esprit de M. Arnaud*, sur laquelle nous allons revenir.

d. Un projet abandonné (2) : une anthologie de la tolérance

L'élimination du titre *Le vray protestant...* entraîne la disparition d'une large partie du texte initial et notamment celle du premier cahier : le contenu des cent folios manuscrits se retrouve, en partie seulement et de manière diluée, au début de *La tolérance des protestans*. Dans le manuscrit, Papin pose clairement l'ambition de cette première partie de son texte :

Pour prouver ma première proposition, je n'ai qu'à faire ingénument l'histoire de la tolérance.²

Il applique donc la méthode factuelle à la notion de tolérance elle-même : cette approche lui permet de construire une défense *pro domo* en réunissant les preuves que la tolérance est bien le véritable sens du protestantisme, le but étant de montrer que lorsqu'il défendait la tolérance, il « n'avan[çait] rien de plus hardy »³ que d'autres auteurs protestants. De manière originale, cette histoire est en partie croisée avec la partie autobiographique que nous venons d'évoquer. Papin compile donc de nombreuses citations, souvent fort longues (plus d'un folio). La première pièce favorable à la tolérance est une lettre de Jean Claude à François Turretini. Elle est doublement particulière puisque d'une part, Papin la lit sur une copie manuscrite à Genève, et d'autre part, elle a été publiée par Louis du Moulin, oncle de Jurieu⁴ : le converti ne manque pas de souligner ce fait auprès de son contradicteur. Si l'extrait de ce document disparaît dans *La tolérance des protestans*, Papin en conserve un second, découvert de manière identique⁵ : il s'agit d'une pièce défavorable à la tolérance, pourtant due à un calviniste, Samuel Desmarets. Elle est cruciale pour Papin, qui la qualifie de « renversement manifeste de toute la prétendue réformation »⁶, puisqu'elle prouve un argument central de l'argumentaire du

¹ *Ibid.*, f. 7-8.

² U.P.R., 1234, cahier I, f. 2.

³ *Ibid.*, f. 40.

⁴ *Ibid.*, f. 7.

⁵ *Ibid.*, f. 10-13 et T.P., p. 10-15.

⁶ *Ibid.*, f. 15.

converti : l'inconséquence des protestants qui prétendent suivre la voie d'examen mais imposent la voie d'autorité dans leurs Églises respectives¹. Par ailleurs, figure dans cette partie à la fois historique et autobiographique la preuve *a posteriori* de l'importance de *La réunion du christianisme* pour le Papin calviniste. En effet, une large part des citations compilées dans le *Vray protestant...* proviennent de la *Réponse à l'examen du livre de la Réunion*, autrement dit la réplique de d'Huisseau à Jurieu. Soulignons que Papin mentionne d'Huisseau précisément au moment de l'évocation de la période bordelaise, donc la période de la rédaction de *La foy réduite...*². Afin de montrer l'étendue des auteurs cités, nous les présentons dans un tableau³.

Auteur	Titre	Date	Datation	Folio
Jean Claude	Lettre à Turretini [ms]	1675	Genève	7
Samuel Desmarets	Lettre à la compagnie des pasteurs de Genève [ms]	1669	Genève	10-13
Jean Mestrezat	<i>De la prédestination</i> [ms]	[?]	Genève	15
Isaac d'Huisseau	<i>La réunion du christianisme</i>	1670	Bordeaux	20
Jean Calvin	<i>Institution de la religion chrétienne</i> [4, 1, 12-14 ; 4, 2, 8-9]	[1559]		36-39
Isaac d'Huisseau	<i>Réponse à l'examen</i>	1671	Bordeaux	39
Wolfgang Musculus	<i>Loci communes</i>	[1567]	Bordeaux	39-40
Jean Sturm	<i>Antipappus</i> <i>Antipappi Tres, Contra D. Ioannis Pappi</i>	[1579]		40
Martin Bucer	[paroles rapportées par Sturm dans l' <i>Antipappus</i>]			41
Girolamo Zanchi	[lettres]	1563		41-42
Girolamo Zanchi	<i>De la trinité</i> <i>De trebus Elohim</i>	[15]		42
Franciscus Junius	<i>Irenicon le pacifique</i>			43
Isaac Casaubon	réponse au Cardinal Du Perron <i>Responce du Sieur Casaubon</i>	[1612]		44-46
Théologiens de Leyde	[censure des arminiens à Dordrecht]	[1619]		46
Joseph Hall	[définition des points fondamentaux lors du synode de Dordrecht]	[1619]		47
Jean Daillé	<i>Apologie des Églises réformées</i>	1633		48-50
Jean Daillé	<i>Le vray usage des pères</i> <i>De usu Patrum ad ea definienda</i>	[1656]		50-52
Cyrus du Moulin	<i>De la paix de l'Église</i>	[1665]		52-55

¹ Voir *infra*, p. 640 et *sq.*

² U.P.R., 1234, cahier I, f. 34.

³ Un bis accompagnant l'auteur signale un titre déjà apparu dans le tableau ; lorsqu'il y a deux titres par ligne, le premier est celui donné par Papin, le second est le véritable titre (en cas d'absence de second titre et d'année, l'ouvrage n'a pas été identifié, exception faite de l'*Institution* de Calvin) ; la colonne « datation » précise, lorsque le lien est formellement établi par Papin, le moment de son parcours durant lequel il a lu le texte ; les lignes grisées signalent les textes puisés dans la *Réponse* de d'Huisseau ; les contenus en gras signalent des textes opposés à la tolérance.

	<i>Le Pacifique, ou de la paix de l'Église</i>			
Georg Calixt	<i>Judicium</i> <i>Judicium de Controversiis theologicis</i>	[1651]		55
Jacob Alting	<i>Apologie</i>			55
Louis Le Blanc de Beaulieu	[titre non précisé]			56
Etienne Gaussen	<i>De natura theologia</i> <i>Dissertationes Theologicae</i>	[1670]		56
Moïse Amyraut	<i>De tribus foedibus</i>			57
Pierre du Moulin	[réponse au Cardinal du Perron] <i>Réponse au livre du Cardinal Du Perron intitulé, Réplique à la réponse de Jacques I</i>	[1641]		57
Jean Misaubin	<i>Tableau de l'Église</i>			57
Jacob Arminius	[harangue de fin de rectorat]	[1641]		57
	<i>Confession de foi des Églises réformées de France</i>			58-59
	[confession de l'Église anglicane]			59
Jean Calvin [bis]	<i>Institution de la religion chrétienne</i> [4, 8, 8-9]			63
Martin Luther	<i>Contra latomum</i> <i>Contra Latomus</i>	[1521]		67
Girolamo Zanchi	<i>Tractatus de Scriptura</i>	[1598]		69-74
	<i>Actes du synodes de Dordrecht</i>			76-78
Daniel Chamier	[colloque de Ratisbonne, 1601]			79
John Cameron	<i>De controvertiarum judice</i>	1658		81-82
Philip von Limborch	<i>Theologia christiana</i>	1686		82-83
Alstedius	<i>De naturae ecclesiae</i>			82-83
Markus Friedrik Wendelin	<i>Prolegomen</i> <i>Christiana theologia libri 2</i>	[1659]		84-85
Josué de la Place	<i>De perspicuitate scripturae (Theses salmuriensis)</i>			85-88
Louis Cappel	<i>De summa controversia judicae (Theses salmuriensis)</i>			88
Jean Daillé [bis]	<i>Du vray usage des pères</i>			89-91
Jean Daillé	<i>La foy fondée sur les Saintes Écritures</i>	[1634]		91
Jean Mestrezat	<i>Traité de l'Écriture saintes</i>	[1649]		93-94
Alstet [bis]	<i>De ecclesia</i>			96-97
John Cameron [bis]	<i>De Praelectionnes de ecclesia</i>			98

Les extraits cités par Papin portent soit directement sur la tolérance, soit sur la notion d'examen et/ou de clarté des Écritures qui, dénonce-t-il, permettent différentes interprétations

et entraînent une diversité au sein du protestantisme¹. Ces divisions sont évidemment la preuve que les protestants n'appartiennent pas à la véritable Église, dont l'une des notes est l'unité². Remarquons qu'il consacre trois pages à une interminable citation de Cyrus du Moulin, sans doute parce qu'il s'agit d'un parent de Jurieu. Soulignons en outre que les Saumurois sont très présents mais que proportionnellement, Amyraut bénéficie d'une demi-page quand Cappel ou de la Place en occupent chacun plus d'une. Enfin, Mestrezat ou Daillé apparaissent parmi les auteurs que Papin emprunte à la *Réponse* de d'Huisseau, mais il leur consacre en plus un chapitre entier. Cette position secondaire d'Amyraut fait écho à son apparition tout aussi exceptionnelle sous la plume de Claude Pajon.

Le dernier chapitre mérite d'être extrait de cette anthologie. En effet, Papin y regroupe trois titres : *Le vray système de l'Église* de Jurieu, les *Remarques sur l'Avertissement pastoral* de Pajon et les *Réflexions sur l'Église* d'Allix³. Le converti justifie ce rapprochement en affirmant que ces trois auteurs défendent une seule et même conception de la tolérance : l'objectif est évidemment de provoquer Jurieu qui se retrouve ainsi mis sur le même plan que les deux figures majeures de l'aile radicale de l'École de Saumur avant la révocation. Une chose est sûre à la lecture de ce premier cahier : au début de l'année 1690, Papin possède un exemplaire de la *Réponse à l'examen* de d'Huisseau, où il puise près de la moitié de ces citations. L'ouvrage a très probablement été l'une de ses références lorsqu'il était calviniste.

Au rang des éléments abandonnés, il faut signaler le « projet d'une troisième partie » du *Vray protestant* qui, comme plusieurs passages des manuscrits d'Utrecht, a disparu de *La tolérance des protestants*. Le troisième cahier se termine en effet par ces lignes :

Le droit divin de l'Église opposé d'une part, aux *Droits prétendus des deux souverains de Mr. Jurieu*, d'autre part, à la *tolérance universelle* des remontrants et de *l'auteur du Commentaire philosophique sur ces paroles contrain les d'entrer*.⁴

Rapidement après sa conversion, en plus de régler ses comptes avec Jurieu, Papin envisage de s'en prendre au *Commentaire philosophique*... Toutefois, les seuls textes que nous connaissons de Papin contre Bayle datent des dernières années de sa vie : Papin a-t-il écrit cette troisième partie ? Nous l'ignorons.

e. *Attraction janséniste, lecteur janséniste ?*

Le dossier du *Vray protestant*... permet de poursuivre la mise en lumière du rapport de Papin au jansénisme. Les indices contenus dans le manuscrit sont au nombre de deux et doivent être considérés avec prudence. Commençons d'ailleurs en signalant que parmi les auteurs catholiques cités, Papin mentionne surtout des auteurs non jansénistes avec notamment, dans le deuxième cahier, les noms de Robert Bellarmin, Melchior Cano, Denis Petau, Louis Maimbourg⁵, Théodore Maldonat⁶.

¹ U.P.R., 1234, cahier I, f. 94-95.

² Gustave THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*, Gembloux J. Duculot, 1937, p. 156-192.

³ U.P.R., 1234, cahier I, f. 101-104.

⁴ U.P.R., 1234, cahier II, f. 30.

⁵ *Ibid.*, f. 21.

⁶ *Ibid.*, f. 30.

Le premier indice concerne l'*Esprit de M. Arnaud* de Jurieu, paru en 1684¹. Papin y consacre plusieurs pages, dès le début du deuxième cahier², autour de la question du socinianisme et du sens du verset « Avant qu'Abraham fut je suis ». Papin le cite dans *La foy réduite...* pour illustrer la question des lectures littérale et figurée. Dans l'*Avertissement* de 1688 et dans sa lettre au consistoire de Hambourg, Jurieu dénonce Papin comme favorable à la tolérance des sociniens en prenant appui sur ce passage. Devenu catholique, Papin revient sur ce sujet : d'une part, il dénonce la lecture partielle et partielle de *La foy réduite...* à laquelle procède Jurieu³ ; d'autre part, fidèle à la méthode qu'il s'est fixée, il s'approprie les attaques de Jurieu envers les sociniens et les retourne contre le pasteur de Rotterdam, incarnation des calvinistes :

Voici un raisonnement que vous faisiez il y a quelques années, immédiatement après avoir traité les réponses des sociniens de folles et d'insensées : ceux qui donnent de telles réponses, ou ne les croient pas bonnes, et alors c'est en eux un crime horrible de se moquer ainsi de Dieu et des hommes ; où ils les croient bonnes et alors, c'est à mon sens le plus terrible exemple qui se puisse voir des jugemens de Dieu, et de l'aveuglement dont il punit la temerité des hommes qui se revoltent contre les mystères.⁴

Et Papin de répliquer :

Plust à Dieu, Monsieur, que vous ne donnassiez plus lieu à l'Église de former le même raisonnement ; Plust à Dieu que l'on ne vist plus en vous ou le même crime, ou le même exemple de jugemens de Dieu, le même aveuglement, et la même punition de la temerité, avec laquelle vous vous êtes revolté contre les mystères.⁵

Au milieu du cahier, un chapitre sur un autre passage de l'*Esprit de M. Arnaud* est commenté en marge par Papin : « ce chapitre sera pour un autre livre »⁶. Le fait est que pas plus que ce chapitre, les passages précédents ne figurent dans *La tolérance des protestans* : le contenu des seconds y est condensé en deux pages⁷. Ce chapitre porte sur le concile de Nicée : dans l'*Esprit de M. Arnaud*, Jurieu explique que les sociniens en nient la validité⁸, ce qu'il conteste évidemment. Papin réplique que si l'on suit le principe d'examen, le symbole de Nicée peut effectivement être rejeté, alors que seule la voie d'autorité permet d'assurer la reconnaissance aussi bien du texte sacré que des textes fondateurs des premiers siècles du christianisme⁹. Cet intérêt de Papin pour l'*Esprit de M. Arnaud* est-il simplement lié à la polémique autour de la question du socinianisme chez Jurieu ou bien révèle-t-il, en négatif, un intérêt particulier du converti pour l'œuvre du janséniste ? L'analyse de l'ouvrage de Papin sur la méthode factuelle montrera qu'il est probable que la réponse à cette question soit positive.

Le second indice reste au stade de l'hypothèse fragile. Dans le deuxième cahier, un lecteur a noté en marge : « Vous éludez ce passage plus adroitement que je ne l'ai vu encore ». Éliminons les catholiques de l'entourage de Papin déjà évoqués dont nous sommes sûr qu'il ne

¹ Pierre JURIEU, *L'Esprit de Mr. Arnaud, tiré de la conduite et des écrits de luy et de ses disciples, particulièrement de l'Apologie pour les Catholiques. Ouvrage où l'on trouvera quantité d'observations et de pièces curieuses utiles à la connoissance de l'Histoire ecclésiastique du temps*, Deventer, chez les héritiers de Jean Colombinus, 1684.

² U.P.R., 1234, cahier II, f. 17-19 et 24-25.

³ *Ibid.*, f. 24-34.

⁴ *Ibid.*, f. 34. Papin cite Pierre JURIEU, *L'Esprit de Mr. Arnaud...*, *op. cit.*, t. I, p. 207.

⁵ *Ibid.*, f. 34-35. Anne Viard-Papin copie ce passage, ce qui explique les variations orthographiques.

⁶ *Ibid.*, f. 45-50, la mention figure au folio 45.

⁷ T.P., p. 73-74.

⁸ Pierre JURIEU, *L'Esprit de Mr. Arnaud...*, *op. cit.*, t. I, p. 200-202.

⁹ U.P.R., 1234, cahier II, f. 46-47.

s'agit pas de la main : Bossuet, Desmahis et David-Nicolas Bertier. En dehors de ces trois figures, nous connaissons mal les réseaux du Papin catholique. Seul le réseau janséniste est bien renseigné, même si la nature et la chronologie des échanges entre Papin et les figures du réseau sont à peu près inconnues. Il fut en contact avec Pasquier Quesnel et, très probablement avec Nicolas Petitpied¹. Or, l'écriture de la note pourrait être de la main de ce dernier, mais nous n'en avons pas la certitude².

In fine, *Le vray protestant converti par M. Jurieu* montre Papin en train de mettre en place le mécanisme de la controverse interconfessionnelle qu'il exploite de manière plus systématique et plus clivante dans *La tolérance des protestans*. Son titre même est fondamental pour l'éclairage qu'il apporte sur l'une des raisons de la conversion de Papin. Il faut également souligner que par endroits, le converti dresse un bilan sincère sur sa vie de calviniste : si dans *Le vray protestant...*, cette dimension du texte apparaît dans des parties réintégrées dans *La tolérance des protestans*, il faut souligner que ces extraits de sincérité choisis disparaissent dans la refonte. Papin conserve néanmoins cette tendance dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*, qui clôture *La tolérance des protestans*.

III. LA TOLÉRANCE DES PROTESTANS : LA RÉPONSE PUBLIQUE À JURIEU

Seul livre du Papin catholique paru de son vivant, *La tolérance des protestans* est publiée par la veuve Guérin³. Le privilège de l'ouvrage est obtenu le 7 mars 1692 pour dix ans⁴ mais il ne connut pas de réédition avant la mort de son auteur. Commençons en rappelant que le titre même de l'ouvrage, « la tolérance des protestans », provient peut-être de la proposition de confession de foi que certains pasteurs lui proposent d'envoyer signée au synode de Kampen en avril 1688⁵. Dans son étude sur la dimension matérielle des récits de conversions, Yann Sordet souligne l'importance de la structure à partir des « motifs de conversion »⁶. *La tolérance des protestans* n'entre pas dans ce cadre : la simple lecture de sa table des matières confirme la dimension d'ouvrage de controverse, avec ses « réponses à la [énième] observation », « [énième] réponse », « réponse à l'accusation » ou encore « réfutation de la calomnie » mais aussi les « contradictions du calvinisme » et les « affreuses conséquences », puis les « [énième] observations », « preuves de fait », « réponses aux objections », « réflexions » et « suites de ces

¹ Sur les liens entre Papin et Quesnel et Petitpied, voir *infra*, p. 700.

² Voir *infra*, annexe. Avouons que nous n'avons rapproché que très peu de temps avant la remise de notre manuscrit cette note de l'écriture de Petitpied. Nous n'avons donc pas approfondi cette piste, quoique nous sommes assuré que dans le fonds Port-Royal (et seulement pour ce fonds), Papin n'est pas identifié parmi les correspondants de Nicolas Petitpied. Mais des pistes d'archives relatives à Petitpied, notamment deux volumes du Fonds latin de la B.n.F. devront être explorées.

³ Voir Roméo ARBOUR, *Dictionnaire des femmes libraires en France (1470-1870)*, Genève, Droz, 2003, p. 496-497.

⁴ Eugène GRISELLE, « Curiosités bibliographiques – Le registre des privilèges de Librairie de 1688 à 1700 », *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire*, 12 (1911), p. 212. (177-195 et 209-223). On notera que le privilège commence par ces mots : « Le Sr Papin, prestre », sans préciser qu'il s'agit d'une ordination anglicane.

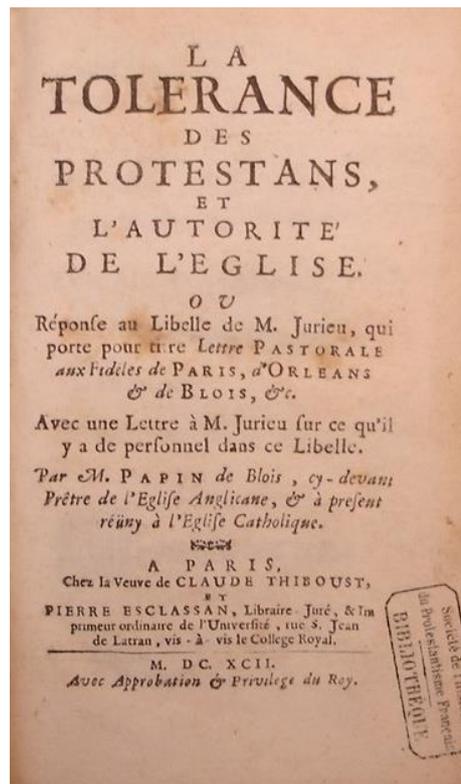
⁵ « Que la divinité éternelle du Fils, et sa satisfaction pour nos péchés étoient des points fondamentaux de la Religion, et que ceux qui ne les croioient pas, ne pouvoient prétendre à la tolérance des Protestans » (*T.P.*, p. 449).

⁶ Yann SORDET, « Controverse, exposé des... », art. cit., p. 90.

réflexions ». D'ailleurs, Papin indique dès la première page de son livre qu'il « réfute »¹ la *Lettre sur le scandale*... :

M. Jurieu tâche de prouver que j'ay toujours regardé toutes les religions comme indifférentes, parce que j'étois un des partisans de la tolérance universelle : et il veut faire croire que c'est par cet esprit que je suis rentré dans l'Église catholique, et qu'ainsi ma conversion est feinte et hypocrite.²

Ouvrage de controverse, puisque Papin répond à Jurieu qui s'est empressé de dénoncer la vilénie de l'Église catholique qui accueille en son sein un individu qui, selon lui, estime toutes les religions indifférentes.



Page de titre de *La tolérance des protestans*...³

Papin annonce alors la stratégie déployée dans son ouvrage :

M. Jurieu me fait trop d'honneur d'interesser toute l'Église dans ce qui me touche : Mais puisqu'il le veut, j'y consens ; l'Église qu'il mêle dans ma querelle jugera entre luy et moy ; elle verra avec plaisir que tous les coups que mon adversaire croit me porter, retomber sur son propre parti.⁴

Le converti peut alors affirmer qu'avant ou après sa conversion, il est celui des deux controversistes qui a toujours été sincère avec le « principe » de sa foi :

¹ T.P., p. 1.

² T.P., p. 2.

³ B.P.F., 8° 8 129.

⁴ T.P., p. 3.

Il attaque et mes sentimens passez et ma conversion présente. Tout ce qu'il dit sur le passé ne sert qu'à faire voir que j'étois un *vray Protestant* ; et que j'ay raison de ne l'être plus. [...] J'étois un *vray protestant*, si la tolérance dont M. Jurieu me faisoit un crime, et qu'il m'imputoit encore, est une suite nécessaire du principe de la Réforme. Je suis un *vray catholique*, si bien reconnu toute l'absurdité de ce principe, et toute l'évidence de celui de l'Église.¹

Cependant, puisqu'il répond à un ouvrage qui l'accuse personnellement, avec *La tolérance des protestans*, Papin propose également un récit de conversion, dont le contenu (se) fonde au fil de la controverse. Pour comprendre la dynamique de cette polémique, nous avons structuré notre analyse en quatre phases, qui ne figurent pas comme telles dans le texte de Papin : les étapes ici distinguées sont inextricablement liées sous sa plume, qui passe de l'une à l'autre dans un même mouvement global.

1. Quitter le protestantisme

a. *Le principe du protestantisme : la voie d'examen*

Les trente premières pages de *La tolérance des protestans* sont une forme de synthèse épurée du *Vray protestant converti par M. Jurieu*. Papin y retrace son parcours au sein du protestantisme. Dans cette partie où la chronologie peut être suivie avec assez de précision, il opère un double mouvement : il met en évidence les divisions internes au sein du calvinisme (entre particularistes et universalistes², entre Saumurois radicaux et modérés³) tout en montrant sa fidélité au principe protestant puisqu'au fur et à mesure qu'il observe ces divisions, il signale que s'étend sa conception de la tolérance à un point tel qu'il estime qu'elle ne peut être qu'universelle : dans cette perspective, Papin présente son échec à Saumur comme un moment charnière. D'une part, il lui permet de comprendre qu'en réalité, le principe de « clarté et de suffisance »⁴ de l'Écriture impose aux calvinistes de tolérer ceux qu'ils qualifient pourtant d'hérétiques, puisque leurs conceptions divergentes reposent sur ce principe. D'autre part, cet échec entraîne son séjour bordelais au cours duquel il « commence à connoître les auteurs Anglois, [...] presque tous déterminés pour la tolérance »⁵. Nous avons néanmoins montré qu'il convient de nuancer l'influence des théologiens anglais, tant sur le Papin calviniste que sur le catholique. La dimension autobiographique du récit se poursuit durant une vingtaine de pages, mais devient inextricablement liée à la dimension éristique de l'ouvrage, puisque Papin en vient à évoquer *La foy réduite...* et les *Essais de théologie...* Dès lors, l'histoire de sa conversion ne peut se distinguer de son argumentaire antiprottestant.

Cet argumentaire est construit en deux temps. La première étape explique que le protestantisme repose sur le « principe d'examen » :

A mesure que je devins capable de raisonner [...] je mis en usage le principe des protestans, qui est la *voie d'examen*. Peu à peu je remarquay que, suivant ce principe, le

¹ *Ibid.*, p. 3-4.

² *T.P.*, p. 6-17.

³ *Ibid.*, p. 17-21, les pages 20-21 évoquant l'épisode saumurois de manière bien plus succincte que dans *Le vray protestant...*

⁴ *Ibid.*, p. 21-22.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

premier devoir de chaque particulier étoit d'interpréter l'Écriture sainte, ou de juger des interprétations des autres, pour choisir celle qu'il croiroit la meilleure.¹

Papin explique la connexion logique entre ce principe fondateur du protestantisme et un autre principe, qui apparaît comme sa conséquence et dont il affirme avoir pris conscience durant son séjour bordelais :

Si tôt que j'eus trouvé entre les docteurs que les calvinistes regardent comme orthodoxes, tels que sont ceux de l'Église anglicane, plusieurs partisans déclarez de la tolérance universelle ; j'y fus tout à fait confirmé, et je demeurai surpris de ce que tant de gens pouvoient se dire protestans, et ne pas voir l'obligation où ils étoient de tolérer ceux qui faisoient profession d'avoir attentivement examiné la sainte Écriture, quelque explication que cet examen les portât à luy donner.²

Ainsi, pour le Papin calviniste, le principe d'examen implique nécessairement la tolérance :

Je trouvai que cette tolérance étoit le principal devoir d'un protestant, parce que *la liberté de raisonner sur la sainte Écriture* avoit été son premier principe : de sorte qu'il ne pouvoit refuser cette liberté à personne, sans se condamner luy-même. Je regardai donc cette *liberté* et cette *tolérance* comme le plus essentiel du christianisme.³

Le problème qui se pose alors est celui du périmètre d'application de la tolérance.

b. La tolérance « principe destructif »⁴ du christianisme

Le Papin catholique explique cette problématique :

Réduisez les calvinistes à leur voye d'examen ; les voilà obligez à tolérer les arminiens, les pélagiens, les ariens, les sociniens et tous les autres hérétiques, présens et passez, qui tous prétendent suivre bien la sainte Écriture.⁵

Selon Papin, le protestantisme, par son principe originel même, implique une « tolérance sans bornes »⁶. Quelques pages plus loin, il précise sa pensée :

Car disois-je en moy-même, de quel degré de tolérance s'agit-il ? Il ne s'agit pas simplement de ne pas prendre et de ne pas brûler : il s'agit d'accorder toute la tolérance et toute la liberté, dont les calvinistes ont prétendu que les catholiques devoient les laisser jouir, et dont les tolérans voudroient qu'on mit les arminiens et les sociniens en possession, liberté entiere de la part de la société civile, et de la part de la société ecclésiastique.⁷

Ce passage est le seul moment de *La tolérance des protestans* où son auteur évoque la distinction entre deux types de tolérance. Le Papin calviniste n'évoquait pas la question de la tolérance civile et se cantonnait à la tolérance ecclésiastique. La situation change après sa conversion. Si le Papin catholique n'évoque pas la différence entre deux tolérances, c'est qu'il estime qu'en réalité, chez les protestants, elles se confondent. Cette idée n'est pas explicitée dans *La tolérance des protestans* mais se trouve manifestée par le fait qu'il ne parle précisément pas de ces deux notions. Cependant, il défend ouvertement cette théorie dans sa réponse à la seule critique de son livre parue de son vivant, due à Basnage de Beauval⁸. Or, cette confusion manifeste

¹ *Ibid.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 28-29.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶ *Ibid.*, p. 125, l'expression réapparaissant notamment p. 191.

⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁸ Voir *infra*, p. 759.

précisément son passage au catholicisme. La distinction posée entre tolérance ecclésiastique et civile constitue en effet un acquis de la scolastique réformée¹ : nier cette séparation revient à exprimer l'abandon de ses anciennes convictions.

Sous la plume du Papin controversiste catholique, ce n'est plus la nature de la tolérance qui l'intéresse, mais son effet sur la croyance. Or, selon lui, l'alliance entre voie d'examen et tolérance entraîne une conséquence dont la prise de conscience est l'élément par lequel il explique sa conversion. En même temps, cette conséquence constitue le cœur de sa critique du protestantisme. L'extrait qui vient d'être cité se poursuit ainsi :

Par là vous en ferez un cahos [sic] et non pas une société ; vous en ferez une cohue divisée ou en une infinité de sectes ou en une infinité de sentimens contraires sur la foy. C'est là leur donner le coup de la mort. *Un royaume divisé contre soy-même ne peut subsister.*²

Papin cite ici l'Évangile de Marc (3, 24), dont il décline l'idée à loisir dans le volume, notamment lorsqu'il écrit :

Les protestans ont bien peu compris le dessein de Dieu, qui pour rendre la religion certaine, a voulu la faire consister en des faits. Ils renversent cette idée, et la font consister en des spéculations, où ils se perdent en une infinité de raisonnemens, et se partagent en mille opinions contraires.³

Le verset de Marc sert à fonder l'argument central de la dénonciation du protestantisme par Papin. Les parties à dimension autobiographique apparaissent ainsi comme un véritable tremplin pour la controverse. Dans ces passages, Papin rapporte qu'il examine la voie d'examen. Sa réflexion l'amène alors à un constat sans appel :

Pour moy, ma conclusion fut que cette maxime étoit destructive du christianisme, et que tous les chrétiens devoient la regarder avec horreur.⁴

Car en effet, au-delà du christianisme, il observe que l'argument de l'examen peut être mobilisé pour défendre d'autres types de croyances elles-mêmes opposées au christianisme. Papin explique qu'une « application à la rigueur » du principe d'examen pourrait aboutir à un tel résultat :

S'ils se rencontre des hérétiques qui veuillent retrancher du nouveau Testament les passages qu'ils ne peuvent expliquer, où les Livres qui contiennent ces passages (il ne s'est trouvé que trop de ces téméraires) ces gens-là diront qu'ils tiennent avec les protestans, que c'est par les caractères de divinités, que l'on doit connoître les Livres sacrez, que l'on ne doit pas s'en fier au témoignage des hommes, et qu'après avoir examiné tels Livres, ou tels passages, ils n'y voyent pas les caractères nécessaires pour prouver la divinité d'un écrit.⁵

Papin poursuit sa démonstration par l'absurde du danger du principe d'examen. Il passe alors au cas des juifs :

¹ Joris VAN EIJNATTEN, *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden, Brill, 2003, p. 262.

² *Ibid.*, p. 126.

³ *Ibid.*, p. 347.

⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

Les Juifs diront à tous les chrétiens, nous sommes persuadés de la divinité des livres des prophètes : mais pour ceux qui composent votre *nouveau Testament* ; après les avoir examinés, nous sommes persuadés de bonne foi qu'ils ne sont pas divins.¹

Papin ne limite pas son argumentaire aux deux monothéismes reconnaissant l'Ancien testament. Il détourne l'idée de religion du livre pour prolonger sa déconstruction :

Les payens diront aux chrétiens et aux juifs : nous demeurons d'accord que la divinité s'est révélée aux hommes : mais après avoir examiné les ouvrages de vos prophètes et de vos Apôtres, nous n'y trouvons point de marques certaines d'une inspiration divine, et nous trouvons cette inspiration dans les écrits de nos poètes, qui contiennent notre théologie.²

Mais finalement, l'idée même d'une religion révélée – par quelque livre que ce soit – ne résiste pas au principe d'examen :

Les déistes diront aux chrétiens, aux juifs et aux payens : après avoir examiné tous vos différents livres, nous ne voyons rien de divin ni dans les uns ni dans les autres ; et nous nous en tenons à la Religion naturelle.³

Papin emploie cet argument *ad nauseam* dans son ouvrage :

Il n'y a point d'hérétique qui ne croient que les autres chrétiens suivent mal la sainte Écriture. Si l'on reproche à l'impie qu'il ne suit pas les lumières de la raison, il se défendra contre les protestants, comme les protestants se défendent contre les catholiques.⁴

Ou encore :

N'est-ce pas donner une belle idée du christianisme, que de faire raisonner tous les chrétiens de cette manière : Je suis persuadé par mon propre examen que j'ai la vérité de mon côté, donc j'ai seul le droit de parler, de faire taire tout le monde, et de punir tous les contredisans ? Il n'y aura point d'hérétique, point de déiste, point d'impie qui ne s'approprie le principe ; et qui par conséquent ne se croie en droit de tirer la conclusion.⁵

Par cette litanie, Papin entend démontrer que la voie de l'examen détruit toute foi. Car ce qui fonde cette voie d'examen qu'il dénonce n'est rien d'autre que le scepticisme :

A plus forte raison pourra-t-on tomber dans le doute sur les articles qui ont souffert quelque contestation. Quand on croiroit voir la vérité d'un certain côté, il seroit assez naturel que l'on réduisit toute sa persuasion à la maxime des sceptiques, qui est de dire : *Il me semble que je voy la vérité de ce côté-là, mais il n'est pas impossible que je me trompe.*⁶

Papin retourne ici un argument régulièrement employé par les protestants envers les catholiques, celui d'ouvrir la voie au scepticisme⁷.

Au terme de son ouvrage, Papin réitère la dénonciation de l'effet destructeur du protestantisme :

L'Église catholique soutient le christianisme, et se soutient elle-même avec lui : le protestant commence par renverser le christianisme ; et ensuite, il se détruit et se renverse lui-même.⁸

¹ *Ibid.*, p. 136-137.

² *Ibid.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁶ *Ibid.*, p. 194-195, souligné par l'auteur.

⁷ Voir Jacques SOLÉ, *Les origines intellectuelles...*, *op. cit.*, p. 130.

⁸ T.P., p. 361.

Cette première dimension de son argumentaire aboutit à une conclusion logique. Si les protestants détruisent le christianisme, alors ils sont les agents du diable :

Je doute que l'on puisse donner une plus juste idée de l'antichristianisme, et du royaume de satan, que celle-là.¹

Papin n'emploie pas le terme d'antéchrist, mais le mot d'antichristianisme, dont on remarquera qu'il est récurrent sous la plume de Jurieu dans *L'accomplissement des prophéties*, évidemment contre le catholicisme². Papin ne peut opérer un retournement de l'accusation d'antéchrist, traditionnellement portée à l'encontre de l'Église catholique, d'abord par les minorités persécutées par elle au Moyen Âge, puis par les protestants à l'ère des Réformes³. Arrivé presque au terme de son ouvrage, Papin revient sur ce thème et réitère l'emploi du mot « antichristianisme » :

Le protestant a posé d'abord un fondement destructif du christianisme ; ensuite, il est contraint d'abandonner ce fondement pour se soutenir, mais il n'en revient pas d'avantage à celui de Religion chrétienne, par lequel seul il peut être redressé dans ses erreurs. [...] Les protestans sont dans l'antichristianisme aujourd'hui, en quelque sens que l'on prenne le christianisme.⁴

Cette destruction du christianisme est en soi problématique. Mais de son point de vue d'ancien protestant, Papin souligne que le principe aboutissant à cette destruction revêt un statut plus qu'ambigu chez ceux qui sont désormais ses adversaires.

c. L'inconséquence des protestants

Il s'agit du second temps de l'argumentaire antiprotestant du converti, qui identifie deux inconséquences chez les protestants. D'une part, le Papin catholique estime que ses anciens coreligionnaires se trompent de méthode pour connaître la véritable religion :

Le sens commun dit que l'on doit juger des faits par *des preuves de fait*, et non pas par des spéculations. [...] Les choses de faits ne se peuvent connoître que par le témoignage des sens. Cependant les protestans en veulent juger par les différentes idées qu'il plaist à leur imagination de s'en former. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'égarent.⁵

Cette alliance du sens commun et de la « méthode factuelle »⁶, puisée dans l'apologétique janséniste⁷, apparaît comme l'embryon d'une idée dont le développement constitue le cœur de *La cause des hérétiques* écrite en 1707 : nous reviendrons plus amplement sur cette alliance lors de l'étude de ce texte⁸.

Ensuite, dans *La tolérance des protestans*, l'inconséquence de ses anciens coreligionnaires que Papin dénonce de manière systématique concerne la non application du principe fondateur de leur confession. Il revient à de nombreuses reprises sur ce qu'à partir de ses propres termes, il est possible de qualifier d'inconséquence :

¹ *Ibid.*, p. 321.

² Voir Pierre JURIEU, *L'accomplissement des prophéties...*, *op. cit.*, où il apparaît plus de 20 fois mais aussi, la *Suite de l'accomplissement des prophéties* (Rotterdam, Abraham Acher, 1687) où il apparaît plus de 70 fois.

³ Jean-Robert ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge...*, *op. cit.*, p. 92-120.

⁴ *T.P.*, p. 361-362.

⁵ *Ibid.*, p. 351-352-353.

⁶ Voir Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 219.

⁷ *Ibid.*, p. 218-248.

⁸ Voir *infra*, p. 733.

Le tolérant, c'est-à-dire le protestant qui suit ses principes et raisonne conséquemment.¹

Comme dans l'exposition du premier argument, puisque son ouvrage est un récit de conversion, c'est en rapportant ses réflexions sur sa foi que Papin enclenche la critique de son ancienne confession :

Chez les protestants, qui faisoient profession de n'être revêtus d'aucune autorité à laquelle on fut obligé de déférer, le droit qu'ils s'attribuoient de traiter d'hérétiques [...] ceux qui n'expliquoient par l'Écriture comme eux [...] me paroissoit suspendu en l'air et destitué de fondement. [...] Cette contrariété entre les principes et la pratique des protestans m'a toujours tenu fort au cœur ; je l'ay toujours regardée comme l'opprobre de ce parti.²

Que Papin ait effectivement condamné, dès sa période calviniste, ses coreligionnaires intolérants est une évidence : *La foy réduite...* l'atteste. Toutefois, son parcours nous renseigne sur sa fidélité au protestantisme jusque dans la première moitié de l'année 1688. Un tel passage illustre l'intérêt de l'an historicité du récit de l'ancien huguenot : en décontextualisant une idée de sa vie antérieure, il peut la relier à sa décision de conversion. Il insiste d'ailleurs sur son rejet de cette contradiction avant même son changement de confession :

Mon scandale redoubloit quand je voyois des gens qui portoient cette contradiction au souverain degré ; qui s'emportoient aux deux extrémités à la fois avec une chaleur inconcevable : partisans également outre de la *liberté d'examiner*, quand il s'agissoit d'éloigner leur peuple de l'Église catholique : et de l'*intolérance*, quand il s'agissoit d'accabler leur freres protestans, qui ne vouloient pas suivre leurs explications de la sainte Écriture.³

Dans son *Institution* de 1610, le jésuite Coton dénonçait déjà « l'emploi protestant de l'argument d'autorité à l'intention du peuple »⁴. Papin s'inscrit donc dans la tradition de la controverse catholique, mais fonde sa réflexion sur une expérience vécue à l'intérieur du camp dont il est désormais l'ennemi : sa condition de converti donne un surcroît de véracité à sa dénonciation des travers du protestantisme. Bien plus loin dans son livre, il remarque encore :

Les protestans ne s'en tirent qu'en abandonnant dans la pratique, ces principes qu'ils soutiennent dans la théorie, et en se conduisant chez eux par la voye d'autorité, lorsqu'ils voudroient que les catholiques se conduisissent par la voye d'examen.⁵

Papin explique cette inconséquence par une double cause, dont la première apparaît comme primaire :

J'ose dire que tous les tolérans ne plaident si fort pour la tolérance, que par un intérêt présent qui séduit leur cœur.⁶

Mais cet intérêt s'explique par la problématique du rapport majoritaire-minoritaire. Selon le converti, au sein du protestantisme,

la doctrine digne de tolérance, c'est celle du plus fort ; la doctrine indigne de la tolérance, c'est celle du plus foible.⁷

Il écrit ailleurs :

¹ T.P., p. 174.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 31-32.

⁴ Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, *op. cit.*, p. 1621.

⁵ T.P., p. 195-196.

⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁷ *Ibid.*, p. 177.

Les protestants ne laissent pas échapper une seule occasion de mettre l'autorité en usage sans en profiter. Les plus forts ne manquent jamais de dominer sur les plus faibles, et de leur déclarer la guerre, en leur ôtant la liberté qu'ils demandent. C'est ainsi que les luthériens en usent à l'égard des calvinistes ; les gomaristes à l'égard des arminiens ; les Jurieux à l'égard des pajonistes ; les épiscopaux à l'égard des presbytériens, et les presbytériens à l'égard des épiscopaux.¹

La stigmatisation des divisions internes à la Réforme protestante est un argument récurrent des controversistes catholiques² : ici encore Papin met à profit son expérience passée, comme le signale l'évocation du contexte anglican et, surtout l'opposition des « Jurieux à l'égard des Pajonistes ». Après un long développement en dix observations, par lesquelles il fonde la voie d'autorité, Papin revient sur le thème de l'inconséquence protestante :

Enfin, je remarquay que la voye d'autorité étoit si nécessaire et si inévitable, que les protestans eux-mêmes n'avoient pu s'empêcher d'y revenir, et d'autoriser par leur pratique ce qu'ils condamnoient par leur théorie : ou plutôt, d'approuver chez eux ce qu'ils condamnoient chez les catholiques.³

Plus loin, il souligne que le recours à l'autorité apparaît comme une sorte de réflexe puisqu'il fut immédiatement consécutif à la rupture de la Réforme protestante :

Ils n'eurent pas plutôt foulé aux pieds la discipline ecclésiastique dans l'Église romaine, qu'ils s'imposèrent chez eux une discipline et des loix ecclésiastiques. Ils ouvrirent la porte de l'indépendance absolue pour sortir de l'Église : mais ils n'en furent pas plutôt dehors, qu'ils fermerent cette porte, et qu'ils résolurent de condamner comme hérétiques ou schismatiques ceux qui oseroient la r'ouvrir pour sortir d'avec eux.⁴

La déclinaison est longue et lui permet de mobiliser plusieurs comparaisons, dont celle du sujet rebelle à son souverain, classique sous la plume des controversistes catholiques⁵ :

Les chefs du schisme ne furent donc pas plutôt hors du centre et de l'unité catholique, qu'ils firent profession de condamner les maximes du schisme ; semblables à ces rebelles qui n'ont pas plutôt foulé aux pieds l'autorité de leur souverain, qu'ils s'en font un nouveau, qu'ils s'engagent à luy obéir, et qu'ils condamnent la rébellion.⁶

Devenu catholique, Papin critique la manière par laquelle les protestants manifestent et appliquent ce principe d'autorité :

Chacun défendoit chez soi à tous les particuliers d'entreprendre à l'avenir de prêcher ou d'enseigner, à moins qu'ils n'eussent été ordonnés publiquement pour cette charge. Et ceux que l'on ordonna de cette manière, on les fit jurer qu'ils n'enseigneroient que la doctrine signée de toute la confédération, et qu'il n'y changeroient rien de leur chef. Chacun institua chez soy des assemblées synodales, pour juger de la doctrine, et pour décider les controverses et leur donna dans le fait autant d'autorité que les conciles en avoient dans l'Église.

¹ *Ibid.*, p. 264-265. Papin décline ensuite l'argument et note : « à faute de quoy ils leur font subir des loix pénales, qui vont [...] jusqu'à enlever les bœufs de la charrue, comme j'ay veu en Angleterre les Episcopaux le pratiquer contre les Presbytériens » (*ibid.*, p. 265). Il s'agit de l'une de ses rares évocations de la vie en Angleterre rapportée en tant qu'observateur. En février 1687 (donc au moment où Papin se trouve outre-Manche), dans sa correspondance avec Louis Tronchin, Mathieu Franjoux témoigne également des conflits entre ces deux groupes (voir Olivier FATIO, *Louis Tronchin...*, *op. cit.*, p. 649-650).

² Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, *op. cit.*, p. 1617-1628.

³ *T.P.*, p. 308.

⁴ *Ibid.*, p. 312-313.

⁵ Voir Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, *op. cit.*, t. III, p. 1445-1459 et Keith LURIA, « The politics of... », *art. cit.*, p. 28-29 et 37-38.

⁶ *T.P.*, p. 314.

Il retrouve ainsi un élément de son œuvre calviniste. Si la dénonciation est identique, sa portée est toutefois différente : calviniste, Papin défendait la tolérance mise à mal par les assemblées et leurs décisions ; catholique, il montre l'inconséquence de ses anciens coreligionnaires.

Enfin, concluant *La tolérance des protestans*, Papin souligne que cette situation permet aux catholiques de laisser leurs adversaires s'éliminer par leurs propres dissensions internes :

C'est-à-dire que l'antichristianisme se trouve dans les deux partis contraires qui partagent les protestans : celui des *tolérans*, et celui des *intolérans*. Ils rejettent également l'autorité de l'Église : dès là, ils renversent également le fondement du christianisme. Mais à l'autorité de l'Église ceux-ci substituent leur propre autorité ; et ceux là substituent un examen perpétuel, et une liberté entière. Cette différence les obligent à s'entrerefuter ; et il n'y a qu'à leur laisser le soin de se détruire mutuellement ; ils réussissent parfaitement bien les uns contre les autres.¹

La tonalité encore une fois autobiographique de ce passage ne fait guère de doute : si l'argument est évidemment rhétorique, il est révélateur des sentiments de lassitude et de dépit qu'a pu éprouver Papin lorsqu'il se trouvait encore de l'autre côté de la frontière confessionnelle.

2. Liquider son passé protestant, mais pas à n'importe quel prix

Si le protestantisme s'autodétruit du fait de ses divisions et controverses internes, Papin fait face à une problématique similaire : il doit se battre contre lui-même. En effet, après sa conversion, son œuvre calviniste constitue un handicap, comme le montre l'utilisation qu'en fait Jurieu dans la *Lettre sur le scandale*.... Ainsi, la deuxième dimension de *La tolérance des protestans* est celle où Papin déconstruit son passé huguenot.

a. Réduire La foy réduite..., renier le Saumurois radical

La foy réduite... pose problème pour le Papin catholique, qui en explique l'origine dans la première partie autobiographique son récit de conversion :

Ces idées [le liberté d'examiner et de tolérance] me paroissoient si importantes que j'en fis un *Traité* en 1684 et c'est ce qu'on a imprimé à Rotterdam en 1687 sous le titre de *La foy réduite à ses justes bornes*.²

Papin déploie alors une stratégie habile. Il commence l'évocation du contenu de son livre en affirmant qu'il y prend notamment parti pour les catholiques :

Je voulus faire comprendre à mes amis qu'ils ne devoient pas exclure absolument et sans reserve les catholiques de leurs tolérance. Je remarquai que les catholiques faisant profession de suivre la sainte Écriture, et de ne rien recevoir qui y fut contraire ; les protestans étoient obligez par leurs principes de ne les condamner pas, de ne prononcer pas que l'Église romaine fut hérétique et idolâtre.³

Cet argument est utile dans la défense de sa conversion et Papin persévère dans cette stratégie :

¹ *T.P.*, p. 363-364.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 33-34.

Tout ce que les ministres disoient sur l'idolatrie prétendue de l'Église romaine, et sur la dignité du Pape, pour y trouver l'Antichristianisme et l'Antéchrist, me parut bientôt chimérique, et un peu effet de leur passion.¹

Il renvoie alors au passage affirmant que, si l'Église catholique reconnaissait ne pas vouloir imposer son autorité aux protestants, ces derniers devraient la tolérer². Pourtant, il faut nuancer cette position, puisqu'ailleurs dans son ouvrage, Papin écrivait que l'esprit du catholicisme est l'esprit de l'Antéchrist³. Cependant, dans la *Lettre sur le scandale...*, Jurieu dénonce seulement le premier passage et non celui évoquant l'Antéchrist. Papin peut alors retourner à son avantage l'attaque formulée par son adversaire à partir de *La foy réduite...* :

M. Jurieu m'en rend témoignage. Je ne remarquai dès lors ni dans la doctrine, ni dans le culte, ni dans la discipline de l'Église catholique quoy que ce soit qui fut indigne de support, à la reserve de son principe général, [...] la voye d'autorité.⁴

Papin valorise les deux pages de son ouvrage favorables à sa nouvelle confession. Il ne peut toutefois se contenter de ce procédé : le contenu du livre est dangereux pour un converti. Cependant, après cette première évocation, Papin passe à un autre de ses textes, l'*Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux* :

Comme plusieurs d'entre eux [les protestans de Bordeaux] craignoient encore d'entrez dans une Religion où ils ne pourroient faire leur salut, je crus être obligé de leur faire part des lumieres que Dieu commençoit à me donner.⁵

Ici encore, ce texte est utile à Papin par sa dimension favorable au catholicisme. Toutefois, l'avantage qu'il peut retirer de cette évocation est quasi-nulle : l'absence de publication du texte oblige à croire le converti sur parole. Grâce à la correspondance avec Jean Le Clerc, nous savons du reste qu'il propose avec l'*Apologie...* un « compromis nicodémite », qui ne peut en réalité pas s'accommoder avec sa conception du catholicisme après sa conversion. Papin revient alors sur *La foy réduite...* et en propose un résumé synthétique, dont il faut souligner la neutralité⁶.

Bien plus loin dans *La tolérance des protestans*, Papin renie *La foy réduite...*. Telle est sa première autocritique :

Je confessai icy que je m'étois trompé il y avoit quelques années, lorsque j'avois cru pouvoir définir l'hérétique sans renoncer à la voye d'examen. J'appellois heretique, ceux que j'accusois d'ajouter à l'Écriture, ou d'en retrancher ; d'y ajouter leur interpretation, et de voiloir qu'on la prît pour articles de foy. Mais je ne prenois pas garde que ces gens-là ne convenoient pas que mon accusation fut juste ; et que comme il croïoient aussi bien que moy, avoir raison et suivre l'Écriture, ils ne manqueroient pas de me juger par mes propres principes, et de m'accuser moy-même d'ajouter à l'Écriture, puisque j'osois les condamner, quoiqu'ils ne vissent pas leur condamnation dans l'Écriture, et qu'ils ne fissent profession de n'enseigner rien qui y fut contraire.⁷

Sa définition de l'hérésie dans *La foy réduite...* pose en effet problème, puisqu'il n'identifie pas d'autorité pouvant fixer un jugement, celui-ci relevant de la seule conscience du croyant. Pour

¹ *Id.*

² *F.R.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 37

⁴ *T.P.*, p. 29-30. Il renvoie en marge à Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 10, col. 1.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ *Ibid.*, p. 38-40.

⁷ *Ibid.*, p. 267-268, nous soulignons.

un catholique, cette interprétation ne peut être valide et Papin, comme le montre la première phrase de l'extrait, doit reconnaître son erreur passée. Il procède de même pour un second élément incompatible avec sa nouvelle confession :

Il est vrai que je mettois il y a quelques années la question de l'*infaillibilité de l'Église*, au rang des questions spéculatives sur lesquelles aucun particulier ne pouvoit se dire infaillible, ni s'assurer de ne pas se tromper. *Mais il vray aussi qu'en cela même je me trompois grossièrement* faute d'avoir réfléchi sur la nature des choses de fait, et sur les conséquences qui en résultent. Quelque foiblesse que je sente quand il s'agit de spéculer et de raisonner ; je ne suis assuré que je ne puis me tromper quand je juge de ce que je vois, de ce qui est de notoriété publique, et des conséquences qui en suivent nécessairement.¹

Papin déconstruit ces deux idées car il craint probablement qu'elles soient utilisées contre lui. Il renie alors ce qui fondait cette idée sous sa plume de protestant :

Les simples fidèles [...] sçavent assez d'eux-mêmes qu'un particulier ne doit pas se croire plus sage et plus éclairé que toute l'Église, et qu'ils ne sont pas capables de se conduire par leur propres lumieres.²

Ainsi, plus fondamentalement, Papin en vient à remettre en cause ce qui constituait le cœur de son identité de Saumurois radical. Il récuse ce que dans le *Traité de la liberté chrétienne*, il appelait le « principe de conscience »³ :

Comme personne ne croit se tromper, et que chacun a autant de raison de présumer en faveur de son propre jugement, que M. Jurieu en a de présumer en faveur du sien ; il ne sçauroit empêcher que par son principe tout le monde ne se croye obligé en conscience d'employer son crédit et son autorité à faire recevoir ses sentimens, et à supprimer tous les autres.⁴

Arrivé au terme de son récit de conversion, c'est au reniement du fondement de l'anthropologie positive qu'il procède :

Mais comme les ténèbres de la nature l'emportent presque toujours sur la lumière de la révélation, la discussion n'est utile qu'à très peu de personnes, l'expérience le fait voir ; et l'on a toujours raison de dire à cause des ténèbres de l'esprit humain, que ceux qui ont osé les premiers suivre la voye d'examen, ont pris un chemin dangereux et pernicieux au christianisme, puisqu'en effet, par-là ils en sont venus jusqu'à préférer leur jugement propre à celui de toute l'Église.⁵

S'il semble ici renier la conception cameronienne du péché obscurcissant la conscience sans anéantir les capacités de l'intellect, on remarque que Papin n'abandonne pas la distinction entre doctes et non doctes. Nous verrons cependant que sa conversion lui permet de trouver la solution à cette fracture au sein du christianisme.

Enfin, lors d'un passage consacré à l'argument du « principe destructif », Papin écrit :

Otez la voye d'autorité, vous exposez les chrétiens à tomber dans le pirrhonisme sur tous les articles de foy. On pourra douter et des vérités qui ont été controversées, celles qui ne l'ont jamais été. [...] On n'aura aucune certitude que les exemplaires des Livres sacrez n'ayent pas été altérés dans ces endroits-là. On pourra y soupçonner quelque erreur de copiste, pareille à celle que les protestans soupçonneront quelques fois dans des endroits

¹ T.P., p. 378, nous soulignons. Il renvoie aux pages 51 et suivantes de *La foy réduite...*

² *Ibid.*, p. 285.

³ F.R., p. 61.

⁴ T.P., p. 320-321.

⁵ *Ibid.*, p. 376-377.

où tous les anciens exemplaires sont pourtant conformes : comme dans l'Évangile de Saint Jean ch. I. v. I.¹

On se souvient que dans la *Lettre sur le scandale...*, Jurieu a publié l'extrait de la lettre de mars 1688 où Papin résume son sermon prononcé à Altona. En contestant la traduction protestante sur laquelle il s'est sans doute appuyé pour rédiger son sermon, il mine le sens de son sermon et rend ainsi inopérante toute polémique future qui voudrait prendre appui sur ce passage révélé par Jurieu. Papin est donc attentif à tous les détails théologiques de son passé calviniste afin de désamorcer tout usage de ce dernier contre lui.

b. *Sauver les Essais de théologie...*

S'il renie *La foy réduite...*, Papin tente de sauver les *Essais de théologie...* En effet, ils contiennent des arguments qu'un controversiste catholique peut employer contre Jurieu. Papin remarque d'ailleurs que dans la polémique qui les a opposés lorsqu'ils étaient coreligionnaires, son adversaire a triché. Concluant sa présentation de *La foy réduite...* après sa conversion, il remarque en effet :

Voilà ce qui fait le sujet ce traité, ou pour mieux dire, de ce brouillon informe, qu'on a fait imprimer trois ans après sans ma connoissance et sans ma participation. Mr. Jurieu le regarda comme un moyen de se vanger de mes *Essais de théologie*, dont il fut piqué jusqu'au vif [...].²

Bien que désormais catholique, Papin peut toujours employer la *Critique de la doctrine...*, d'ailleurs le seul des trois *Essais...* auquel il renvoie, pour combattre celui qui après sa conversion, reste son antagoniste. Le cœur de la démonstration de la *Critique de la doctrine...* n'est pas rendu caduc une fois Papin devenu catholique :

[...] parce que je le convainquois de faire Dieu auteur du péché, et de n'avoir aucune idée raisonnable ni de la Grace, ni de la Providence. Il crut que s'il ne pouvoit me répondre sur ces articles, en revanche, il pouvoit m'attaquer sur *La foy réduite*.³

Faire de Dieu l'auteur du mal constitue en effet un argument contre Jurieu, de quelque côté de la barrière confessionnelle où Papin se trouve.

Si, dans *La foy réduite...*, Papin peut puiser un argument, certes peu solide, pour démontrer sa bienveillance envers le catholicisme quand il était calviniste, il opère de même avec les *Essais de théologie...* Il note :

Affligé depuis long-temps de voir tout le peuple dans une impuissance absolue de donner à sa croyance des fondemens solides par la voye d'examen, je fus remplis de consolation aussi-tôt que la j'eue remarque que la voye d'autorité, étoit un fondement solide.⁴

En marge, Papin renvoie au passage des *Essais...* relatifs aux trois classes de chrétiens et, précisément, à la page évoquant la première, où il écrivait :

Elle n'est que trop nombreuse, je le confesse en le déplorant. Combien peu voit-on de chrétiens, dans quelque ordre et dans quelques conditions que ce soit, qui se fassent un

¹ *Ibid.*, p. 193.

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 39-40.

⁴ *Ibid.*, p. 283.

devoir d'examiner les fondemens de leur croyance, ou plutôt de *donner un fondemens à leur croyance* ?¹

Il affirme que cette situation lui était intolérable :

Cette multitude de gens en qui je ne voyois pas de moyen de produire une véritable foy selon les principes des protestans, formoit un poids sous la pesanteur duquel je gémissois. Je déplorais le malheur de tous ceux que la bassesse, de leur condition asservissoit aux nécessitez du corps et à qui la providence ne permettoit pas d'élever leur esprit à l'étude et à l'examen de la Religion.²

Mais une fois reconnue la validité du principe d'autorité de la religion catholique, Papin se sort de cette désolation :

A la vérité, si le christianisme étoit comme le cartésianisme, une secte de philosophie qui ne regardât que les personnes d'étude, et que les autres n'y eussent aucun intérêt, la voye d'examen pourroit suffire. Mais quand je pense que le salut de tous les hommes est intéressé dans la Religion, et qu'ainsi, il faut que tout le monde y puisse entrer, que tout le monde en puisse suivre le chemin ; jeunes et vieux ; pauvres et riches ; sçavans et ignorans ; maîtres et serviteur ; hommes et femme ; je ne comprends plus où est l'esprit des protestans, de ne pas voir que le chemin du christianisme ne peut être que la voye d'autorité et de soumission, puisque c'est la seule que tout le monde soit capable de suivre.³

Par sa conversion, Papin trouve donc une solution à ce problème. En réalité, il ne s'agissait pas d'un problème en soi mais de la résultante de son calvinisme.

c. Prendre Jurieu « par luy-même »⁴

Dès le bilan d'ouverture sur la tolérance et les divisions internes au protestantisme, Papin attaque Jurieu. En effet, il dénonce les « contradictions dont ce ministre est si fertile »⁵ et, comme dans la *Critique du livre...*, suivant la méthode de la récrimination, il retourne les arguments du théologien de Rotterdam contre lui-même.

Papin commence par remarquer que dans le *Vray système de l'Église*, selon Jurieu,

l'exemple des Apôtres oblige à tolérer des gens qui soutiennent des erreurs si capitales, que nous ne voudrions pas même donner le nom de chrétienne à une société qui les défendrait, et que Jesus-Christ ne pourroit servir de rien à celui qui les suivroit.⁶

Papin dénonce ici l'originalité du *Vray système...* mise en lumière par René Voetzel, celle d'un Jurieu qui fait sienne les thèses de *La réunion du christianisme* de d'Huisseau. Il souligne alors le paradoxe des positions soutenues par son adversaire :

Je n'ay jamais rencontré de protestant qui ait poussé si loin la tolérance ; et on a de la peine à concevoir que la même main qui en a écrit de la sorte, ai fait le libelle auquel je répons, où l'on trouve tant d'injures contre ce dogme.⁷

Ce flagrant délit de contradiction sert à Papin à dénoncer l'incarnation du principe du protestantisme en la personne de Jurieu :

¹ E.T., p. 356.

² T.P., p. 284.

³ *Ibid.*, p. 281.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ T.P., p. 27.

Voilà la conscience de mon adversaire : il fait profession ouverte d'avoir deux poids et deux mesures : il permet au Calviniste d'expliquer l'Écriture ; il ne le permet pas au socinien, ni au catholique. [...] Tout le bon sens est donc dans la tête de M. Jurieu ?¹

Papin dénonce également les « impiétés »² de Jurieu, dont celle déjà citée puisqu'elle figure dans les *Essais de théologie*..., de son impossibilité à ne pas rendre Dieu auteur du mal dans son système théologique³. Toujours au rang des impiétés, Jurieu confirme le principe destructif fondateur du protestantisme en même temps qu'il l'entretient sur la question particulière de l'Écriture :

La Réforme a trouvé la *foy de la divinité de l'Écriture* fondée sur le témoignage de l'Église : fondement où elle ne courroit aucun danger à l'égard de personne. Elle l'ôte de là, et la fait reposer uniquement sur les caracteres particuliers à ce Livre sacré : fondement sur lequel il n'y avoit, tout au plus, que la foy des sçavans qui put se soutenir. Et aujourd'huy, M. Jurieu lui veut encore ôter ce seul appuy que la Réforme luy eut laissé, il veut que l'on regarde tous les caracteres que porte cette sainte Parole, comme ne faisant *pas même une démonstration Morale*.⁴

En éliminant ainsi la dernière autorité à laquelle se réfèrent les protestants, Jurieu ne fait qu'armer ses ennemis :

Que répondroit-il à un déiste qui luy [le « commun peuple »] remettrait devant les yeux tout ce qu'on a entendu de la bouche du ministre de Rotterdam contre les marques de la divinité de l'Écriture, et qui luy diroit : voyez ce qu'en pense votre M. Jurieu, il dit luy-même que *tous les caractères que ce livre porte joints ensemble, n'ont pas assez de force, même dans un esprit bien disposé, pour y produire une démonstration morale de sa divinité*.⁵

Ainsi, et Papin applique ici la récrimination de manière éclatante, Jurieu a bien raison de proclamer contre Papin que la voie d'examen entraîne le pyrrhonisme :

Après de si beaux échantillons de la foy protestante, et en particulier, de la foy de M. Jurieu, il ne me manquoit rien sinon de l'entendre confesser tout à fait qu'il étoit dans le Pirrhonisme et que la voye d'examen y mène tout droit. Et c'est la confession que je luy ai oi faire dans son *jugement sur les méthodes rigides et relâchées*, avec autant de sincérité qu'on en peut attendre de cet homme. D'un costé, il avoue en propres termes que M. Nicole a poussé la Religion, c'est-à-dire la Religion protestante, à des extrémitez d'où jamais elle ne se pourra tirer. [...] D'un autre côté M. Jurieu, dit : *Nous avons démontré qu'il est pareillement impossible qu'on la trouve par un acquiescement à l'autorité*.⁶

Papin peut alors conclure en notant, sarcastique :

Voilà donc le prophète de Rotterdam qui ne sçait où il en est.⁷

Dans *Le vray système de l'Église*, Jurieu intitule son chapitre XXIII « Des droits de la verité et du mensonge, que jamais l'erreur de droit ne peut entrer dans les droits de la verité », dont Papin résume le contenu par la formule – formellement absente chez Jurieu – : « C'est la verité

¹ *Ibid.*, p. 46-47.

² *Ibid.*, p. 192.

³ « Dans le *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grace*, je vis le même M. Jurieu avouer qu'en niant le libre arbitre de l'homme, il ne pouvoit s'empêcher de faire Dieu Auteur du péché » (*id.*).

⁴ *Ibid.*, p. 205-206.

⁵ *Ibid.*, p. 212-213. Papin cite ici *Le vray système de l'Église*, *op. cit.*, p. 395.

⁶ *Ibid.*, p. 213-214.

⁷ *Ibid.*, p. 215.

qui donne le droit et l'autorité »¹. Il démontre que dans la bouche d'un protestant, au contraire, nulle autorité ne peut ainsi être justifiée :

Mais ils entendent au contraire une vérité de spéculation et de raisonnement qu'ils ne connoissent que par examen, et sur laquelle chacun d'eux à son idée particulière, cette proposition, dans leur bouche, se réduit à celle-ci : *C'est la vérité spéculative, c'est même précisément ce que nous prenons pour cette vérité, qui donne le droit et l'autorité légitime*. Et en ce sens, cette proposition est d'une absurdité grossière, ni cette vérité, ni cette prétention à la vérité ne furent jamais le fondement d'aucune autorité, soit dans l'État, soit dans l'Église.²

Et le converti de convoquer l'exemple du synode de Dordrecht pour dénoncer le recours à l'autorité des protestants :

Les ministres *remonstrans* eurent beau représenter au synode de Dordrecht qu'ils devoient avoir la même autorité que les autres dans cette assemblée : on les traita d'*insolens*, d'avoir osé faire une pareille demande, parce que quoi que cette assemblée fut destinée à examiner leur doctrine, ils n'y assistoient pas comme *députés*, mais comme citez par le synode pour rendre raison de leur croyance. C'est donc un fait constant, reconnu par les protestans mêmes, que ce ne sont ni les loix toutes seules ; ni la vérité spéculative toute seule qui conferent l'autorité.³

Preuve que Jurieu nie la voie d'examen, il suggère lui-même aux fidèles auxquels il s'adresse dans la *Lettre sur le scandale* de ne pas lire les livres de Bossuet :

Dans sa naissance, [le protestant] se disoit obligé à ne rien croire que par la force de son examen : dans son progrès il dispense toute sa postérité de la nécessité de l'examen ; luy imposant l'obligation de demeurer dans les sentimens qu'il luy prescrit ; et luy défend même d'écouter ses adversaires ; *j'espère*, dit M. Jurieu à ses fideles, *que même vous ne lirez pas les ouvrages de M. de Meaux*.⁴

Plus loin dans la *Tolérance des protestans*, Papin retrouve le *Traité de la nature et de la grâce*, qui lui permet de poursuivre la critique de la conception de la vérité chez Jurieu, cette fois dans son rapport à la foi. Il commence par emprunter certains termes de Jurieu pour soutenir la vérité de sa propre foi catholique :

Je puis assurer deux choses : la première, que la certitude que j'ay que l'Église romaine est l'Église de Jesus-Christ, que les pretendus reformateurs eurent tort de s'en séparer, et qu'ils devoient se soumettre à ses décisions ; que cette certitude, dis-je, est entiere, et qu'elle *exclut tout doute*, pour parler comme M. Jurieu. La seconde, que quelque forte que soit cette certitude, il ne se trouve pourtant aucun *degré destitué de raison* ; comme M. Jurieu avoue qu'il y en a dans la sienne. N'ay-je donc pas sujet de dire que ma certitude est l'effet de la Grace, et de cet Esprit-Saint, dont le caractère est de bannir entièrement les ténèbres et de répandre une lumière toute solide ?⁵

La formule « destitué de raison » ne nous est pas inconnue puisque Papin la critique dès les *Essais de théologie*...⁶. Au moment de sa conversion, dans les conclusions de la *Revue des controverses*, il l'emploie également en en retournant les conséquences contre Jurieu⁷. Dans *La*

¹ *Ibid.*, p. 323.

² *Ibid.*, p. 323-324. Il illustre sa démonstration par l'exemple d'un avocat qui, après un jugement, nierait celui-ci par la contestation de l'autorité des juges en proclamant qu'il est, lui, seul à connaître la véritable vérité (*ibid.*, p. 234-235).

³ *Ibid.*, p. 326.

⁴ *Ibid.*, p. 362.

⁵ *Ibid.*, p. 382-383.

⁶ Voir *supra* p. 423 et chez Jurieu, voir *Traité de la... op. cit.*, p. 250-251.

⁷ Voir *supra* p. 579.

tolérance des protestans, il poursuit sa critique du *Traité de la nature et de la grâce*. Il poursuit en effet :

Tout prophète que se croit M. Jurieu, je ne feray pas de difficulté de luy soutenir que ma foy l'emporte sur la sienne. Il dit que la sienne exclut tout doute, et qu'elle est aussi ferme que la certitude qui vient des démonstrations de géométrie : mais quelle raison en rend-il ? pour prouver que sa foy est telle, il n'a pas d'autre raison à alléguer, sinon qu'il veut, qu'elle soit telle. *Je croi fermement*, dit-il, *qu'il y a un Dieu, je le veux croire plus fortement que je ne croy une proposition qui se démontre à l'ail, je le croy, dis-je de cette manière, PARCE QUE JE LE VEUX CROIRE.*¹

Attaque au passage l'œuvre prophétique de son adversaire, le Papin catholique dénonce cette conception volontariste de la foi, comme il le faisait lorsqu'il était calviniste. Le converti s'exclame finalement :

Le grand philosophe et le bon chrétien ! Les conclusions deviennent certaines dans son esprit, quand il veut qu'elles le soient ; et la foy n'a pas d'autre fondement que sa volonté ! Il ne fit jamais mieux que de confesser que dans cette certitude, il y a *des degrez destituez de raison*. Ce n'est pas le lieu de révéler toutes ces absurditez, et elles le sont déjà dans des *Essais de théologie*, à quoy nostre illustre docteur n'a encore pu répondre que par un orgueil tout pareil à celui du Renard de l'Apologue, qui feint de mépriser ce qui est au-dessus de son atteinte.²

Comme lorsqu'il était calviniste, Papin conteste le volontarisme de Jurieu. Toutefois, le modèle qu'il lui oppose n'est désormais plus l'intellectualisme salmuriens, comme nous le verrons dans une prochaine partie. Ainsi, Papin persiste à recycler certains des arguments éristiques qu'il déployait dans les *Essais de théologie*... parce qu'ils lui semblent pertinents, de quelque côté que ce soit de la frontière confessionnelle.

Enfin, dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*, qui clôt *La tolérance des protestans*, Papin cite différents passages de la *Lettre sur le scandale*... contre ses textes de la période protestante et le confronte avec les opinions des membres de son réseau des années errantes, en l'occurrence Burnet et Brunsen. Opposant les points de vue antagonistes de théologiens protestants reconnus pour leurs compétences, Papin peut alors répliquer à Jurieu en retournant ses propres phrases, comme par exemple lorsque le converti écrit :

Reprochez-luy [à Burnet] sans rien rabattre de votre feu ordinaire, qu'il a approuvé un livre dont vous dites [...] *On ne peut point conduire à l'impiété plus droit que fait ce petit ouvrage*. Si dans tout ce langage, il n'y a point de passion, reprochez à M. Burnet d'avoir dit d'un tel livre qu'il en demeure d'accord pour le gros.³

Cette confrontation d'opinions protestantes contraires est évidemment stratégique sous la plume du Papin catholique, qui reprend dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel*... l'argument central formulé contre ses anciens coreligionnaires dans *La tolérance des protestans*, la destruction du christianisme :

Quoy qu'il en soit, il est étonnant que deux hommes aussi éclairés, et aussi Protestans que M. Burnet et vous forment des jugements si contraire ; sur une dissertation, qui regarde le fonds même du christianisme. Tout ce que je puis penser pour la justification de l'un et de l'autre ; c'est que, pour vous, vous jugez très bien des conséquences [...] : Et que, M. Burnet, de son côté, juge très bien de la liaison que ces conséquences ont avec le

¹ T.P., p. 383-384 (pour la citation de Jurieu, voir son *Traité de la... op. cit.*, p. 249).

² *Ibid.*, p. 384-385.

³ Isaac PAPIN, *Lettre sur ce qu'il y a de personnel dans le libelle de M. Jurieu*, in T.P., p. 419.

principe des protestans. Et qu'ainsi, toute la faute retombe sur la Religion qui vous est commune.¹

Le reste de l'argumentaire de la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel...* n'a que peu d'intérêt : Papin met en l'avant la dimension fallacieuse de l'argument du droit d'aînesse revendiquée par Jurieu dans l'*Avertissement* de 1688² et dénonce ses manipulations dans sa publication partielle de sa propre lettre d'avril 1688³. En réalité, dans la *Lettre sur ce qu'il y a de personnel*, le Papin catholique prend la défense du Papin protestant. Le véritable apport de ce texte consiste en la publication par le converti d'une partie de sa correspondance des années 1686-1688, qui sert de pièces justificatives et dont nous avons vu l'utilité pour connaître cette période.

3. Devenir catholique

a. « Par la grâce de Dieu »⁴ : une progression merveilleuse vers la vérité

A l'instar des prosélytes étudiés par Didier Boisson, Papin « insiste pour dire que ce qu'il a fait, c'est Dieu qui l'a voulu »⁵. Dès l'évocation de ses études et de l'épisode saumurois, Papin parle de la grâce de Dieu :

Dès ce temps là Dieu me faisoit la grace de ne me rendre pas esclave de l'autorité des ministres, quand je voyois qu'ils agissoient contre le principe général de leur propre théologie.⁶

La compréhension même des impasses du calvinisme est un effet de la grâce divine :

Voilà ce que j'ay fait par la grace de Dieu. J'ay vu le danger evident qui se trouvoit dans le voye d'examen. J'ay remarqué que ce danger étoit double : celuy d'accorder à tout le monde une entiere liberté, de sauver même les ennemis de Dieu et de la Religion chrétienne ; et celuy de tomber soy-même dans l'impiété et dans le pirrhonisme. A la veue de ce péril, j'ay esté effrayé ; j'ai quitté ce mal heureux chemin ; je l'ay regardé avec horreur : et je suis entré dans le chemin opposé.⁷

Il emploie de nouveau la métaphore du voyage, dont la grâce divine apparaît comme la boussole :

Mais qu'enfin à l'heure que j'étois dans cette peine, Dieu m'avoit ouvert les yeux, et m'avoit fait apercevoir d'un autre côté une multitude infinie de voyageurs qui étoient assurez qu'ils étoient dans le chemin que je cherchois, et qui me faisoit voir clairement qu'ils ne pouvoient pas s'y tromper, parce qu'ils suivoient la file de ceux qui étoient partis avant eux, et qui faisoient ce voyage depuis tantôt dix-sept siècle sans discontinuation, sur les traces de Jesus Christ même, qui l'avoit fait le premier. Il y a là sans doute, de quoi produire une assurance infaillible, et par conséquent, ce qui s'appelle une véritable foy.⁸

Après avoir évoqué le poids que faisait peser sur sa conscience la multitude incapable d'asseoir sa foi par la voie d'examen, Papin remarque :

Mais si-tôt que Dieu m'eut fait comprendre que ce malheur n'étoit qu'imaginaire, et que le dérèglement se trouvoit, non dans l'ordre de sa providence, qui permet l'inégalité des

¹ *Ibid.*, p. 421.

² *Ibid.*, p. 422-423

³ *Ibid.*, p. 428-432

⁴ *T.P.*, p. 76.

⁵ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 268.

⁶ *T.P.*, p. 19.

⁷ *Ibid.*, p. 217-218.

⁸ *Ibid.*, p. 280.

conditions ; mais dans les principes des protestans, qui obligent tous les chrétiens à l'étude, pendant que Jesus-Christ ne leur demande que de suivre son Église, je fus parfaitement consolé, et autant de gens que je trouvois hors d'état de se conduire eux-mêmes, furent pour moy autant de démonstrations contre ces faux principes, dont je ne me pardonnois pas d'avoir été si longtemps infatué.¹

Ces lignes sont intéressantes car l'on se souvient que, dans la *Critique de la doctrine...*, Papin élabore la théorie des trois classes de chrétiens tout en déplorant les limites intellectuelles de la première, qui pour croire, doit mais ne peut pas en réalité suivre la voie d'examen. Le catholicisme vient donc – et sans doute est-il sincère dans cette affirmation – soulager ce problème qui se posait à sa conscience de réformé :

Si tôt que Dieu m'eut fait la grace de m'ouvrir ainsi les yeux, et de me faire appercevoir tant de lumiere, j'adorai sa sagesse et sa miséricordie dans l'établissement de la Religion chrétienne ; je fus charmé de l'Église catholique ; et je ne m'occupai plus qu'à réfléchir sur la beauté et sur la divinité de l'une et de l'autre.²

Jurieu ayant attaqué Papin en supposant qu'il justifierait son choix du catholicisme précisément par l'action divine, le converti lui réplique :

Mon adversaire osera-t-il encore soutenir que cette conversion n'est pas sincère ; et quand je dirai que *c'est la grace de Dieu qui a produit en moy ce merveilleux changement*, dira-t-il encore à ses fidèles, *Je ne vous conseille pas de le croire, car luy-même n'en croit rien*. Comment pourrois-je ne pas croire que mon changement est l'effet d'une grâce toute particulière, pendant que je vois que de tant de personnes de ma connoissance qui ont plus de dons naturels et aquis, plus de sçavoir et de pénétration que je n'en ay, il n'y en a aucun qui soit revenu de ses préjugés, et que Dieu ne leur a pas donné, ou, de faire toutes les réflexions que j'ay faites ; ou d'en être touché et d'en sentir toute la force ; ou enfin, de rompre autant de liens qu'il y en avoit qui m'attachoient au party où j'étois né, la liberté ou j'étois de demeurer dans les pays étrangers ; les établissemens que l'on my offroit, et en Allemagne et en Angleterre, tous mes parens qui m'y retenoient ; la passion démesurée que j'avois eue pour la liberté de sentimens, que je pouvois toujours retenir en demeurant protestant ; le caractere de ministre, qui augmente infiniment la fausse honte que l'on se fait d'avouer son erreur ; les difficultez que la guerre apportoit à mon retour. M. Jurieu oseroit – il dire que l'on n'ait pas besoin du secours de la grace pour rompre tant de liens ?³

Papin mobilise ici les péripéties de son parcours des années errantes et les présente comme la preuve que sans la grâce divine, il ne lui aurait pas été possible de trouver la voie de la vérité – on notera toutefois une absence de taille dans ce récit, celle d'Anne Viard. L'épisode de l'exil est ainsi la preuve pour Papin que sa conversion a été voulue par Dieu, élément qui vient compléter l'analyse de Monod sur les rapports entre voyage et conversion⁴. Cependant, le converti dément avoir connu une révélation selon le modèle de Saul sur le chemin de Damas :

Ce n'est pas que je cherche à faire passer mon changement pour plus *merveilleux* qu'il n'est. Je ne prétens point avoir eu d'enthousiasmes ni de révélations prophétiques. M. Jurieu se figure peut-être que je me vante d'avoir été converti subitement comme S. Paul. Il se trompe. Je croy que des conversions de cette nature sont toujours très possibles à Dieu : mais sa grace a plus d'une manière de toucher les cœurs. J'en ai dit assez pour faire comprendre qu'elle m'a conduit pas à pas, et que la lumiere dont elle m'a éclairé s'est répandue peu à peu, comme celle du soleil lors qu'il monte sur nostre horizon.⁵

¹ *Ibid.*, p. 284-285.

² *Ibid.*, p. 341.

³ *Ibid.*, p. 380-381.

⁴ Voir *supra*, p. 575.

⁵ T.P., p. 386-387.

Ce rejet du modèle paulinien constitue une différence avec les récits de conversion d'ecclésiastiques au protestantisme, dont la majorité recourt au modèle du chemin de Damas¹. Pour autant, Papin ne doute pas du caractère surnaturel de sa conversion :

Mais enfin, si c'est toujours *un changement merveilleux*, comme c'en est un sans doute, que de passer de l'hérésie de la foy catholique, des ténèbres à la lumière, et de la *voie d'incertitude*, à une voye si claire, et si certaine que l'on ne peut y avoir le moindre doute, M. Jurieu ne peut pas nier que le changement qui s'est fait en moy ne soit *merveilleux*, puisqu'à l'heure qu'il est je vois la vérité catholique comme je vois le soleil en plein midi.²

Par cette place symbolique, Papin fait de sa conversion un effet de la grâce que Dieu a bien voulu lui accorder. Enfin, s'il rejette l'exemple de l'apôtre des Gentils, Papin se rapproche d'un autre modèle de converti des premiers temps de l'Église :

Les ennemis de saint Augustin auroient-ils eu bonne grace de dire après sa conversion, qu'il avoit le poison du manichéisme dans l'âme aussi avant que jamais ?³

Si cette mention d'Augustin est la seule dans *La tolérance des protestans*, un autre passage de la justification de sa conversion par Papin indique que le modèle augustinien est bien celui sous lequel il se place.

b. Examiner la voie d'examen : l'absence de règle de la foi

Dans un second temps, Papin explique que son choix du catholicisme résulte d'une analyse du principe d'examen. Ici, le converti développe la question qui sous-tend son argumentaire de la destruction du christianisme par le principe des protestants, celle de la règle de la foi :

Ils s'accorderent presque tous à me dire que c'étoit l'Écriture sainte qui étoit *la règle de la foy*, mais je leur fis remarquer qu'ils se faisoient illusion à eux-mêmes, que l'Écriture sainte n'étoit point leur règle de foy, que ce n'étoit ny leur premier principe, ny la règle particuliere à chacune de leur societiez. Elle n'est pas leur premier principe en matiere de foy, puisqu'avant que d'y appuyer leur foy, ils examinent par leurs propres lumieres si elle est divine. La persuasion qu'ils ont de sa divinité n'est appuyée que sur leur propre examen, que sur leur propre raisonnement ; c'est donc au fond leur propre raison qui est leur premier principe en matiere de Religion, et la premiere règle de leur foy.⁴

Ainsi, chez le protestant la règle est soumise à chaque individu :

Il faut extremement remarquer que chez les protestans, la personne n'est pas soumise à sa règle : c'est la règle au contraire qui est soumise à la personne, et qui en dépend ; puisque c'est la personne qui se fait une règle, qui la défait, et qui la change comme il plaist.⁵

Plus loin dans sa démonstration, Papin illustre son propos par la métaphore de la navigation :

Le catholique dit au protestant : si en s'embarquant sur la mer on commençoit par briser la boussole, et que l'on défendit aux pilotes de se regler par le soleil et par les étoiles ; pourroient-on suivre une route assurée, et s'empêcher de faire naufrage ? Pour traverser les mers des livres sacrez, la premiere chose que vous faites ; c'est d'abandonner

¹ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 262-266.

² *T.P.*, p. 387.

³ *Ibid.*, p. 220.

⁴ *Ibid.*, p. 151-152.

⁵ *T.P.*, p. 157-158.

la direction de l'Église : comment pourriez-vous trouver dans cet océan immense la route étroite qui conduit au salut.¹

Papin estime convaincante la comparaison, qu'il mobilise à plusieurs reprises :

Depuis que j'ay fait cette reflexion, j'ay toujours trouvé que les protestans ressembloient à des voyageurs sur mer, qui étans au milieu de l'océan, dans un bon vaisseau fourni de tout ce qui est nécessaire pour la navigation, de gouvernail, de voiles, de boussole, de matelots, et ayant le vent en poupe, se sont avisez tout d'un coup de se fâcher contre les pilotes, et de soutenir qu'ils quittoient leur route ; se sont mis dans l'esprit qu'ils se conduiroient mieux eux-mêmes sans gouvernail, sans boussoles, dans les instruments nécessaires pour connoître la hauteur ; ont mis les chaloupes en mer, les uns d'un côté, les autres de l'autre, et s'y sont jettés avec quelques avirons, pour se conduire à force de bras : Mais qui, ensuite, ne peuvent pourtant faire autre chose, que jeter les yeux sur le vaisseau, d'où ils sont sortis, et le suivre de loin autant qu'ils peuvent, réduits à tomber dans une incertitude absolue, et à voguer au hazard, si tôt qu'ils l'auront perdu de vue.²

Elle réapparaît également à la fin de son ouvrage :

Toutes leurs sectes ressemblent à un grand nombre de vaisseaux, dont les pilotes sont si ignorans ou si téméraires, qu'ils n'ont point voulu prendre de boussole pour se conduire. [...] Lorsque rencontrans un vaisseau dirigé par un aimant incontestable qui luy marque le Nord, et qui peut les remettre dans leur route ; ils se moquent de sa conduite, soutiennent que ce vaisseau s'égare luy-même, le veulent prouver par des raisonnemens et préfèrent la vanité de leurs conjectures à une direction constante et invariable.³

Ce recours à la métaphore de la navigation et de la tradition comme boussole est courant côté catholique : il figure sous les plumes de Godefrey Hermant⁴, d'Antoine Godeau⁵, de Frontignère⁶ ou encore de Bossuet dans sa *Défense de la déclaration de l'Assemblée du Clergé de France de 1682 touchant la puissance ecclésiastique*⁷.

Papin développe cependant l'alternative que ses adversaires – en l'occurrence Jurieu – sont en mesure de lui opposer : le théologien de Rotterdam soutient en effet que la règle de la foi est le support du Saint-Esprit lui-même. Papin réplique alors par un argument typique de sa période calviniste mais qui, alors qu'il devient catholique, reste valide :

Mais la peine qui me resta fut qu'en effet ils eussent le S. Esprit pour guide. Ou plutôt, je ne trouvais pas que cette réponse méritât d'être réfutée, parce qu'elle leur étoit commune avec les anabaptistes et les trembleurs dont la Hollande et l'Angleterre sont pleines. Car, disois-je, lesquels faudra-t-il que je croye ?⁸

¹ *Ibid.*, p. 173-174.

² *Ibid.*, p. 275-276

³ *Ibid.*, p. 351-352-353.

⁴ Godefrey HERMANT, *Vérité académiques ou Réfutation des préjugés populaires dont se servent les Jésuites contre l'Université de Paris*, Paris, s.l., 1643, p. 80.

⁵ Antoine GODEAU, *Histoire de l'Église*, Paris, Thomas Jolly, 1653, t. III, p. VIII.

⁶ « Ils vogoient sur la mer orageuse de ce monde, et reconnoissoient pour véritable Pilote le successeur de ce grand Apôtres. Pilote prudent, qui ne cherche point les règles de son art divin ailleurs que dans l'Évangile, qui ne suit point d'autre boussole que la tradition sacrée » (DE FRONTIGNÈRE, *Remarques sur Vincent de Lerins*, in Vincent DE LÉRINS, *Avertissement touchant l'antiquité et l'universalité de la foi catholique contre les nouveautéz profanes de tous les hérétiques*, Paris, Jacques Le Febvre, 1684, [p. 233]).

⁷ « On se couvre du beau nom de la piété : mais la vraie et solide piété peut-elle nous obliger à croire au-delà du vrai. La véritable piété ne se laisse pas guider par une passion aveugle ; l'autorité des pères et de la tradition est sa règle et sa boussole » (Jacques-Bénigne BOSSUET, *Défense de la déclaration de l'Assemblée du Clergé de France de 1682 touchant la puissance ecclésiastique*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1745, vol. 3, p. 415).

⁸ T.P., p. 163.

Mais du point de vue catholique qui est désormais le sien, Papin réplique également par la dénonciation de la confusion des deux plans de la foi chez ses anciens coreligionnaires :

De plus les catholiques luy diront qu'à l'entendre parler, il semble qu'il confonde la Grace efficace avec la règle de la foy, que ce sont pourtant deux choses très différentes ; que la Grace efficace ouvre l'esprit, qu'elle touche le cœur, qu'elle *opère le vouloir et l'action* ; mais qu'en même tems, il faut que Dieu nous presente une regle de foy, sur laquelle l'esprit se puisse appuyer, puisqu'autrement, la foy ne seroit pas une *persuasion raisonnable*.¹

Évidemment, seuls les catholiques disposent d'une véritable règle de foi :

Le catholique a une regle : le témoignage de l'Église. Il suit sa règle, il raisonne conséquemment quand il condamne ceux qui ne veulent pas le suivre. Le protestant n'a pas d'autre regle que celle de n'en avoir point et d'abandonner chacun à sa propre raison. Il quitte donc son principe du moment qu'il condamne quelqu'un.²

Papin retrouve alors l'argument de la destruction, décliné de deux manières, l'une classique (il parle de « déreligion »³) ; l'autre qu'il n'avait pas encore employée, consistant à rapprocher voie d'examen et athéisme :

Il s'ensuivra toujours que s'il n'y avoit que la voye d'examen, l'athéisme demeureroit impuni, puisque ce n'est que dans la voye d'autorité que vous pouvez prouver qu'on a droit de le punir.⁴

Au terme de cet examen du principe d'examen, le constat est sans appel :

Je reconnus combien les tolérans s'abusoient, et combien je m'étais trompé moy-même en prenant la tolérance universelle pour la charité chrétienne, et pour le seul moyen d'établir la paix dans le monde chrétien. Il est vray, dis-je en moy-même, que c'est le moyen de réunir tous les hommes dans l'impiété ; c'est le moyen de faire la paix avec tous les ennemis de Jesus-Christ : c'est le moyen de vivre bien avec tous les heretiques pendant quelques temps.⁵

Papin retrouve la métaphore de la navigation pour décrire ses conclusions :

Il me sembla que jusqu'alors j'avois voyagé avec des gens qui m'avoient fait croire d'abord que le chemin étoit si facile que nous le trouverions nous-mêmes ; qui cependant dans la suite n'avoient pu me donner aucune certitude que nous l'eussions trouvé, et qui avoient été obligez de me le laisser chercher de mon côté, pendant qu'ils le cherchoient du leur.⁶

Malgré cette démonstration filée durant plus de cent-cinquante pages, c'est presque au terme de *La tolérance des protestans*, après avoir défini positivement la voie de l'autorité, que Papin convoque explicitement l'argument classique du camp catholique dans la controverse contre les protestants, celui de l'innovation. Il écrit en effet :

Voilà d'un côté un témoignage public, que les Protestans ont quitté la doctrine de ceux qui les avoient instruits, qui les avoient baptisez. De l'autre, nul témoignage de pareille nature, qu'avant eux l'Église, d'où ils sont sortis eût quitté la doctrine de ses peres ; et au contraire, un témoignage perpétuel qu'elle ne l'a point quittée. Peut-on donc s'empêcher

¹ *Ibid.*, p. 164-165, souligné par Papin.

² *Ibid.*, p. 173.

³ « La voie d'examen n'est pas une religion, c'est une *déreligion* s'il est permis de parler ainsi. [...] Autant de têtes autant d'avis ; c'est l'état de la nature humaine corrompue : l'expérience le fait sentir à tout le monde. » (*ibid.*, p. 262).

⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁶ *Ibid.*, p. 279.

de dire que les protestans ont innové ? Le témoignage universel les en convainc, et crie que leur doctrine n'est pas celle qu'on avoit receue des Apôtres et qu'on leur avoit donné comme telle.¹

Toutefois, la justification par Papin de sa sortie du protestantisme le met devant un paradoxe.

c. Examiner pour trouver la vérité : rhétorique et vertu au secours de la résolution du paradoxe

Le paradoxe auquel Papin fait face est évident. Il commence toutefois par en préparer la résolution avec un argument central dans sa formation de théologien calviniste :

Chacun se souviendra qu'il a souvent reconnu de la fausseté dans des opinions qui luy avoient longtems paru forts claires.²

Il recourt donc aux préjugés de l'éducation, ici pour expliquer la persistance des protestants dans leur erreur. Toutefois, cette précaution posée, le converti a décrit un renoncement au principe d'examen par l'examen de ce principe même. Les expressions, que nous soulignons dans les extraits suivants, employées par Papin pour décrire son cheminement personnel sont explicites quant au fait que sa conversion au catholicisme est le résultat d'une démarche réflexive :

Je ne comprends pas comment je ne me suis pas aperçu de cela aussi-tôt que j'ay eu l'usage de la raison ; ou du moins aussi-tôt que j'ay sçu distinguer entre voye d'autorité et voye d'examen, et que j'ay appris que les catholiques suivoient la premiere et les protestans la seconde.³

Quelques pages plus loin, il note :

Quand j'eus ainsi remarqué que la Religion chrétienne supposoit tant de choses de fait ; je fus surpris de me voir dans une société qui faisoit profession de n'avoir que l'examen et le raisonnement pour guide. Il me sembloit que je ne la devois plus regarder que comme une société de Déistes et de Philosophes, c'est-à-dire de gens qui n'avoient qu'une Religion naturelle ; et je commençai à aimer l'Église catholique, parce qu'elle prouvoit la Religion chrétienne, comme on prouve les véritez de fait, et qu'elle assuroit que cette Religion sainte étoit appuyée sur un témoignage incontestable, sensible, subsistant éternellement.⁴

Ailleurs encore, il remarque :

Ces reflexions me convainquirent que dans la vérité, toute l'Église depuis les Apotres jusqu'à nous, n'étoit qu'un seul corps et un qu'un même témoin. Qu'il n'y avoit pas plus de différence entre l'Église du premier siècle, et l'Église du dix-septième siècle, qu'il y a entre un homme à l'âge de trente ans et ce même homme à l'âge de quarante ans.⁵

Quelques lignes plus loin, il ajoute également :

Voilà de quelle manière je reconnus que l'Église avoit la qualité de témoin et de dépositaire perpétuel de la doctrine chrétienne : que l'on ne pouvoit conoistre cette doctrine que par la voye de son témoignage ; que le bon sens ne permettoit pas de le contredire : et qu'ainsi, elle estoit déjà revêtue, du moins, de l'autorité persuasive qui est attachée à un témoignage irréprochable, et qui consiste en ce que la droite raison se trouve obligée d'y acquiescer.⁶

¹ *Ibid.*, p. 345.

² *Ibid.*, p. 194.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁶ *Ibid.*, p. 254.

Évoquant la définition de l'hérétique par Paul dans l'épître à Tite, Papin note enfin :

Ainsi, et la nécessité de donner un sens au discours de Saint Paul, et la nécessité de concevoir que toute l'Église n'avait pas éternellement parlé en l'air en supposant des hérésies et des hérétiques, *me firent reconnoître de plus en plus* que S. Paul et tous les chrétiens avoient toujours eu dans l'esprit la voye d'autorité en matiere de Religion. *Je trouvai qu'il ne falloit que du bon sens pour en demeurer d'accord* ; et que les Déistes mêmes condamneroient la-dessus les protestans.¹

Ce recours au bon sens est particulièrement ambigu. Il permet de faire du catholicisme la vérité évidente mais montre néanmoins que toute conversion est un choix réfléchi – qui a donc supposé un examen. Papin bute ici sur un des arguments protestants de la controverse contre les catholiques, notamment présent sous la plume de son oncle, Claude Pajon.

Pour résoudre ce paradoxe, Papin procède par étape. D'abord, il réitère l'argument de la pratique de l'autorité au sein du protestantisme. Il joue alors sur les mots en affirmant que les protestants suivent la voie d'examen selon la voie d'autorité :

On peut assurer même que ce n'est que par cette voye d'autorité, qu'ils se persuadent tous, sans reflexion et sans jugement, que *dans la Religion, il faut suivre la voye d'examen, et non celle de l'autorité*. Il n'y a qui que ce soit chez eux qui ne tiennent ce langage, jusqu'aux plus ignorans et au plus brutaux, lorsqu'ils ont affaire à des catholiques. Mais constamment, quand ils parlent ainsi, ils font comme ces oiseaux prononcent ce qu'on leur a appris à prononcer sans sçavoir ce que c'est.²

Quelques lignes plus loin, Papin file cette métaphore de l'oiseau au point d'en faire un autoportrait :

Il me semble que je vois un de ces oiseaux qu'on fait parler à qui l'ont auroit appris à dire, *je suis libre ; et je ne demeure enfermé que par un effet de ma liberté*. Voilà mon portrait à moy-même. Je n'ay suivi si longtemps mon propre examen que parce que l'autorité des protestans me dominoit, et que je les croyois aveuglément quand ils me disoient, *suivez votre propre examen*.³

Mais cet argument rhétorique ne suffit pas à justifier sa démarche. Papin conteste alors la critique des protestants et défend la voie de la raison – et non de l'examen – au sein du catholicisme qui seul permet de se soumettre à l'autorité :

La Religion chrétienne veut que l'on se soumette ; mais que l'on se soumette par raison, et non pas au hazard. Elle veut que l'on se soumette en homme, et non pas en brutes ; et les protestans calomnient les catholiques, quand ils les accusent de se soumettre aveuglément et sans raison. Ils se soumettent absolument et sans réserve : mais une preuve qu'ils ne le font pas sans connoissance, c'est qu'on n'obtiendra jamais d'eux de rendre la même obéissance à une autre autorité qu'à celle de l'Église qui a toujours porté sans contestation le titre de catholique.⁴

Ainsi, Papin observe que le mot d'examen comporte en réalité deux sens :

Le mot d'examen se prend d'ordinaire pour la discussion des dogmes particuliers : c'est en ce sens qu'on l'oppose à l'autorité, et que l'on dit que les protestans suivent la voye d'examen, et les catholiques la voye d'autorité.⁵

¹ *Ibid.*, p. 272.

² *Ibid.*, p. 309.

³ *Ibid.*, p. 310.

⁴ *Ibid.*, p. 373.

⁵ *Ibid.*, p. 374.

Mais ces derniers examinent également, ils ne sont pas des « bêtes »¹ :

Mais dans l'objection dont il s'agit, les protestans entendent ce mot d'examen en un autre sens ; et le prennent pour toute attention qu'on peut faire en général, même sur les faits ; comme sur les miracles de Jesus-Christ, sur la Resurrection, et sur les autres choses de fait, qui font le fondement du christianisme. Il y a dans cette attention une espece de raisonnement : car on dit, je vois un miracle, je vois un Jesus-Christ ressuscité en témoignage de la mission qu'il a receue de son Père ; il est donc véritablement envoyé de Dieu. Cette sorte de raisonnement ne passe point la capacité des hommes : c'est un raisonnement de cette nature, qui nous fait embrasser la foy chrétienne [...]. Si l'on veut appeler cela examen, j'y consens, car il ne faut pas disputer les termes : mais il faudra demeurer d'accord qu'il y a aura une extrême différence entre examen et examen.²

En réalité, choisir le catholicisme par l'examen ne relève pas du même esprit que l'examen aboutissant au protestantisme. L'argument alors mis en avant s'esquisse au fur et à mesure que Papin raconte sa conversion : l'humilité. Ce thème est d'abord sous-jacent dans sa critique du protestantisme :

Dans l'esprit d'un protestant ces endroits [de l'Écriture contenant les prophéties] sont autant d'objections contre l'Écriture, et d'occasion de s'en orgueillir, en s'élevant au dessus de ses auteurs : dans l'esprit d'un catholique, ce sont autant d'occasion de s'humilier et de reconnoître que l'esprit humain ne doit pas se regarder comme le juge de ces Livres sacrez.³

Enfin, il devient plus évident lorsqu'il remarque :

Car c'est une présomption effroyable à des particuliers de croire que leur propre jugement est une autorité suffisante pour traiter les autres d'hérétiques. Avoir cette pensée, c'est se croire infallible : et un particulier ne s'attribura jamais l'infailibilité à luy-même, tandis qu'il luy restera quelque étincelle de bon sens.⁴

Au terme de *La tolérance des protestans*, Papin règle explicitement cette question en recourant au thème de l'humilité :

Il faut remarquer en général que l'examen n'est mauvais que quand il part d'un principe d'orgueil ; qu'il a pour but de s'élever au dessus des conciles et de toute l'Église : mais qu'au contraire il est louable quand il part d'un principe d'humilité, quand il a pour objet nôtre propre foiblesse, et pour fin la soumission à l'Église. Et tel est l'examen d'un homme qui né dans le schisme, examine si l'on a eu raison de ne luy donner pas d'autre guide que ses propres lumieres, et qui convaincu qu'il est incapable de se conduire lui-même en matiere de Religion, reconnoist que l'on a toujours dû s'abandonner à la direction de l'Église, et que par conséquent il doit rentrer dans l'unité catholique.⁵

Par ce récit de conversion, Papin se rapproche du modèle augustinien, qui insiste « sur les troubles et les tâtonnements qui précèdent sa conversion »⁶. « Pour saint Augustin l'expérience de la conversion est d'abord intellectuelle [...]. Après son « adhésion » à l'Église, Augustin reconnaît être bien loin de confesser le dogme chrétien puisqu'il suit l'hérésie de Plotin. C'est

¹ *Ibid.*, p. 374.

² *Ibid.*, p. 374-375.

³ *Ibid.*, p. 208.

⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁵ *Ibid.*, p. 310.

⁶ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 267.

par une sorte de progrès « dialectique » ou « rationnel » que la conversion s'accomplit peu à peu et que l'intelligence des mystères se construit »¹.

4. La double autorité du catholicisme, témoin et juge²

Après avoir quitté le protestantisme et être entré dans la voie du catholicisme, Papin expose les raisons positives de son choix. Il démontre alors la validité de la voie d'autorité. Observons dès à présent une caractéristique majeure de cette dernière étape de la réflexion du converti : son recours massif aux références pauliniennes, dont nous expliquerons le sens au fil de cette partie. Une citation résume le renversement théologique opéré par Papin du fait de sa conversion :

Nous avons posé pour principe qu'il n'y a pas d'autre règle de foy que le témoignage et le jugement de l'Église.³

Ces deux éléments sont effectivement au cœur de sa démonstration de la légitimité du catholicisme. Établir celle-ci lui permet de justifier sa conversion, signe que l'ouvrage de controverse constitue bien, au-delà de sa dimension théorique, un récit de conversion.

a. « Le témoignage de l'Église »⁴ : perpétuité et transmission

La question au cœur de toute conversion est celle de la foi. Pour défendre son choix de la foi catholique, Papin revient donc sur la définition de celle-ci en recourant à deux références, Paul et Vincent de Lérins :

En un mot, la foy est *un dépôt*, au jugement de Saint Paul ; et on n'est pas fidèle quand on ne rend pas le dépôt tel qu'on l'a reçu. *Qu'est-ce que le dépôt ?* (dit Vincent de Lérins.) *C'est ce qui vous a été confié, et non pas ce que vous avez inventé : c'est ce que vous avez reçu, et non pas ce que vous avez imaginé. C'est une chose qui vient, non de votre esprit, mais des instructions que l'on vous a données : une chose qu'un particulier n'a pas droit de supposer telle qu'il luy plaist, mais qu'il doit recevoir du témoignage public ; une chose qui ne part pas de vous, mais que l'on a conduite jusqu'à vous, dont vous êtes, non pas l'auteur, mais le gardien.*⁵

Papin défend donc l'idée centrale dans le catholicisme du rapport entre foi et tradition. Selon Nicolas Piqué, « la tradition comprend la temporalité à partir d'une origine, donation de vérité. La tradition induit une valorisation de l'antiquité, du fait d'une identification entre origine, vérité et antiquité, ainsi qu'une dénonciation de la nouveauté, condamnée en tant que variation et donc erreur, trahison par rapport à l'origine »⁶. C'est bien l'idée à l'arrière-plan de ce passage où Papin renvoie à la seconde épître à Timothée (1, 14) et au *Commonitorium* de Vincent de Lérins. La convocation du moine du V^e siècle, auteur clé « pour la théologie de la Tradition et le problème du progrès doctrinal »⁷, est classique dans l'apologétique catholique du XVII^e pour défendre la perpétuité de la foi⁸. Pour maintenir ce dépôt, une règle est nécessaire. Papin conteste alors le *Sola gratia* protestant :

¹ Anne PANNIER, « Saint Augustin, Saint Cyprien : la postérité de deux ecclésiologies », in Patrick RANSON (dir.), *Saint Augustin*, Paris, L'Herne, 1988, p. 240.

² T.P., p. 300.

³ *Ibid.*, p. 271.

⁴ *Ibid.*, p. 173

⁵ *Ibid.*, p. 358-359.

⁶ Voir Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 14.

⁷ Richard GOULET, « Vincent de Lérins », in *Dictionnaire de théologie...*, *op. cit.*, p. 866.

⁸ Voir Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 294-295.

La grâce n'est pas la règle de la foy : ce n'est pas une autorité sensible, qui puisse être proposée à l'esprit pour l'obliger à croire : l'Église catholique seulement nous présente cette autorité infaillible et non équivoque. C'est donc l'Église catholique seule qui peut nous conduire à la foy, et qui la peut produire dans un cœur disposé par la grace.¹

L'argument est réitéré plus loin dans l'ouvrage :

Le protestant a beau dire, J'ay un sentiment intérieur, une persuasion, une veue interne : si je ne vois point au dehors de fondement de foy qui soit tout à fait sûr, le Saint Esprit m'éclaire et me détermine au-dedans. Sa grâce est mon étoile et mon aimant. Illusion que tout cela, ce n'est point là le christianisme. Tout le monde convient que l'on a besoin au-dedans, du secours de la grace, pour ouvrir les yeux de l'entendement et pour faire appercevoir le chemin du Ciel ; comme un pilote a besoin d'entendre la navigation pour sçavoir quel route il doit prendre ; mais avec cela, il luy faut au dehors une boussole ou une étoile fixe, par laquelle il puisse connoître infailliblement de quel côté est la route qu'il demande.²

Nous avons précédemment signalé le caractère classique de cette métaphore de la navigation et de la tradition comme boussole. Dans ces deux extraits, Papin recourt à la notion d'infaillibilité pour justifier son rejet du protestantisme. Cette notion doit être située : au XVI^e siècle, à la suite du concile de Trente, des théologiens catholiques comme Melchior Cano et Robert Bellarmin parlent d'abord d'une « Église qui ne peut errer »³. Chez Bellarmin « l'objet de l'inerrance est large : il comprend nombre de réalités qui *ne sont pas* de nécessité de salut »⁴. Mais si Cano n'emploie pas le terme d'infaillibilité, Bellarmin l'utilise pour qualifier précisément « le *jugement* du pontife suprême promulgué dans le cadre de l'inerrance »⁵. Or, et nous verrons qu'il s'agit d'une constante de l'ensemble de son œuvre catholique, Papin ne parle *jamais* du pape lorsqu'il expose l'infaillibilité, mais de l'Église. Telle est sa définition de l'infaillibilité :

Quand les catholiques disent que l'Église n'est pas infaillible dans les choses de fait, c'est dans les faits qui ne concerne pas la foy ; dont elle n'est pas elle-même le témoin [...]. Mais dans les vérités de la Religion qui luy ont été données en dépôt, et dont elle est témoin elle-même, peut-on révoquer en doute l'infaillibilité de son témoignage ?⁶

Papin répond évidemment par la négative. L'expression « choses de fait » dans une définition relative à l'infaillibilité indique que Papin s'inscrit dans la ligne tridentine – exprimée par exemple par Bellarmin⁷ – transmise par l'intermédiaire des controverses jansénistes. Rappelons l'opposition frontale entre calvinistes et jansénistes et la présence parmi les premiers, de Pajon avec l'*Examen* et de Jurieu avec *Le vray système de l'Église* tous deux écrits contre les *Préjugés légitimes contre le calvinisme* de Nicole. Quand il est calviniste, Papin connaît donc, au moins dans

¹ T.P., p. 278.

² *Ibid.*, p. 354-355.

³ Jean-François CHIRON, *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées ?*, Paris, Cerf, 1999, p. 29.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 30, souligné par Bellarmin.

⁶ T.P., p. 242.

⁷ « C'est une maxime constante parmy tous les catholiques, que le Pape mesme comme Pape avec l'essemblée de ses conseillers, ou mesme avec un concile general, peut errer dans les controverses particulieres de faits, qui dépendent principalement de l'information et des tesmoignages des hommes. » (Robert BELLARMIN, *De Romano Pontifice*, trad. in Antoine ARNAULD, *Seconde lettre de Monsieur Arnauld, docteur de Sorbonne, a un duc et pair de France : pour servir de response à plusieurs escrits, qui ont esté publiez contre sa premiere lettre ; sur ce qui est arrivé à un seigneur de la cour, dans une Parroisse de Paris*, Paris, 1655, p. 148). Robert Bellarmin est cité dans *La tolérance des protestants* mais à l'occasion de l'évocation d'une controverse interne au calvinisme française et impliquant Jurieu (voir *ibid.*, p. 88).

leurs grandes lignes, les points de débats autour du jansénisme. De plus, Nicole est celui qui introduit la méthode factuelle, caractéristique de Port-Royal¹ et à laquelle Papin recourt comme nous l'avons déjà vu et comme le confirme l'expression « choses de fait ». Même s'il est impossible d'identifier les lectures catholiques ayant directement inspiré *La tolérance des protestants*, la formulation qu'emploie Papin nous semble faire écho à la dix-septième *Provinciale* de Pascal :

L'Église décide les points de foi avec une autorité divine, et elle retranche de son corps tous ceux qui refusent de les recevoir. Mais elle n'en use pas de même pour les choses de fait. Et la raison en est que notre salut est attaché à la foi qui nous a été révélée, et qui se conserve dans l'Église par la Tradition ; mais qu'il ne dépend point des autres faits particuliers qui n'ont point été révélés de Dieu.²

Comme Pascal, Papin distingue les « choses de fait » qui établissent la Tradition permettant d'assurer la perpétuité de la foi et les « autres faits particuliers », non révélés et donc non nécessaires au salut.

L'infaillibilité du témoignage de l'Église est permise par la transmission générationnelle, élément sur lequel Papin insiste dans sa démonstration :

Quel est ce témoignage que l'Église catholique produit ? C'est celui de toutes les Églises particulières qu'elle renferme, et qui sont dispersées en tant de lieux. Tout ce grand corps assure qu'il a appris les faits qui composent la Religion chrétienne, de la génération à laquelle il a succédé, et que les générations précédentes les avoient appris de même les unes des autres, depuis celle qui avoit vu de ses propres yeux ce que les Apôtres faisoient, et qui avoit entendu de ses propres oreilles ce qu'ils prêchoient. Qu'il y a de force dans un pareil témoignage !³

Il emploie plusieurs métaphores pour décrire cette transmission. D'abord celle de la corde :

Ce mélange perpétuel de tant d'âge et de tant de générations enchaînée et tissées les unes dans les autres fait que depuis les Apôtres jusqu'à nous, l'Église n'est qu'un seul corps, et que son témoignage n'est qu'un seul témoignage. C'est comme une chaîne ou pour mieux dire une corde d'une grosseur prodigieuse, composée de tous les chrétiens laquelle se prolonge depuis dix-sept siècles ; qui d'un bout est attaché à J.C. *comme à une pierre inébranlable*, et qui de l'autre soutient l'Église d'aujourd'hui, qui entre elle-même dans sa composition, et sert à la continuer. Il est évident que pourvu que l'on tienne un bout de cette corde, ou si l'on veut de ce cable, on tient aussi l'autre bout et même la pierre où il est attaché.⁴

L'insistance sur l'origine par l'image de la « une pierre inébranlable » fait écho à la justification janséniste de la Tradition⁵. Papin prolonge la métaphore en faisant intervenir la providence :

Cette corde n'est composée que de petits filaments, qui, pris à part, sont fort courts, et ont très peu de force. Mais la providence de Dieu les unit avec tant de sagesse qu'ils s'entrefortifient, et que les extrémités des uns étant comme entortillées ensemble, et se

¹ Voir Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 218 et *sq.*

² Blaise PASCAL, *Les Provinciales*, in *Œuvres complètes*, éd. par Jacques CHEVALIER, Paris, Gallimard, 1954, p. 875.

³ T.P., p. 237. Ici, l'argument de la division à partir de l'origine évoque le *Fragment d'un sermon pour la vêtue d'une nouvelle catholique* de Bossuet (voir Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 52 et 55), mais ce texte est resté inédit du vivant de l'auteur (voir Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres oratoires*, éd. par Charles URBAIN et Eugène LEVESQUE, Paris, Desclée de Brouwer, 1923, t. IV, p. 531). Se peut-il que Papin y ait eu accès où que Bossuet ait également employé l'argument dans son discours prononcé le 15 janvier 1690 ?

⁴ T.P., p. 245-246.

⁵ Voir Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, notamment p. 297.

rencontrant avec le milieu des autres ; la jeunesse des uns se trouvant toujours avec la vieillesse des autres [...] il s'en fait un tissu également fort par tout.¹

Cette première métaphore fait écho l'argument de la totalité que Bossuet, dans son *Sermon sur l'unité de l'Église*, explicite par la formule suivante : « un « assemblage tel que chaque partie agit avec la force du tout »². Il convoque ensuite la métaphore du fleuve, qui figure notamment dans *De la fréquente communion* d'Arnauld et Nicole³ :

Les Apôtres n'avoient eu pour but que d'établir le témoignage et l'autorité de l'Église, et ils l'avoient regardée comme un grand fleuve qui alloit arroser tous les siècles, et où chaque génération puiseroit dans le lieu, c'est-à-dire dans le siècle où elle se rencontreroit, les eaux salutaires de la doctrine chrétienne.⁴

En creux, se devine l'argument de l'innovation incarné par cette question posée aux protestants : « où étiez-vous avant Luther ? ». Papin n'y recourt toutefois pas explicitement dans *La tolérance des protestans*. Pour conforter sa démonstration, Papin repousse même l'hypothèse du mensonge et du complot catholique :

Il est encore plus impossible que toutes les parties de ce grand corps ayent jamais conspiré ensemble pour avancer un mensonge, et pour tromper la postérité par une fausse exposition de la doctrine de ses prédécesseurs.⁵

Cette transmission explique la vénérabilité dont l'Église catholique doit faire l'objet :

Église venerable par la multitude des peuples qui la composent ; et qui descendent en ligne directe de ceux que les Apôtres assemblèrent les premiers sous l'étendart de la croix. Église vénérable par le témoignage que tous ces peuples rendent, qu'ils ont reçu de leurs pères la foy qu'ils professent ; et que leurs peres l'avoient reçue de leurs ancêtres les plus éloignez, qui la tenoient des Apôtres ; de sorte que ce dépôt est venu des Apôtres jusqu'à eux, par une succession dans laquelle on ne peut faire voir d'interruption par aucune preuve de fait.⁶

Cette litanie est l'occasion pour Papin de reconnaître dans un même mouvement la succession apostolique :

Église venerable par la succession constante de ses pasteurs et de ses Evêques, descendus de ceux qui dans tous les siecles ont été ordonnez d'une manière authentique et canonique, par d'autres Evêques, qui avoient receu leur mission des Apôtres de la même manière authentique et réguliere.⁷

In fine, Papin fait reposer cette transmission générationnelle sur une parole du Christ rapportée dans les Évangiles de Luc (10, 16) et Matthieu (10, 40) :

Par la même raison, toute société qui ne peut pas faire voir par des faits de notoriété publique, que Jésus-Christ l'ait établie dépositaire de sa vérité et interprète de ses oracles, et qu'il luy ait *qui vous écoute, il m'écoute* ; ne peut pas se vanter d'avoir quelques autorité dans le royaume de Jesus-Christ.⁸

Alors que Bossuet aurait pu apparaître comme une référence sous la plume du Papin catholique, cette définition de la Tradition indique une autonomie théologique du converti. En

¹ T.P., p. 246.

² Cité in Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 82.

³ Voir *ibid.*, p. 36.

⁴ T.P., p. 299-300, cette métaphore figure également p. 249.

⁵ *Ibid.*, p. 243-244.

⁶ *Ibid.*, p. 288.

⁷ *Ibid.*, p. 288-289.

⁸ *Ibid.*, p. 328, souligné par l'auteur, le recours à ce verset figure également p. 348.

effet, chez l'Aigle de Meaux, la Tradition est notamment définie à partir du rôle central accordé à la Parole¹, que Papin mobilise à peine². D'autre part, il n'évoque jamais la figure de Pierre, que Bossuet convoque malgré son gallicanisme³. De ce fait, son approche de la Tradition, par l'évocation des « choses de fait », la relie à la méthode de Port-Royal fondée par Nicole. Toutefois, il se démarque de la définition janséniste de la Tradition : en effet, chez Arnauld et Nicole, elle « ne s'appuie pas sur la quantité de témoignages, mais sur la concordance avec l'origine »⁴. En défendant l'idée de dépôt de la foi, Papin s'inscrit dans la Tradition de type janséniste, mais son insistance sur la transmission générationnelle constitue une originalité vis-à-vis de la conception des Messieurs. À notre avis, cette originalité est précisément due à son statut de converti. En effet, « le jansénisme mettait en avant la perfection de l'Église primitive et estimait que toutes les croyances et pratiques chrétiennes devaient être mesurées à l'aune de l'Antiquité chrétienne. Il pouvait donc s'être produit au cours des siècles un « obscurcissement des vérités de l'Église » [...]. De ce point de vue, il existe comme une « alliance objective » entre calvinistes et jansénistes : les uns et les autres ne voient le temps de l'Église que comme un facteur de dégradation »⁵. Papin ne peut donc pas recourir à la lettre à la conception janséniste de la Tradition : il risquerait de se voir accuser d'être un mauvais converti.

b. « L'autorité de juridiction » : unir pour exclure

Évoquant les apologistes catholiques du XVI^e siècle, Gustave Thils remarque : « si le protestantisme manifeste de si profondes incohérences et des divergences avec l'Église primitive, c'est à cause du principe de l'interprétation individuelle de l'Écriture. Aussi, constatant que le manque d'autorité officielle dans le domaine de la foi et de la discipline est la source de tous les malheurs dont souffrent les réformateurs ; constatant d'autre part qu'un magistère infaillible assure l'unité de doctrine dans l'Église de Rome, les apologistes catholiques font de l'autorité doctrinale l'élément premier de la note d'unité »⁶. La suite de la démonstration de Papin, fondée sur son expérience personnelle, s'apparente à cette démarche. Après avoir démontré la perpétuité de la foi, il développe le second argument qui définit positivement le catholicisme et par lequel il justifie en même temps son choix de cette confession.

La suite de la démonstration de Papin se fonde sur un constat d'apologète chrétien. Parlant de l'autorité du témoignage de l'Église, il remarque :

Mais quelque grande que puisse être cette autorité sur un esprit qui écoute le sens commun, je vis bien qu'elle ne seroit pas suffisante sur l'esprit des libertins, qui font gloire de douter de tout, et de ne croire que leur imagination.⁷

¹ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 41-43.

² Le seul moment où le Blésiois insiste sur la dimension orale de la Tradition, c'est lorsqu'il évoque sa transmission depuis Adam jusqu'à Moïse (*T.P.*, p. 292-293).

³ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 54-57.

⁴ *Ibid.*, p. 297.

⁵ François LAPLANCHE, « Histoire et théologie : difficultés et chances d'un dialogue », in Jean-Dominique DURAND, *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 169. Voir également Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, notamment p. 297.

⁶ Gustave THILS, *Les notes de...*, *op. cit.*, p. 158.

⁷ *T.P.*, p. 254-255.

On retrouve ici la problématique de la défense de la vérité du christianisme, pratiquée par le Papin calviniste. Sa conversion entraîne cependant une approche radicalement différente de cette problématique. Constatant l'inefficacité de l'autorité du témoignage, Papin affirme :

Il luy faut donc encore une autre autorité, il luy faut une autorité de juridiction, pour reprimer l'audace des profanes, et pour leur fermer la bouche. Je remarquay que les Apôtres exerçoient cette seconde autorité lorsqu'ils retranchoient de la communion, qu'ils *anathématisoient*, qu'ils *livroient à satan* les pecheurs scandaleux, les blasphémateurs, les hérétiques.¹

Sans les citer, Papin renvoie ici en marge à une somme de références néotestamentaires (dix), la plus importante compilation dans son œuvre de catholique comme de calviniste. Cette invasion référentielle indique que l'idée que Papin entend ici défendre est nouvelle et qu'il cherche à en assurer le soutien scripturaire.

Matthieu, 18, 17	S'il ne les écoute pas non plus, dites-le à l'Église ; et s'il n'écoute pas l'Église même, qu'il soit à votre égard comme un païen et un publicain
1 Corinthiens 5, 5	Livré à Satan, pour mortifier sa chair, afin que son âme soit sauvée au jour de notre Seigneur Jésus-Christ
<i>Id.</i> 16, 22	Si quelqu'un n'aime point notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème !
1 Thimothee 1, 20	De ce nombre sont Hymenee et Alexandre, que j'ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne plus blasphémer.
2 Thessaloniens 3, 6	Que personne ne vous séduise en quelque manière que ce soit : car ce jour ne viendra point que l'apostasie ne soit arrivée auparavant, et qu'on n'ait vu paraître l'homme de péché, cet enfant de perdition
Galates, 5, 12	Plût à Dieu que ceux qui vous troublent, fussent même retranchés du milieu de vous !
Tite, 3, 10	Évitez celui qui est hérétique, après l'avoir averti une et deux fois
Actes des Apôtres, 5, 5-9	Ananie ayant entendu ces paroles, tomba, et rendit l'esprit ; et tous ceux qui en entendirent parler, furent saisis d'une grande crainte. Aussitôt quelques jeunes gens vinrent prendre son corps, et l'ayant emporté ils l'enterrèrent. Environ trois heures après, sa femme, qui ne savait point ce qui était arrivé, entra ; et Pierre lui dit : Femme, dites-moi, n'avez-vous vendu votre fonds de terre que cela ? Elle lui répondit : Non, nous ne l'avons vendu que cela. Alors Pierre lui dit : Comment vous êtes-vous ainsi accordés ensemble pour tenter l'Esprit du Seigneur ? Voilà ceux qui viennent d'enterrer votre mari, qui sont à cette porte, et ils vont aussi vous porter en terre.
<i>Id.</i> , 8, 20	Que votre argent périsse avec vous, vous qui avez cru que le don de Dieu peut s'acquérir avec de l'argent !
<i>Id.</i> , 13 10-11	Ô homme plein de toute sorte de tromperie et de fourberie, enfant du diable, ennemi de toute justice ! ne cesserez-vous jamais de pervertir les voies droites du Seigneur ? Mais maintenant la main du Seigneur est sur vous : vous allez devenir aveugle, et vous ne verrez point le soleil jusqu'à un certain temps. Aussitôt les ténèbres tombèrent sur lui, ses yeux s'obscurcirent ; et tournant de tous côtés, il cherchait quelqu'un qui lui donnât la main.

La justification néotestamentaire de l'excommunication chez le Papin catholique²

Papin explique sa compréhension de la seconde autorité qu'il attribue à l'Église catholique :

¹ *Ibid.*, p. 255.

² *Id.*

En réfléchissant à la nature de l'Église, je reconnus que cette seconde autorité luy étoit aussi essentielle que la première, et que c'étoit encore disputer contre des faits, et contre la nature des choses, que de vouloir l'en dépouiller. Jesus-Christ est un Roy, l'Église est son royaume. Le sens commun tout seul dit qu'il faut donc que les Chrétiens soient soumis aux loix de Jesus-Christ, et qu'ils soient gouvernez par son autorité divine.¹

Une seconde fois, pour définir l'autorité de l'Église catholique, Papin recourt au sens commun. Or, si la métaphore de Jésus roi à la tête du royaume est classique dans l'apologétique chrétienne (Jurieu² comme Bossuet³ l'emploient) on notera que le janséniste Martin de Barcos l'emploie précisément en rapport avec le sens commun⁴. En fin d'ouvrage, il la réemploie :

Je vois un témoignage si public et si authentique de la vérité du christianisme, que je suis assuré que je ne saurois me tromper, quand je dis que Jésus-Christ est un monarque spirituel qui règne sur nos ames.⁵

Cette dernière expression mérite d'être relevée. En effet, elle est employée tant chez les protestants (Pierre Jurieu⁶) que les catholiques (Pierre de Bérulle⁷). Chez Papin, la métaphore sert à formuler l'idée d'unité et en même temps à fonder une justice. Pour maintenir la notion d'infaillibilité, Papin compare les royaumes temporel et spirituel et remarque :

Toute la différence que j'y trouve, c'est que dans un royaume temporel, il faut simplement une autorité souveraine, au lieu que dans un royaume spirituel il faut une autorité souveraine et infaillible.⁸

Il explicite alors cette différence sans recourir explicitement au sens commun, mais celui-ci semble être une fois encore à l'origine de ses réflexions. Il distingue deux justifications :

Deux choses me persuadèrent que l'Église étoit infaillible en qualité de Juge, aussi bien qu'en qualité de témoin. La première, c'est que son jugement et son témoignage ne sont proprement qu'une même chose. *Je juge selon ce que j'ay oui* [Jean, 5, 30⁹]. L'Église en dit autant : ses décisions sur la foy ne sont autre chose, que la déclaration de ce qu'elle a appris et de ce qui luy a été laissé en dépôt.¹⁰

La seconde est soutenue par la comparaison entre autorité temporelle et spirituelle. Le rapprochement est pour le moins arbitraire. Si

le corps ne peut être obligé de subir qu'une sentence définitive et sans appel [au contraire], l'esprit ne peut être obligé de se soumettre qu'à un jugement infaillible.¹¹

¹ *Ibid.*, p. 255-256.

² Pierre JURIEU, *Le vray système...*, *op. cit.*, p. 220.

³ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Histoire des variations...*, Veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, 1688, t. II, p. 654, voir également *Sur les devoirs des rois*, in *Œuvres oratoires*, *op. cit.*, t. IV, p. 365.

⁴ « Et comme ce seroit blesser le sens commun, que de soutenir que celui qui a fondé un royaume, n'a pas été le Roy de ce royaume » (Martin DE BARCOS, *La Grandeur de l'Église Romaine établie sur l'autorité de S. Pierre et de S. Paul et justifiée par la doctrine des Peres et des Conciles et par la Tradition de tous les Siecles. Pour servir de deffence à l'Escrit de l'Autorité de saint Pierre et de saint Paul et de responce à trois liures publiez contre cet escrit*, s.l.n.n., 1645, p. 97.

⁵ *T.P.*, p. 379.

⁶ Pierre JURIEU, *Préservatif contre le changement de religion ou idée juste et véritable de la Religion Catholique Romaine opposée aux portraits flatez que l'on en fait, et particulièrement à celui de Monsieur de Condom*, La Haye, Abraham Arondeus, 1682, p. 73. On la retrouve également chez Duplessis-Mornay (voir *De la vérité...*, *op. cit.*, p. 471)

⁷ Pierre DE BÉRULLE, *Discours de l'estat et les grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité*, Paris, Antoine Etienne, 1629, 34 p.

⁸ *T.P.*, p. 257.

⁹ Indiqué en marge par Papin.

¹⁰ *T.P.*, p. 257.

¹¹ *Ibid.*, p. 258.

Cette comparaison sert surtout à maintenir la notion d'infaillibilité dans la définition de la seconde dimension de l'autorité du catholicisme. L'implicite de cette affirmation réside dans l'impossibilité du doute dans la foi comme le suggère la réflexion initiale de Papin.

Ce développement permet à Papin de conclure sur une double idée. D'une part, il recourt de nouveau à la méthode factuelle pour défendre la notion d'orthodoxie, à la fois source et expression de l'autorité :

Il suffit de savoir que perpétuellement on a parlé d'*hérésie*, pour voir que perpétuellement on a suivi une voye d'autorité, par laquelle on distinguoit l'hérésie d'avec la doctrine orthodoxe.¹

Il poursuit encore dans cette voie pour réaffirmer l'existence des deux autorités qui définissent selon lui la nature du catholicisme tout en prolongeant sa réflexion sur la notion d'orthodoxie :

L'Église avoit toujours exercé et l'autorité de témoin, et l'autorité de juge, déclarant qu'elle étoit la doctrine orthodoxe, et condamnant ceux qui osoit combattre cette doctrine. Témoin toutes les assemblées des Apôtres, et ce grand nombre de conciles nationaux et généraux, tenus dans tous les siècles, et ausquels ceux qui n'ont pas voulu se soumettre ont toujours été regardez comme hérétiques.²

L'idée intimement associée à la notion d'orthodoxie est celle de vérité et dans cette définition positive du catholicisme, Papin s'en prend une dernière fois à Jurieu, précisément sur cette question. Or, Jurieu affirme :

C'est la vérité qui donne le droit et l'autorité légitime. Je remarquai que cette proposition étoit équivoque ; et que dans le sens de M. Jurieu, elle étoit absolument fausse. Si par *la vérité* les protestans entendoient icy une *vérité de fait et de notoriété publique*, c'est-à-dire, la vérité de la mission, par laquelle tous les hommes conviennent que l'autorité est conférée, cette proposition seroit véritable. [...] Mais comme ils entendent au contraire une vérité de spéculation et de raisonnement qu'ils ne connoissent que par examen [...]. Cette proposition est d'une absurdité grossière.³

C'est ici que la comparaison avec le royaume temporel trouve sa véritable portée didactique. Papin écrit :

Ne mettroit-on pas aux petites-maisons un plaideur qui après avoir perdu son procès, diroit ; « cette sentence est nulle, je ne reconnois point l'autorité de ceux qui l'ont rendu ; je suis le juge de cette affaire : pourquoi ? Parce que *c'est la vérité et la justice qui donne l'autorité*.⁴

Papin réplique en affirmant que les protestants confondent loi et législateur, rendant ainsi leur théorie inopérante :

La loy et la vérité sont d'elles-mêmes sans action et sans pouvoir. L'Écriture sainte et la doctrine chrétienne toutes seules ne pourroient empêcher les hérésies et les blasphèmes, que la loy civile toute seule pourroit empêcher le brigandage et le meurtre. Avec la loy il faut des magistrats autorisez du prince, pour être les vangeurs de la loy, Avec l'Écriture, il faut une Église revêtue de l'autorité de Jesus-Christ, qui l'explique et qui le fasse observer.⁵

La loi a donc besoin du législateur pour être appliquée :

¹ *Ibid.*, p. 272-273.

² *Ibid.*, p. 300.

³ *Ibid.*, p. 323-324.

⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁵ *Ibid.*, p. 328.

L'Église catholique seule est soutenue d'un témoignage parfait, qui comme une épée à deux tranchans, frappe d'un côté les infideles, et de l'autre les hérétiques. Elle confond les infideles, qui avouent que Jesus-Christ et les Apôtres ont enseigné ; mais qui nient qu'ils fussent dignes de foy. [...] Elle confond les hérétiques, qui reconnoissent l'autorité de Jesus-Christ et des Apôtres, mais qui nient que sa doctrine vienne d'eux.¹

c. *Fonder la voie d'autorité sur l'Écriture : un reniement définitif du paulinisme du Papin calviniste*

Papin consacre une partie de *La tolérance des protestans* à fonder la voie d'autorité sur l'Écriture. Il convoque des passages classiquement utilisés pour ce faire. Le plus explicite est le verset 17 du chapitre 13 de l'épître aux Hébreux :

Je diray seulement que je trouvai la conduite de Luther et de Calvin manifestement contraire condamnez dans ces paroles, *Obéissez à vos conducteurs et vous y soumettez ; car ils veillent pour vos ames, comme devant en rendre compte.* HEB 13, 17²

Il s'appuie également sur le chapitre 4 de l'épître aux Éphésiens.

Je trouvai encore la voie d'autorité expressément établie dans tout le 4. chap. de l'épître aux Ephésiens, où S. Paul dit si bien que *Jesus-Christ luy-même a donné à son Église des Apôtres, des Prophètes, des Pasteurs, des Docteurs, pour l'assemblage des Saints, pour l'œuvre du ministere, pour l'édification du corps de Jesus-Christ, afin que nous ne soyons plus flottans à tout vent de doctrine, et emportez tantôt d'un côté, tantôt de l'autre par les différentes opinions des hommes.* Tant cet Apôtre étoit convaincu que hors de la voye de soumission aux Ministres de Jésus-C. l'esprit ne pouvoit être que dans une incertitude et dans une agitation perpétuelle.³

Les deux premiers recours de Papin sont donc Paul et cette partie lui donne l'occasion de définitivement liquider son héritage protestant :

Mais ce qui me surpris le plus fut de voir en relisant l'épître aux Galates, que dans le celebre passage sur lequel les protestans croient leur voye d'examen si bien appuyée ; *Quand nous-mêmes ou un Ange du Ciel vous annoncerions un autre Évangile, qu'il soit anathème* : que dans ce passage, dis-je, saint Paul fait tout le contraire de ce que les protestans veulent faire croire. Il rejette fortement la voye d'examen, et il commande expressément la soumission à l'autorité. Il défend absolument aux Galates de choisir quel Évangile il leur plaira ; il leur ordonne de retenir le sien et d'anathémiser toute doctrine différente.⁴

Papin rejette ici sa lecture protestante de l'épître aux Galates, dont nous avons montré qu'elle est au cœur de la réflexion qu'il développe dans *La foy réduite*. ... Il engage alors une paraphrase de ce passage pour en rendre le sens qu'il entend désormais lui donner en étant catholique :

Cet ordre, déjà, n'est nullement protestant, il auroit fallu dire ; Si quelqu'un vous annonce un Évangile différent du mien, examinez les tous sans préjugez, et choisissez celui qui vous paroîtra le plus vray : rejetez le mien si vous n'êtes pas convaincus que ce soit le meilleur. S. Paul est bien éloigné de donner cette liberté aux chrétiens : il leur déclare que par cela seul qu'une doctrine sera nouvelle et différente de la sienne, ou de celle qui leur aura été originellement enseignée par les Apôtres, il faut l'anathémiser. Peut-on exercer une autorité plus absolue que celle-là ?⁵

Il remarque encore que tout le chapitre 3 de l'épître sert à fonder l'autorité :

¹ *Ibid.*, p. 346-347.

² *Ibid.*, p. 301.

³ *Ibid.*, p. 302-303, souligné par l'auteur.

⁴ *Ibid.*, p. 303.

⁵ *Ibid.*, p. 303-304.

Ensuite, la raison que cet Apôtre allègue pour prouver aux Galates qu'il a droit de leur ordonner de retenir son Évangile, c'est que sa mission est divine, et qu'il a été appelé et envoyé d'une manière expresse et authentique ; qu'il a été établi Apôtre et ministre de Jésus-Christ en bonne forme ; que toute l'Église le sçait ; que par tout il a été reconnu pour tel ; et qu'ainsi, l'on ne peut rejeter sa doctrine sans fouler aux pieds l'autorité de Jesus-Christ dont il est revêtu comme son ministre. C'est le sujet de tout son discours jusqu'au chapitre troisième.¹

Papin abandonne l'épître aux Galates mais reste toujours avec Paul et mentionne la phrase de ce dernier « vous ne saurez être sauvés si vous êtes circoncis » figurant dans dans Actes, 1, 15 et 2 Corinthiens 11, 13, qu'il commente d'une sentence définitive et violente :

Il ne faut point d'examen pour sçavoir qu'un homme est ennemy de l'autre, quand il fait profession de l'être.²

Enfin, notons qu'en dehors de cette courte partie consacrée à la fondation de l'autorité à partir des textes paulinien, Papin approchait également à partir de l'apôtre des Gentils la problématique des non-doctes avec l'épître aux Romains, 10, 7-8 :

Que dans la voye d'examen *les pauvres en esprit* étoient réduit à dire, *qui est-ce qui montera aux cieus, ou qui traversera les mers, pour nous apporter la parole de vie ?*³

Courte, cette partie sur le fondement scripturaire de la voie d'autorité n'en est pas moins fondamentale puisque Papin y opère un double mouvement. En démontrant que les rares passages sur lesquels les protestants fondent la voie d'examen⁴ ne permettent en réalité que de confirmer la voie d'autorité, il liquide définitivement son héritage calviniste puisqu'il convoque seulement dans ces pages l'apôtre des Gentils.

Ce recours systématique à Paul, dans un très court passage de *La tolérance des protestans*, nous semble témoigner d'une crainte, voire d'une angoisse de Papin, de voir un lecteur de ses œuvres protestantes mettre en doute sa conversion à partir de son paulinisme de calviniste. Ces cinq pages apparaissent comme un antidote à tout usage contre le converti de l'œuvre de son ancienne vie. Alors que dans *La foy réduite...*, Paul sert à défendre la voie d'examen, dans *La tolérance des protestans*, il justifie la voie d'autorité.

d. *Le dessein de l'autorité catholique : paix-union-charité*

Pour comprendre le sens de la démonstration générale de Papin, il faut rappeler que les différentes étapes de sa réflexions que nous avons décomposées dans cette partie ne figurent pas telles quelles dans *La tolérance des protestans*. Ainsi, c'est après avoir expliqué que la voie d'examen est une « déreligion » que le converti expose la conclusion de sa démonstration :

Il n'y a que la Religion qui puisse remédier à ce desordre, et elle ne le peut faire qu'en tirant les hommes du chemin, ou pour mieux dire, du desert coupé de mille chemin, où la nature les laisse ; qui est celui de l'examen et de l'indépendance ; et en les faisant entrer dans la voye de la soumission et de l'acquiescement à une autorité divine et infallible.

¹ *Ibid.*, p. 304-305.

² *Ibid.*, p. 305.

³ *Ibid.*, p. 282.

⁴ Il remarque en effet en conclusion de cette partie : « Voilà à peu près de quelle nature sont toutes les preuves que les Tolérans tirent de l'Écriture. » (*ibid.* p. 307).

Tous ceux qui suivent cette voye se trouvent nécessairement unis dans la foy, et cette union produit infailliblement la paix et la charité.¹

Cette union implique une qualité fondamentale du chrétien :

Mais si au contraire, il ne leur a jamais rien recommandé avec plus de soin, que la paix, l'humilité, l'union et la charité ; il faut nécessairement qu'il leur ait marqué le chemin de la soumission et de l'obéissance. Car l'humilité n'en connoit pas d'autre : l'union et la charité ne se trouvent point ailleurs.²

Papin retrouve ici l'idée d'orgueil du principe d'examen des protestants. Or, la conséquence de ce dernier – la tolérance – ne peut fournir

le fondement d'une paix solide et durable, puisqu'il ne peut y avoir de véritable paix en matière de Religion, si elle n'est fondée sur l'union des consciences, sur l'unité de la Foy.³

Papin subsume donc la paix à l'unité, meilleur moyen pour justifier le choix du catholicisme qui, assurant seul l'unité de l'Église, est l'unique voie pour aboutir à la paix.

In fine, *La tolérance des protestans* apparaît bien, ainsi que sa structure le laisse supposer, comme un ouvrage de controverse, puisque Papin y répond à la *Lettre sur le scandale...* de Jurieu. Il y démontre les contradictions de son ancien coreligionnaire et, surtout, plus fondamentalement, les impasses qu'il estime être celle du calvinisme en particulier et du protestantisme en général. De ce point de vue, il faut d'une part remarquer que le converti intègre rapidement les arguments catholiques traditionnels de la controverse antiprotestante, signe qu'il a lu certains ouvrages de ce genre avant son changement de religion, d'abord parce qu'il suivait les controverses théologiques au sein de la République des Lettres (comme l'attestent les Papiers de jeunesse) soit ensuite pour se convertir. D'autre part, il s'agit de souligner qu'une partie de ces arguments mobilisés par Papin sont clairement reliés au jansénisme : nous verrons dans un instant que le converti se tourne vers cette famille du catholicisme effectivement dès cette période. Dans le même temps, puisqu'il s'agit de la première publication de Papin après sa conversion – et finalement la seule de son vivant – elle revêt également la fonction de récit de conversion, qui marque le texte du fait même que Papin y intègre une dimension autobiographique. De ce fait, la crainte de l'effet d'entraînement que le cas Papin pourrait produire et qu'exprime Jurieu dans sa *Lettre sur le scandale...* est légitime. En effet, les récits de conversion ont notamment pour fonction de convaincre d'anciens coreligionnaires de suivre le chemin emprunté par celui qui se raconte⁴. Toutefois, cette dimension ne se retrouve pas explicitement formulée dans *La tolérance des protestans*. Cette situation s'explique sans doute pour une double raison : ouvrage de controverse, *La tolérance des protestans* entend répondre à Jurieu en même temps que justifier le catholicisme. La dimension théologique de l'ouvrage ne lui confère pas une accessibilité nécessaire aux récits de conversion de type *exempla*, ayant vocation d'entraînement.

¹ *Ibid.*, p. 263.

² *Ibid.*, p. 261-262.

³ *Ibid.*, p. 264.

⁴ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 273-274 et Louis DESGRAVES, « Un aspect des... », *art. cit.*, p. 106.

Achevons cette conclusion en évoquant la réception de *La tolérance des protestans* au sein de la République des Lettres. Avant même la parution des comptes rendus de l'ouvrage, deux lettres témoignent de l'écho qu'il reçoit. C'est d'abord Edme Pirot qui mentionne le livre du converti dans une lettre à Leibniz en date du 23 février 1692. Docteur en Sorbonne, Pirot est alors syndic de la faculté de théologie, censeur de la librairie royale¹ et un acteur central de la vie politique de l'Église à Paris, proche de Bossuet et de Harlay de Champ Vallon². Au terme de son courrier, Pirot donne quelques informations sur les récentes parutions et note :

Il y a un livre [...] de M. Papin ministre converty de Bloys mais qui n'est gueres que sur un different personnel de luy avec M. Jurieu, il y prouve cependant fort bien que le principe protestant, de tout reduire à l'examen, porte à la tolérance de toutes les religions, et qu'il n'y a que le catholique, de tout fonder sur l'autorité de l'Église que Dieu a estably pour depositaire de la revelation, pour juge des controverses, et pour guyde de la foy, qui puisse fixer la religion et faire connoistre la verité.³

Du fait de sa fonction de censeur, Pirot a accès aux ouvrages à paraître en avant-première. Les échos suivants de l'ouvrage de Papin datent de la fin de l'année. En août 1692, Basnage de Beauval publie dans son *Histoire des ouvrages des sçavans* un article intitulé « Extraits de diverses lettres », qui restent évidemment anonymes et où on lit :

Mr Pelisson a fait imprimer un traité *de la Tolérance de des religions* : c'est un commencer de lettres entre luy et M. Leibnits [...] il ne s'agit que d'une espece de tolérance ecclésiastiques. Le but et le dessein sont bien differens de celui de M. Papin, qui a débité un livret *de la tolérance des Protestans*.⁴

Le 11 novembre 1692, dans la lettre où il explique la conversion de Papin par la persécution de Jurieu, Bayle note également :

Mr l'évêque de Salisburi n'a pas été peu fâché, quelque mine qu'il ait faite, de ce que Mr l'évêque de Meaux a publié les lettres qu'il avoit écrites au sieur Papin. [...] Mr l'évêque de Meaux a publié ces lettres, et Papin vient de les publier tout de nouveau, dans un livre qu'il a fait sur la voie de l'examen, laquelle il charge de mille difficultez, afin de conclure que Dieu nous conduit à la vie éternelle par la voie de l'autorité ; et que la voie de l'autorité étant une fois ôtée, pour faire place à celle de l'examen, il est nécessaire, pour raisonner conséquemment, que l'on tolère tous ceux qui en examinant trouvent telle ou telle explication de l'Écriture préférable aux autres.⁵

Nous avons vu Papin exposer à Bossuet une justification de la révélation des lettres de Burnet : il savait qu'il trahissait là une règle de la République des Lettres et Bayle souligne cet état de fait. Le geste de Papin est encore plus critiquable puisqu'il ne publie pas lui-même les lettres. Mais Bayle remarque dans le même temps que l'ouvrage du converti « charge de mille difficultez » la voie d'examen.

Assurement M. Pelisson vous a tres peu ménagé, et que vos lettres ne doivent point estre ainsi produites sans vostre consentement. M Papin a fait la mesme chose à l'égard de M. l'évesque de Salysbury et de M. Brunsenius, qui ont grand sujet de se plaindre de son infidélité. Cela a obligé M. l'év[êque] de Salysbury à faire insérer une reponse contre les

¹ Comme l'atteste sa lettre à Bossuet en date du 7 mai 1687 (voir Jacques-Bénigne BOSSUET, *Correspondance*, op. cit., t. 3, p. 379-392).

² Voir Jacques LE BRUN, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 307.

³ 23 février 1692, Edme Pirot à Gottfried Wilhelm Leibniz, in Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe. Erste Reihe*, Akademie Verlag, Berlin, 1992, t. VI, p. 284.

⁴ « Extraits de diverses lettres », *Histoire des ouvrages des sçavans*, Amsterdam, Reinier Leers, août 1692, p. 545.

⁵ 11 novembre 1692, Pierre Bayle à Vincent Minutoli, in Pierre BAYLE, *Correspondance*, vol. VIII, l. 895, p. 665.

mauvaises impressions que pourraient faire ces lettres, dans la réponse que vient de produire M. Abbadie à l'*Advis aux réfugiés*. Mais il me semble qu'il valoit mieux laisser éteindre cela par le silence, que d'y faire faire attention en faisant de l'éclat. Ce nouveau livre de M. Abbadie est intitulé *Defense de la nation britannique etc.* Presque tout roule sur la revolution d'Angleterre, dont il fait l'apologie. On en dit beaucoup de bien et un peu de mal.¹

Évidemment attentif aux réponses qui paraissent contre l'*Avis aux réfugiés* dont il est l'auteur, Bayle remarque la partie finale du volume qui ne concerne en rien son propre ouvrage. Enfin, deux compte-rendus paraissent en janvier 1693 : l'un dans le *Journal des savans*, l'autre dans l'*Histoire des ouvrages des savans*, de Basnage de Beauval² : le premier est parfaitement neutre, le second est totalement polémique, nous l'étudierons dans la partie consacrée au Papin controversiste³. Enfin, il faut souligner que Jurieu ne répond pas au converti, sans doute trop occupé par l'affaire Bayle. La seule apparition de Papin sous sa plume après 1692 que nous ayons trouvée figure dans *La religion du latitudinaire*, parue en 1696 mais concerne le Papin calviniste⁴.

¹ Fin 1692, Pierre Bayle à Henri Basnage de Beauval, *in ibid.*, l. 901, p. 684.

² « La tolérance des Protestans, et l'autorité de l'Église, ou réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre, *Lettre pastorales aux fideles de Paris, d'Orléans et de Blois etc.* avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle. Par M. Papin, de Blois, ci-devant Prêtre de l'Église anglicane, et à présent réuni à l'Église Catholique. In-12 A Paris, chez la Veuve de Claude Thibust et P. l'Esclassan. 1692 », *Journal des Scavans*, 26 janvier 1693, Amsterdam, Waesberge, Boom, 1694, p. 63-65 : Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « Papin Isaac, La tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, Paris, 1692 », *Histoire des ouvrages des Scavans*, Rotterdam, Reinier Leers, janvier 1693, p. 200-220.

³ Voir *infra*, p. 759 et *sq.*

⁴ « M. Pajon qui étoit en ce temps-là dans l'Académie de Saumur, fut uni avec l'auteur de la *réunion du Christianisme* par la conformité de sentimens. Il appelloit ce livre son *vade mecum*, parlant à M. Jurieu. Mais voyant l'auteur déposé, il se cacha et demeura dans le silence, se contentant d'établir cette maxime, qu'on ne doit rien croire sans preuves évidentes, ni rien recevoir pour article de foy, que ce qui est dans l'Écriture en autant de mots. C'est pourquoy il rejettoit tous les termes que l'Église a introduit dans la théologie comme ceux, *de Trinité, de personne, de consubstantiel, d'incarnation, d'union personnelle*. Son parent, le Sieur Papin qui nous a donné un petit livre intitulé *la foy réduite a ses justes bornes*, est aussi dans les meme sentimens : que toutes [sic] les articles donnés pour articles de foy, doivent être clairs, évidents, et sans équivoques, composés de pures paroles de l'Écriture sans glose, répurgés des termes ecclésiastiques *de personnalité, de supposit, d'union personnelle, de Trinité, de génération*, laissant à chacun la liberté de croire de cela, ce qu'on trouve le meilleur. C'est la théologie de son parent. » (Pierre JURIEU, *La religion du...*, *op. cit.*, p. 400).

CHAPITRE VIII

UN JANSÉNISTE « PHANTÔME »

L'intitulé de ce chapitre fait référence au titre de l'ouvrage d'Antoine Arnauld, *Phantôme du jansénisme ou justification des prétendus jansénistes*¹. En effet, pour saisir le jansénisme de Papin, le biographe devient chasseur de fantôme. Nul *Anti-phantôme* d'un hypothétique Zacharie de Blois² pour nous fournir les preuves de cette dimension du parcours du converti, surtout de son vivant. Car après sa mort, les indices convergent et la grille de lecture janséniste permet de comprendre le sens de certains éléments de sa vie. Ces preuves existent donc mais sont toutefois peu nombreuses, leur autonomie est frappante – nous voulons dire par-là que rares, voire inexistantes sont les liens entre chaque type de preuves étayant le jansénisme de Papin. Il faut donc présenter ces indices de manière thématique, en révélant des éléments posthumes, pour qu'au terme de ce chapitre, l'existence du fantôme ne fasse aucun doute. Nous avons déjà souligné dans l'introduction la problématique de la définition même du jansénisme – c'est d'ailleurs le sens du titre d'Antoine Arnauld. Dans le cas de Papin c'est au terme de cette enquête que nous pourrons le situer sur la cartographie du jansénisme.

I. LA VIE QUOTIDIENNE D'UN PASTEUR N. C. : INDICES D'UNE INTÉGRATION MITIGÉE

Cette première partie est consacrée à la vie quotidienne de Papin, telle que la révèle un certains nombres d'actes, tant paroissiaux que notariés. Nous procéderons à une double lecture : au-delà des informations que ces actes attestent (naissance et transactions diverses), nous concentrerons sur les indices qu'ils contiennent pour éclairer l'intégration de Papin et de sa famille dans sa nouvelle communauté.

1. Un pensionné de l'Agence générale du Clergé

Étudiant la caisse du clergé de France, Albert Cans explique l'histoire et l'organisation du pensionnement des ministres convertis par l'Agence générale du clergé. « Le contrôle était assez facile, puisque chaque ministre devait rester dans son diocèse et y être employé à des œuvres utiles à l'Église, sous la surveillance directe de l'évêque. Les théologiens étaient utilisés comme « controversistes du clergé » ; ce titre leur valait des pensions un peu plus fortes, pouvant atteindre parfois mille livres, mais leur travail était l'objet d'un examen minutieux renouvelé à chaque assemblée »³. En 1690, « les pensions subsistèrent, mais [...] le clergé parvint à les réduire. Le roi craignant de l'accabler au moment où il avait tant besoin de lui,

¹ Le titre complet est le suivant : *Phantôme du jansénisme ou justification des prétendus jansénistes par le livre même d'un Savoiaud, docteur de Sorbonne, leur nouvel accusateur, intitulé « Les Préjugés légitimes contre le jansénisme »*, Cologne, 1686. Le sens que nous lui donnons est cependant différent, puisque Arnauld entend ainsi affirmer que le jansénisme n'existe pas (voir Jean-Robert ARMOGATHE, « Le « Phantôme du jansénisme » ou la rhétorique de la déviance », in *Antoine Arnauld. Trois études* (avec Jean LESAULNIER et Denis MOREAU), La Rochelle, La rumeur des âges, 1994, p. 35-47).

² Zacharie DE LISIEUX [pseudonyme de Loys FONTAINES], *L'anti-phantôme du jansénisme ou la nouvelle description du pays de Jansénie avec ses confins*, Ypres, Antoine Novateur, 1688.

³ Albert CANS, « La caisse du... », art. cit., p. 233.

consentit à ce qu'il fixât les nouvelles pensions à 200 l. pour les ministres »¹. A. Cans ne dit pas si le statut de « controversiste du clergé » est maintenu après la révocation. Dans sa série d'articles consacrés aux « pasteurs à la révocation de l'édit de Nantes »², Samuel Mours identifie quatre ministres ayant pris le chemin de l'exil et finalement rentrés dans le royaume pour se convertir. Il met Papin à part de ce quatuor du fait de son ordination durant l'exil³ : nous avons cependant vu qu'après sa requête de février 1690, ce dernier est traité comme les ministres convertis au moment de la révocation. Ainsi, les archives de l'Agence générale du clergé conservent parmi les dossiers des ministres pensionnés, ceux de Papin et de sa veuve.

Dans le cas de Papin, la quittance de versement de pension est un acte notarié, passé devant l'un des notaires royaux de Blois. Les informations qui y sont mentionnées⁴ concernent les deux étapes de la vie administrative de l'acte. La première est celle du versement de la pension, pour laquelle figure la date, le montant perçu et la période couverte par celui-ci. La seconde est celle de sa validation par l'Agent général du Clergé, qui appose sur l'acte la date du traitement de celui-ci, la mention « veu » et sa signature. La validation est permise par le « certificat de persévérance »⁵, délivré par l'évêque du diocèse de résidence du converti (en théorie celui dont il est originaire) soit avant, soit le jour même de l'établissement de l'acte notarié. Les trois cas sur lesquels nous nous sommes penché (Papin, sa veuve et Marin Groteste Desmahis) indiquent l'incomplétude apparemment généralisée des dossiers personnels. Signalons en outre que tous les cinq ans, l'assemblée générale du clergé se réunit et met à jour la liste des ministres pensionnés : ponctuellement, ces registres permettent de compléter les informations des dossiers personnels⁶. Il est donc possible d'extraire de cet ensemble archivistique un certain nombre d'informations utiles pour éclairer le parcours du converti Papin.

Le dossier de Papin est donc incomplet : manquent les années 1690-1691⁷, 1698, 1699, 1701-1703, 1706 et 1708. Cependant, les documents conservés indiquent que Papin percevait tous les ans une pension de 400 livres par an, à raison de 200 livres tous les six mois, jusqu'à sa mort. A titre de comparaison : Marin Groteste Desmahis, converti en 1683 – donc avant la révocation, touche 600 livres par an aussi bien avant⁸ qu'après 1690¹ quand un curé percevait un salaire de seulement 300 livres par an².

¹ *Ibid.*, p. 242. L'estimation générale du coût du système de pensions dépendant de l'Agence générale du clergé est la suivante : « en somme, en 1686, à l'époque où le clergé a le plus contribué de ses deniers à la conversion des protestants, sa dépense annuelle sans compter les intérêts des emprunts a été d'environ 225 000 l., 125 000 en missions, et 100 000 de pensions distribuées à environ 300 ministres ou proposant et plus de 50 communautés » (*ibid.*, p. 240). Claude Michaud souligne que les pensions au titre de ministre converti constituent l'un des principaux postes de dépense de l'Agence générale du Clergé (Claude MICHAUD, *L'Église et l'Argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France au XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, p. 341-343).

² Samuel MOURS, « Les pasteurs à... », art. cit., p. 67-105, p. 292-316, p. 521-524.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ En dehors de l'identité du notaire royal ou de son clerc établissant l'acte et du bénéficiaire du versement.

⁵ Albert CANS, « La caisse du... », art. cit., p. 225-229.

⁶ Ces registres ont tous pour titre générique : « Etat des pensions accordées aux Ministres proposant convertis et autres gratifiés par l'assemblée générale du clergé de France tenue à Saint Germain en Laye ». Pour Papin, les volumes utiles sont les suivants : A.N., G⁸ 832A (1690) ; G⁸ 832 (1695) ; G⁸ 833 (1700) ; G⁸ 834 (1705) ; G⁸ 836 (1710).

⁷ Étant donné sa conversion au tout début de l'année 1690, Papin ne figure pas dans le registre de 1690 (G⁸ 832A).

⁸ A.N., G⁸, 232, dossier Desmahis, acte du 28 avril 1686.

Acte du	£	Echéance	A. général	Validation		C.	Signataire
04.05.1694	200	31.12.1692	d'Aquin	17.05.1694			
04.05.1694	200	30.06.1693	d'Aquin	17.05.1694			
04.05.1694	200	31.12.1693	d'Aquin	17.05.1694			
16.05.1694						x	Bertier (v.g.)
19.05.1694	200	30.06.1694	d'Aquin	22.05.1694			
22.03.1695	200	31.12.1694	d'Aquin	8.04.1695		x	
22.03.1695						x	Frotté (p.)
05.09.1696	200	30.06.1696	Colbert	28.09.1696			
28.09.1696						x	Bertier (v.g.)
13.03.1697	200	31.12.1696	Colbert	29.03.1697			
28.03.1697						x	Bertier (v.g.)
23.09.1700	200	31.12.1699	De Cosnac	02.12.1700			
18.11.1700						x	Bertier (ev.)
18.07.1704	200	30.06.1704	de Mauleuvrier	24.09.1704			
28.07.1704						x	Frotté
05.03.1705	200	31.12.1704	de Mauleuvrier	19.04.1705		x	
07.03.1705						x	Frotté
11.06.1707						x	Frotté
20.06.1707	200	30.06.1706	de Mauleuvrier	12.07.1707			
20.06.1707	200	31.12.1706	de Mauleuvrier	12.07.1707			

Bilan du dossier de ministre converti d'Isaac Papin³

La situation diocésaine de Papin est particulière : Blois appartient à l'évêché de Chartres, le plus grand du royaume. En 1690, l'évêque de Chartres nomme David-Nicolas Bertier vicaire général de Blois « avec une responsabilité spéciale pour les *nouveaux convertis* de Blois et Vendôme [...] mais aussi dans l'objectif de la division du diocèse de Chartres et de la création de celui de Blois »⁴. Avant 1690, après être passé par Toulouse et Montauban, Bertier « réside à la *petite communauté* de Saint-Sulpice en même temps que Fénelon, dont il devient proche [...] et avec lequel il participe aux missions dans l'ouest du royaume après la

¹ A.N., G⁸, 232, dossier Desmahis, acte du 11 novembre 1692.

² Voir Pierre GOUBERT, « Les sujets de Louis XIV étaient-ils plus riches que nous ? », *L'Histoire*, 50 (1982/11), p. 44 et Thierry BLOT, *Le curé, pasteur. Des origines à la fin du XX^e siècle : étude historique et juridique*, Saint-Cénére, Pierre Téqui, 2000, p. 113.

³ A.N., G⁸ 241, dossier Isaac Papin.

⁴ Joseph BERGIN, *Crown, church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2004, p. 382, les expressions en italique figurant en français dans le texte de Bergin.

révocation. Il prêche également à Paris, notamment au couvent des Nouvelles Catholiques, quand Fénelon en était le supérieur, en 1685 et 1688 »¹. L'évêque de Chartres lui confie donc le vicariat général puisqu'il apparaît comme « un spécialiste *en controverse* »². De fait, jusqu'à l'érection de l'évêché de Blois, le certificat de persévérance de Papin est établi par Bertier, à l'exception de l'année 1695 où c'est le prieur de l'église Sainte-Solenne, paroisse où réside Papin, qui le signe. La structure du document change seulement au niveau de la qualification exprimant la catholicité du converti. Figurent ci-dessous en intégralité le premier texte, puis seulement les déclinaisons :

Nous certifions à tous ceux à qu'il appartiendra que Mr. Isaac Papin cy devant ministre d'Hambourg natif de la ville de Blois dudit diocèse et y demeurant à present avec sa famille fait profession de la foy catholique apostolique et romaine assistant au service divin, frequentant les sacrements, en donnant partout des marques de la sincérité de sa conversion. [1694]

[...] continue de vivre de manière exemplaire dans toutes les pratiques de la Religion catholique et dans la frequentation des sacrements dans ladite paroisse. [1695]

[...] remplit dignement tous les devoirs d'un bon catholique, et qu'il edifie tout le monde par sa piété et celle de sa famille. [1696]

[...] va à l'église avec sa famille, y fréquente les sacrements et remplit tous les devoirs d'un bon catholique. [1697]

[...] s'acquite avec toute sa famille des devoirs de bon catholique. [1700]

[...] avec sa femme et toute sa famille continue de vivre en veritable catholique en s'acquittans de tous ses devoirs : en s'approchant des sacremens [...]. [1704]

[...] s'acquite avec edification de tous les devoirs de la religion, par la fréquentation des sacrement et le soin de l'éducation de sa nombreuse famille dans ladite Religion catholique. [1705]

[...] continue luy et toute sa nombreuse famille à donner toutes les marques les plus essentielles d'un sincere attachement à l'Église catholique apostolique romaine. [1707]

Par le biais des certificats de persévérance, l'Agence générale du clergé témoigne autant de la catholicité du converti que de l'agrandissement de sa famille.

Il ressort donc du substantiel reliquat de ce dossier que Papin apparaît comme un fidèle catholique aux autorités de son diocèse et qu'à aucun moment le versement de sa pension n'a été sujet à caution. L'accusation de jansénisme n'apparaît nulle part (pas plus, du reste, dans le dossier de Desmahis). Aucun document ne questionne le statut même de ministre converti, alors que Papin est seulement proposant lorsqu'il quitte le royaume : le brevet royal de mai 1690 n'a pas été remis en cause. La question de l'anglicanisme de Papin n'y est pas non plus évoquée. Finalement le seul élément remarquable est celui qui ressort de la chronologie des quittances : le recouvrement par Papin, au milieu de l'année 1694, de l'intégralité de sa pension des années 1692-1693. Cette situation s'explique vraisemblablement par le fait qu'en vue de la préparation de l'Assemblée générale du clergé de 1695, les registres des pensionnés – dont la rédaction est de toute évidence faite en amont de la réunion de l'assemblée – ont été mis à jour dans le courant de l'année 1694. À ce moment, Papin a intégré la liste des pensionnés et a donc vu son statut mis à jour au plan administratif. Toutefois,

¹ *Id.*

² *Id.*

l'absence de documents pour la période 1690-1691 ne permet pas de confirmer définitivement cette hypothèse.

2. Le couple Papin-Viard, paroissiens de Sainte-Solenne puis Saint-Louis

Installé à Blois à partir d'avril 1690, ville qui compte 11 000 habitants en 1700¹, Papin fut toute sa vie de catholique paroissien de l'église Sainte-Solenne puis de la cathédrale Saint-Louis, une fois l'évêché érigé en 1697².



Rues de résidence de Papin dans la paroisse de Sainte Solenne puis Saint-Louis³

En 1693, le vicaire général de Blois, David-Nicolas Bertier, est fait par le roi « évêque nommé » en prévision de l'érection du futur diocèse, à partir d'une scission de celui de Chartres⁴, qui a finalement lieu en 1697. L'origine de cette division réside notamment dans « la substantielle présence huguenote dans les parties du sud du diocèse autour de Blois et de

¹ Bernard LEPETTIT, *Les villes dans la France moderne 1740-1840*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 450-453.

² De ce fait, la paroisse de Papin est un cas particulier comparé aux exemples étudiés par Bruno Restif (voir « Les paroisses desservies dans les Églises cathédrales et collégiales », in Anne BONZON, Philippe GUIGNET et Marc VENARD (dir.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014, p. 183-198).

³ Sur la carte ci-dessous, les lettres situent ses deux résidences successives : le « E » pour la rue de l'Echellerie, de 1690 à 1695 ; le « P » pour la rue des Papegaults, de 1695 à sa mort, et où sa veuve réside jusqu'à son décès³. Le « M » signale l'église Saint-Martin, dont nous reparlerons (B.n.F., Cartes et plan, GE C-3304 : essai de restitution du plan de la ville de Blois au début du XVIII^e siècle, extrait).

⁴ Jules GALLERAND, « L'érection de l'évêché de Blois (1697) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 139 (1956), p. 195 (sur l'érection du diocèse, voir également Robert SAUZET, « La création du diocèse d'Alès (1694), prototype de l'érection du diocèse de Blois » et Olivier PONCET, « La Cour de Rome et les créations du diocèse de Blois (1693-1697) », in Gérald CHAIX (dir.), *Le Diocèse : espaces, représentations, pouvoir. France, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, Cerf, 2002, p. 33-46 et 47-66).

Vendôme »¹. Notons cependant que le récit des « cérémonies observées à l'entrée de Monsieur l'Evêque de Blois le 26 juin 1698 »² conservé dans les registres de délibérations municipales, ne mentionne aucune intervention visant particulièrement les anciens protestants du nouveau diocèse. Toutefois, il existe une lettre collective des calvinistes blésois adressée au nouvel évêque dans laquelle ils proclament la fidélité à la foi de leurs pères, signe de la permanence de la résistance à laquelle le prélat faisait déjà face comme vicaire général³. Remarquons par ailleurs que Robert Sauzet signale, pour le diocèse de Nîmes, l'existence de « délibérations des assemblées diocésaines du clergé » qui mentionnent « des subventions données à des pasteurs qui se sont faits catholiques », sans préciser s'il s'agit d'une situation uniquement antérieure à la révocation ou qui perdure après celle-ci⁴. Quoi qu'il en soit nous n'avons pas trouvé trace de ces délibérations pour les diocèses de Chartres puis de Blois. Trois dimensions de la vie quotidienne du couple Papin-Viard permettent de mesurer le degré de leur intégration au sein de la communauté blésoise : le baptême de leurs enfants ; le baptême des enfants de leurs voisins où ils apparaissent ; leur implication matérielle au sein de leur paroisse et du diocèse.

a. Parrains et marraines des enfants du couple Papin-Viard

La présentation des enfants du couple Papin-Viard permet de mettre en évidence les premiers indices d'une intégration réussie par le biais de l'étude des profils des parrains et marraines. Nous proposons ci-dessous les notices présentant chaque acte de baptême auxquelles succèdent plusieurs diagrammes permettant d'en synthétiser les données.

Date de naissance - date de mort ⁵	Prénom
Parrain	Profession
Marraine	Profession / qualité

11 avril 1690 ⁶ - 6 juin 1763	René-François
François-René Rogier	Conseiller au présidial de Blois
Bonne Courtine	Fille majeure

¹ Joseph BERGIN, *Crown, church and...*, *op. cit.*, p. 44.

² A.M. Blois, BB 25, Registre des assemblées générales et particulières du 7 janvier 1695 au 13 juillet 1701, f. 58r.-59v.

³ Voir « Le Protestantisme à... », art. cit., p. 580-581. L'éditeur anonyme de ce texte dans le *B.S.H.P.F.* signale que ce document est alors en main privée, nous ignorons ce qu'il est devenu.

⁴ Robert SAUZET, discussions de l'article de Louis DESGRAVES, « Un aspect des... », art. cit., p. 107.

⁵ Les dates de mort sans références proviennent toute de Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur la famille Papin*, *op. cit.*

⁶ A.M. Blois, GG 244.

28 mars 1691 ¹ - 22 juillet 1736 ²	Anne
Marin Groteste Desmahis	Chanoine d'Orléans
Catherine Blanchet	ép. de Jean de Saintonge Sieur de Richemont, trésorier de la généralité d'Orléans

8 mars 1692 ³ - 3 juin 1739	Marie
François Guéret	Conseiller et procureur du Roi en l'élection et grenier à sel de Blois
Marie de la Combe	ép. de Nicolas Buisson conseiller et avocat du roi au présidial de Blois

11 juin 1694 ⁴ - vers 1737	Renée Anne
René de Brisacier	Conseiller du roi et trésorier général du Roi (Bourges)
Anne Cadeau	ép. de Jean Mathon conseiller et secrétaire du Roy

4 octobre 1695 ⁵ - 19 juin 1747 ⁶	Françoise
Pierre Veronneau	Avocat au Parlement (Paris)
Françoise Belot	ép. de Jacques Chauvel Sieur de la Pigeonnière

2 avril 1697 ⁷ - 4 avril 1697	Alexis
Alexis Bruneau	Prêtre
Marie Angélique Aurain	Fille de François Aurain

17 août 1698 ⁸ - ?	Madeline Marguerite
Martin Lefebvre	Avocat au Parlement et siège présidial
Marguerite Regnault	Fille majeure

19 décembre 1700 ⁹ - 1771	Suzanne
Jean Pajon	Avocat au Parlement
Suzanne Le Clerc	Femme de [illisible]

¹ *Id.*

² Marie-Thérère NOTTER, « Documents inédits sur... », art. cit., p. 51.

³ A.M. Blois, GG 245.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 octobre 1747, voir *infra*, annexe.

⁷ A.M. Blois, GG 246.

⁸ A.M. Blois, GG 247.

⁹ A.M. Blois, GG 250.

21 novembre 1702 ¹ - 17 octobre 1703	Henry
Henry Dufour	Conseiller du roi lieutenant des eaux et forêts de Blois
Marie Gastineau	Veuve de François Guéret

17 décembre 1703 ² - 1766	Marie
Gabriel Soudry	Chapelain et sacristain de la cathédrale Saint-Louis
Marguerite Bigot	Fille de feu Philippe Bigot avocat au Parlement et au siège présidial de Blois

Profession des parrains	
Officiers	4
Avocats	3
Ecclésiastiques	3

Qualité des marraines ou profession de leurs maris	
Femmes d'officiers	4
Femmes d'avocats	1
Célibataires	2
Non identifiées	3

Confession d'origine des parrains³	
Catholiques	6
Calvinistes	3
Non identifiés	1

Confession d'origine des marraines⁴	
Catholiques	8
Calvinistes	1
Non identifiés	1

¹ *Id.*

² *Id.*

³ En dehors des cas Desmahis et Pajon, nous avons pris pour référence les notices biographiques et généalogiques des principales familles protestantes de Blois établies par T. Fourrier (Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 383-451).

⁴ Comme pour les parrains, nous avons pris pour référence les notices biographiques et généalogiques des principales familles protestantes de Blois établies par T. Fourrier. Le cas incertain est celui de Marguerite Bigot.

Quelles conclusions permettent ces données ? Tout d'abord qu'en choisissant les parrains et marraines de ses enfants, le couple Papin respecte la fonction symbolique du baptême qui est « d'ajouter aux parents charnels une [...] famille spirituelle »¹. Dans le cas d'un couple converti, cet enjeu est autant sensible pour les parents que pour le nouveau-né : choisir des anciens catholiques est un moyen de manifester l'entrée des Papin dans leur nouvelle famille confessionnelle. Ainsi, excepté Desmahis dont le double statut (chanoine et orléanais, il n'appartient pas à la communauté d'origine de Papin²) interdit tout équivoque, les protestants blésois apparaissent en 1700 avec Suzanne Leclerc. Autrement dit, Papin attend dix ans pour solliciter une ancienne coreligionnaire de sa ville pour être marraine de l'un de ses enfants. Cette longue période n'est pas un hasard : Papin a dû considérer qu'il lui fallait rester éloigné un certain temps du protestantisme pour ne pas offrir à de potentiels sceptiques ce qui aurait pu être interprété comme la preuve de l'insincérité des parents, aussi bien biologiques que spirituels. D'ailleurs, le premier parrain incarne cette intégration confessionnelle du nouveau couple à l'échelle locale : François-René Rogier est marguillier de la paroisse Sainte-Solenne³. En inversant la problématique, la majorité d'anciens catholiques parmi les parents spirituels des enfants du couple Papin témoigne que sa conversion n'est pas apparue comme douteuse, du moins aux yeux d'une partie de sa nouvelle communauté. En outre, ce statut ne l'a pas empêché de solliciter des officiers royaux ou leurs épouses, qui représentent la majorité des parrains-marraines (près d'un sur deux). Durant les dix premières années, excepté le cas particulier de Desmahis, le couple Papin choisit des individus qui lui sont socialement supérieurs. Que ceux-ci acceptent s'explique peut-être par la mémoire, au sein du corps des officiers blésois, de l'importance du « clan Papin » avant la révocation : le converti bénéficierait ainsi d'un héritage de son passé protestant. Au plan des sensibilités catholiques, nous ne sommes pas parvenus à situer les parrains et marraines. Tout au plus peut-on signaler trois faits. D'abord, René de Brisacier appartient à une importante famille blésoise⁴ dont l'un des membres, Jean, fut jésuite et lutta contre les premiers jansénistes blésois au début de la décennie 1650⁵ – Antoine Arnauld prit lui-même part à cette controverse⁶. Ensuite, la présence des avocats ne permet pas d'identifier des parrains port-royalistes, le jansénisme parlementaire étant un phénomène du milieu du XVIII^e siècle⁷. Enfin, Papin semble avoir plusieurs relations avec des ecclésiastiques blésois ainsi qu'en témoignent les baptêmes d'Alexis en 1697 et Marie en 1703. Cependant, comme avec Vital d'Angles, il est impossible d'en dire plus sur ces relations du converti avec les représentants de l'Église blésoise.

Qu'en est-il de l'identité des anciens huguenots ? Ils sont au nombre de quatre, dont une seule femme et nous connaissons déjà Desmahis, converti dès 1683. En 1700, Jean Pajon, le parrain de Suzanne, n'est autre que le troisième fils du second mariage de Claude Pajon – le

¹ Stéphane MINVIELLE, *La famille en...*, *op. cit.* p. 109.

² Les nouveaux coreligionnaires de Papin anciens catholiques ne savent pas qu'il a réalisé une partie de ses études de théologie à Orléans chez son oncle et donc qu'il a connu Desmahis à cette période. Au contraire, peut-être que certains anciens protestants blésois connaissent ce détail.

³ A.D. Loir-et-Cher, 3E19 1210, divers dont 30 décembre 1696, concession d'un banc à Isaac Papin, f. 1r.

⁴ Voir André REBSONEN, « Une famille blésoise, les de Brisacier », *Bulletin de la Société des Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 16, (1902), p. 88-148.

⁵ Voir Jules GALLERAND, « Le jansénisme en Blésois. Le conflit entre le P. de Brisacier et Jean Callaghan (1651-1653) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 154 (1969), p. 29-47.

⁶ *Ibid.*, p. 43-46.

⁷ Jean-Luc CHARTIER, *Justice, une réforme manquée. Le chancelier Maupeou (1712-1791)*, Paris, Fayard, 2009, p. 14.

théologien – né en juillet 1678¹ : il était donc jeune enfant durant le séjour de Papin à Orléans entre 1679 et 1683. Quant à Suzanne Le Clerc, marraine avec Jean Pajon, elle appartient probablement à l'une des deux branches de la famille Le Clerc de Blois, toutes deux protestantes² et qui, avant la révocation, sont liées au « clan Papin »³. Le symbole du baptême de Suzanne, née en 1700, est donc fort : dix ans après sa conversion, Papin choisit deux anciens huguenots et intègre, par le biais du parrainage, la famille de son oncle à sa propre famille nucléaire. Enfin, deux ans plus tard, le parrain d'Henry est Henry Dufour, né en 1638 et petit-fils de Jean Dufour, l'un des huguenots les plus riches de la communauté blésoise avant la révocation⁴. Isaac⁵ et Henry sont lointains parents. Denis Dufour, grand-oncle d'Henry, est l'un des arrières grands-pères paternels d'Isaac : Jacques Papin, grand-père de Papin, épouse Jeanne, l'une des filles de Denis⁶. Henry Dufour eut en outre pour première épouse Suzanne Testard⁷, qui n'est autre que la nièce du pasteur Paul Testard.

L'étude des profils des parrains et marraines des enfants du couple Papin-Viard apparaît donc comme révélateur de deux éléments : d'une part l'intégration réelle des parents dans la communauté catholique de Blois ; d'autre part le besoin de Papin d'exprimer sa séparation d'avec ses anciens coreligionnaires.

b. Papin parrain : indice des limites d'une intégration ?

Évoquant les ecclésiastiques devenus catholiques, Didier Boisson souligne toute la difficulté d'appréhender la perception du converti par sa communauté⁸. Nous avons pensé que l'identification des actes de baptêmes où apparaîtrait le couple Papin-Viard permettrait de compléter notre perception de son intégration au sein de la communauté blésoise. Sauf erreur de notre part, seul Papin fut sollicité pour être parrain, deux fois⁹.

Paroisse et date	Identité du ou de la baptisé-e
Parents	Professions du père
Parrain et marraine	Qualité de la marraine

Sainte-Solenne, 11 mars 1693 ¹⁰	François Sauguin
Michel Sauguin et Anne Métivier	Huissier
Papin et Louise Druillon	Fille de Jacques D., conseiller au siège présidial

¹ François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 202.

² Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 425.

³ Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 43 et 93-97.

⁴ Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 406.

⁵ Nous appelons Papin par son prénom pour plus de commodité.

⁶ Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 30.

⁷ Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 407.

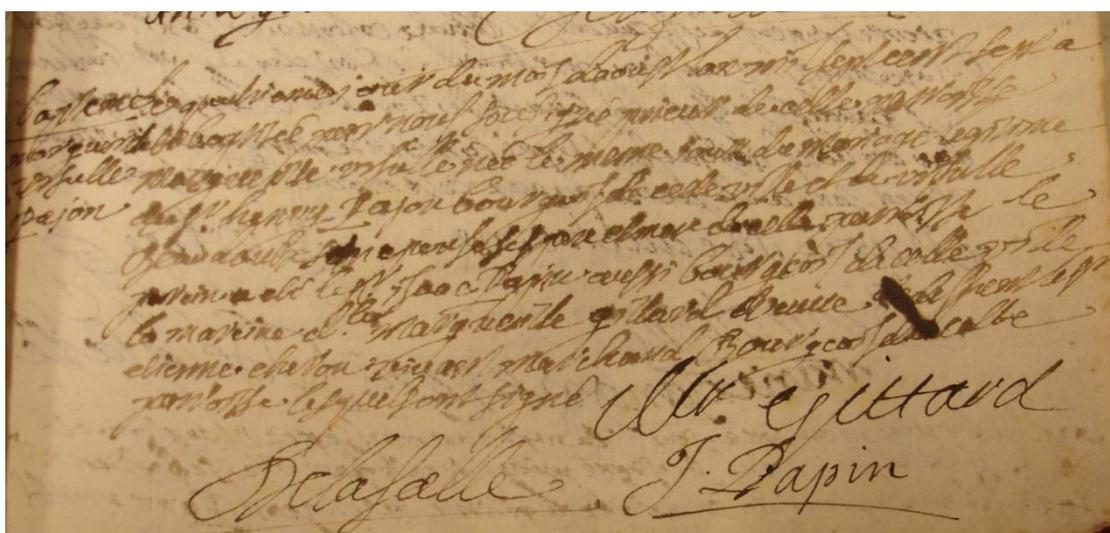
⁸ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 534.

⁹ Voir la transcription intégrale des registres BMS modernes des paroisses blésoises disponibles aux Archives Municipales de Blois (pour la période de la vie de Papin puis de sa veuve après leur conversion, cote 18 Z : 15, 17, 18, 32, 33, 66, 68, 80, 94, 95, 96, 124, 125).

¹⁰ A.M. Blois, GG 245 et 18 Z 94, Paroisse Sainte Solenne, Baptêmes, p. 126

Saint-Martin, 7 août 1707 ¹	Marguerite Ursule Pajon
Henry Pajon et Ursule Beaudoux	Bourgeois
Papin et Gittard veuve Chéron ²	Marchand (Etienne Chéron)

Que Papin soit si rarement parrain et que sa femme n'apparaisse pas comme marraine amène à pondérer l'impression d'intégration du couple de convertis au sein de la communauté blésoise, fondée à partir des actes de baptêmes de leurs enfants : leurs nouveaux coreligionnaires, et notamment ceux qu'ils ont choisi pour parrains de leur progéniture, ne semblent pas les avoir sollicités en retour. En outre, l'un des deux baptêmes auquel Papin participe est celui d'une fille d'Henry Pajon : ce dernier est le fils d'Henry, frère du théologien Claude Pajon. Selon F.-J. Mallein, Henry Pajon second du nom aurait abjuré le calvinisme sur son lit de mort en 1737³. Toutefois, après 1685, il était dans l'obligation de faire baptiser ses enfants. Son abjuration *in extremis* permet de formuler l'hypothèse qu'en 1707, il a choisi son cousin pour afficher son catholicisme : sollicitant le ministre converti, il donnait un gage de bonne volonté auprès de l'Église qui devait connaître les nouveaux catholiques aux convictions peu fiables⁴.



Acte de baptême de Marguerite Ursule Pajon⁵

Notons enfin qu'il ne nous a pas été possible de chercher d'hypothétiques actes où Papin aurait pu apparaître comme parrain en dehors de Blois. Nous verrons qu'il possède une

¹ A.M. Blois, GG 81.

² Remarquons que la veuve Chéron est marraine aux côtés d'Henry Pajon lors du baptême d'Henri Pitois le 14 décembre 1707 (A.M. Blois, 18 Z 33, *Paroisse Saint-Martin*, baptêmes de 1700 à 1739, p. 112).

³ François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 190.

⁴ Sur cette question des nouveaux catholiques blésois, voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, op. cit., p. 340-357 (Henry Pajon n'y apparaît pas).

⁵ A.M. Blois, GG 81.

propriété à Chitenay et des terres à Cellettes, deux paroisses situées à une dizaine de kilomètres au sud de Blois : les registres paroissiaux de ces deux villages ne sont pas conservés avant la fin du XVIII^e siècle. Quant aux registres d'Orléans, ville qui polarise le réseau intellectuel de Papin entre 1690 et 1694, il n'y apparaît pas¹. Notons enfin que, toujours à Orléans, nous avons procédé à une recherche identique pour Marin Groteste Desmahis : nous l'avons trouvé une fois seulement comme parrain. Toutefois, les données orléanaises sont faussées puisque les registres de la cathédrale Sainte-Croix, paroisse de Desmahis, n'existent plus pour la période 1683-1694. Il est donc impossible de comparer l'intégration des deux amis – dont le statut est du reste différent, l'un est laïc, l'autre clerc – au sein de leur nouvelle communauté à partir de cette question du parrainage.

c. Un banc à l'église

Enfin, il est un dernier élément de la vie quotidienne des paroissiens Papin qui nous est connu grâce à un acte notarié. En décembre 1696, l'ancien ministre achète la concession d'un banc à l'église Sainte-Solenne. L'acte commence par mentionner les représentants de la paroisse :

Devant p[rese]ns Maitre Philippes Bellanger advocat en parlement et en ce siege con[seill]er du Roy p[ar] son procureur en la prevoté royale de Chambort Monsieur François-René Rogier Sieur de la Motte conseiller du Roy juge magistrat en ce siege Maistre des eaux et forests de ce Comté et Maitre Jacques Chartier procureur en ce bailliage siege presidial [et] autres juridictions royales demeurans à Blois par[ois]se de Sainte Solenne marguilliers de ladite église²

Nous retrouvons François-René Rogier, parrain du premier fils du couple Papin. L'acte se poursuit ainsi :

Lesquels en lad[ite] qualité ont cognu avoir baillé et concédé comme il a esté cy-devant fait verbalements a noble homme Isaac Papin Sieur des Coudrays dem[eurant] en cette ville de sa par[ois]se et a sa dam[oise]lle Anne Viard son espouse luy p[resen]t et a luy tant pour eulx une place au pillier qui fait le coin du cœur de costé du prosne devant le banc de la Dame Mercier du passage entre deux dans laquelle place led[ir] S[ieu]r Papin a fait construire à ses despens un banc plus hault que les autres avec une ballustrade pour dudit ban faire l'audition du sermon ainsi qu'il leur a esté accordé et pour eux jouir desd[its] place et banc pendant leurs vie et de chacun d'eulx moyennant la somme de quarante sous de reconnoissance chacun an que led[ir] S[ieu]r Papin es[dit] noms a promis et s'est obligé payer ausdit S[ieu]r marguilliers [...]³

Selon l'*Abrégé du recueil des Actes Titres et Mémoires concernant des affaires du Clergé de France*, la gestion des bancs des particuliers (distingués des « patrons et seigneurs des lieux ») relève des marguilliers, qui ont la charge de la concession auprès des fidèles⁴ : la fin de l'acte suit la législation en vigueur puisque la concession est à vie tant que le paroissien paie quarante sous par an.

¹ A.D. Loiret, série GG. Ont été dépouillé les registres suivants : 4, Saint-Aignan ; 14-15 : Alleu Saint-Mesmin ; 37 à 46 : Saint-Benoit-du-Retour ; 113 à 125 : Sainte-Catherine ; 212 à 222 : Saint-Donatien ; 313 à 322 : Saint-Eloi ; 378 à 383 : Sainte-Euverte ; 440 à 449 : Saint-Germain ; 477 : Saint-Hilaire. Demahis est parrain de Jean Suzanne le 25 février 1690 (GG 446).

² A.D. Loir-et-Cher, 3 E 19 1210, divers dont 30 décembre 1696, concession d'un banc à Isaac Papin, f. 1r.

³ *Ibid.*, f. 1r.-v. La suite de l'acte fixe les conditions de paiement de la concession et de sa résiliation.

⁴ Marc DU SAULZET, *Abrégé du recueil des Actes Titres et Mémoires concernant des affaires du Clergé de France ou Table raisonnée en forme de précis des matières contenues dans ce recueil*, Paris, Guillaume Desprez, 1752, col. 558.

Papin fait construire un « banc plus hault que les autres avec une ballustrade ». Quel sens donner à cette double distinction spatiale, à la fois supériorité et distinction vis-à-vis du reste de l'assemblée ? Le converti semble vouloir matérialiser sa différence avec ce banc. Faut-il y voir une réponse de l'ancien protestant aux doutes relatifs à sa conversion au sein de sa communauté ? Nous savons qu'à cette date, l'autorité ecclésiastique – en l'espèce le vicaire général – estime que Papin est un converti sincère. Si nous avons souligné la difficulté de percevoir les opinions de ses voisins et paroissiens à son sujet, un premier indice a pu être mis en évidence autour de l'absence de l'ancien pasteur comme parrain de leurs enfants. L'indice du banc peut-il constituer un second élément qui viendrait confirmer l'hypothèse de l'intégration mitigée ? Nous le pensons, sans toutefois être en mesure de renseigner d'autres exemples de ce type qui permettraient d'esquisser une comparaison. En outre, la question se pose de savoir si Papin bénéficie de la bienveillance du marguillier François-René Rogier pour obtenir l'autorisation de disposer d'un tel banc ? L'hypothèse peut être formulée, mais rien dans l'acte de concession lui-même ne permet de l'attester. Enfin, si l'intention de Papin avec ce banc est bien de répondre aux doutes de ses coreligionnaires, on peut se demander si l'idée n'est pas contre-productive étant donné qu'elle marque plus encore la différence de l'ancien pasteur avec le reste des paroissiens.

d. Isaac physicien au service des nécessiteux blésois : l'affirmation d'un catholicisme sincère ?¹

L'activité scientifico-caritative d'Isaac² n'a jusqu'à présent pas retenu l'attention de ses biographes³. Elle est pourtant connue depuis 1723, lorsque, dans l'unique page de l'*Histoire de la vie...* consacrée à ses dix-neuf années catholiques, après avoir évoqué l'éducation de ses enfants, Anne Viard-Papin mentionne l'autre occupation de son mari :

En s'appliquant à quelques expériences phisique, qui pussent être utiles ; comme celle de perfectionner une machine, pour tirer des os une substance capable de nourrir à peu de frais, un grand nombre de personnes, comme nous le fimes en 1693, auquel tems nous fournissions du bouillon tous les jours à quarante pauvres.⁴

Probablement après avoir achevé *La tolérance des protestans*, Isaac fait donc réaliser un modèle de digesteur. Rappelons qu'à Dantzic, malgré toutes ses péripéties, il en avait fait fondre un, mais le cuivre utilisé rendait le bouillon non comestible. En octobre 1695, Isaac raconte à Nicolas Thoynard les différentes tentatives effectuées après sa réinstallation dans sa ville natale :

Arrivé icy [à Blois], je n'y ai pensé que dans la grande cherté du pain des années dernières. Mais la cherté des ouvriers m'obligea d'abord à ne la faire que de fonte de fer [qui donne] encore quelque goût au bouillon. Enfin, j'en fis faire à Orléans de métal de cloche ou

¹ Quelques passages de cette partie ont été publiés sur notre blog de thèse lors de l'annonce par les Archives départementales de Blois de l'acquisition de l'une des cinq lettres d'Isaac concernant ses réalisations autour du digesteur (voir <http://blog.univ-angers.fr/isaacpapinetmoi/2013/09/11/isaac-papin-physicien-au-service-des-pauvres/>).

² Cette partie impliquant plusieurs mentions du physicien, nous désignons le converti par son prénom.

³ Malgré la publication par Camille de Bélenet des lettres attestant ce fait. Jean Chavigny se trompe même et pense que l'auteur de ces lettres est Nicolas Papin, un oncle du physicien et du théologien (voir Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 42-43). Dans sa vision romantique du parcours de Denis, Chavigny ne manque pas de critiquer celui qu'il croit être Nicolas, qui demande une exclusivité d'exploitation du digesteur alors que Denis a, selon Chavigny, toujours développé ses inventions dans un but purement désintéressé. Cette critique évidemment anachronique manque d'une part la dimension de l'éthique scientifique de Denis, héritée du modèle de la Royal Society et ignore d'autre part les habitus de l'Ancien Régime dans ce genre de projet.

⁴ Anne Viard-PAPIN, *Histoire*, p. civ-cv.

fonte verte dont on dit que l'on fait les meilleures marmites, et l'on n'y a plus trouvé de mauvais goût.¹

Dès février 1694, le converti sollicitait Michel Bégon, Blésois et intendant de Rochefort², pour mettre la machine de son cousin au service du royaume :

Les misères présentes jointes avec le besoin particulier que j'ai eu tout fraîchement d'une maladie [...] m'ont déterminé à faire à quelque prix que ce fut, exécuter cette machine, mais d'une manière beaucoup plus simple et plus facile que celle dont mon cousin donne au public. [...] j'en suis venu à bout, et [...] je fis [l'expérience] hier, cher Monsieur de Blois, en présence de quantité d'habiles gens qui furent surpris de la promptitude de la cuisson, la machine n'étant pas plus d'un quart d'heure au feu.³

La famine consécutive au climat froid et humide de l'année 1693⁴ a donc conduit Isaac à mettre en avant l'invention de son cousin et la solution qu'elle offre de pallier le manque de nourriture. Il sollicite pour cela l'évêque Bertier. Dans sa première lettre à Bégon, Isaac explique avoir pratiqué six cuissons avec le même stock d'os et obtenu à chaque fois un bouillon parfaitement comestible. Il indique :

pour une quatrième et puis pour une cinquième fois [...] j'en ai tiré pareille quantité de gelée que j'ay donné aux pauvres, mais que j'ay fait voir auparavant à Monsieur de Blois qui n'en a pas été peu surpris, tant elle étoit ferme.⁵

Sans doute d'agit-il de l'épisode raconté par la veuve du converti, qui ne mentionne toutefois pas Bertier. Dans cette même lettre, Isaac précise que selon ses estimations,

13 livres d'os nourriront 48 personnes, et il n'en coûtera que 3 sols de sel et autant de feu. Ce secours me paroît si considérable que je persécute Monsieur de Blois pour faire donner ordre que chacun dans sa famille fasse ramasser les os qui sortent de sa table, et il me paroît résolu à le faire.⁶

Il indique cependant qu'il ne peut faire fondre « des marmites [...] assez grosses pour un usage public »⁷ à Blois. Or, s'il s'adresse à Bégon, c'est qu'à Rochefort, celui-ci dispose de l'équipement nécessaire pour réaliser le digesteur. Isaac résume la situation par cette

¹ 6 octobre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 280.

² Sur la dynastie Bégon, dont le correspondant de Papin est le personnage central, voir Yvonne BEZARD, *Fonctionnaires maritimes et coloniaux sous Louis XIV : les Bégon*, Paris, Albin Michel, 1932, 330 p.).

³ 5 février 1694, Isaac Papin à Michel Bégon, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 339. Aucune lettre de Papin ne figure dans le fonds Loppin de Gémeaux conservé à la B.n.F. (N.a.F., 28343). Ce fonds y étant entré en 2005-2006, nous pensions y trouver les originaux des lettres de Papin, toujours signalées en collection privée lors de leur publication en 1865 (Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III) puis en 1935 (Philippe CABANES, *Denis Papin, inventeur et philosophe cosmopolite*, Paris, Société française d'éditions littéraires et techniques, 1935). D'après les archives départementales de la Côte d'Or, les archives du château de Gémeaux (famille descendante de Michel Bégon) ont été pillées au cours du siècle passé. S'il existait d'autres documents concernant l'échange entre Papin et Bégon, ils ont probablement disparu lors de l'éparpillement du fonds. Toutefois, les deux lettres de Papin étaient encore en mains privées alors que nous les cherchions à la B.n.F. (voir pour celle du 5 février 1694 *Manuscrits et lettres autographes*, Richelieu-Drouot, Paris, 15 mai 2001, lot 293 (nous avons découvert ce catalogue après nos recherches à la B.n.F.) puis *The Albin Schram Collection of Autograph Letters*, London, Tuesday 3 July 2007, London, Christie's, 2007, lot 481). Celle-ci Pest toujours, celle du 21 mars 1694 a intégré les collections des Archives départementales du Loir-et-Cher en 2013 (cote 1 J 455).

⁴ Emmanuel LE ROY LADURIE, *Abrégé d'histoire du climat. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Fayard, 2007, p. 21.

⁵ 5 février 1694, Isaac Papin à Michel Bégon, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 340.

⁶ *Ibid.*, p. 341.

⁷ *Id.*

formule : « en un mot, [...] nous souhaiterions que Blois fut un Rochefort »¹. Enfin, Isaac estime les besoins et résultats théoriques de son ambitieux projet :

Si nous pouvions faire des marmites qui tinsent 25 pintes, il n'en faudroit que huit de cette grandeur pour fournir de bouillon tous les pauvres de Blois sans en excepter ceu de l'hôpital et de l'hostel Dieu. Il y auroit au moins de quoi donner à 4000 pauvres chacun une chopine de bonne gelée par jour.²

Le converti a évidemment conscience du potentiel de la machine inventée par son cousin germain et présente également à Bégon son intérêt dans le contexte militaire et maritime³. Un mois plus tard, la seconde lettre de Papin à Bégon indique que ce dernier été séduit par la proposition de son compatriote. D'une part, Isaac expose une série d'adaptations de sa machine élaborées après une avarie lors d'une démonstration à Orléans⁴. D'autre part, elle montre que la réception du projet est positive à Blois même :

Les ouvriers demandent ici un prix excessif pour la façon. Mais si je puis avoir un privilège, comme Monsieur de Blois me promet de m'obtenir [...].⁵

Bertier semble donc vouloir porter le projet de son paroissien : son propre intérêt est de mettre en avant son futur diocèse par un projet novateur, qui plus est conduit par un ministre converti. Pouvait-il réellement obtenir du roi un privilège pour Isaac ? Aucune source ne nous renseigne sur ce point.

Dans sa première lettre à Bégon, outre les aspects techniques du fonctionnement du digesteur, Papin exposait l'ambitieux système caritatif conçu à partir du digesteur afin de parer disettes et famines :

On m'objecte que du moment que cette machine seroit en vogue on ne trouveroit plus d'os, chacun les garderoit pour soy. Mais la réponse est facile et je prends la liberté, Monsieur, de vous supplier très humblement de me dire si elle n'est pas bien fondée. Mon intention est que cette machine que je produis et de laquelle personne ne s'avisait, soit uniquement consacrée au service du Roy et au soulagement des pauvres. Je ne prétens point avoir travaillé pour les particuliers qui ont le moyen d'acheter du pain et de vivre à leur ancienne manière. Cela étant, suis-je obligé de souffrir qu'ils profitent de mon travail et qu'ils s'en servent au préjudice des pauvres ? N'aurais-je pas droit de demander un privilège pour cette machine avec défense à tous les particuliers d'en faire ou faire faire sans permission de sa Majesté. Par ce moyen n'étant pas permis aux riches d'en avoir, ils ne souffriroient aucun préjudice en gardant aux pauvres les débris de leurs tables qu'ils avoient de coutume de mettre au rang des ordures ; et il ne leur en coûtera que le soin de les faire garder proprement dans un panier et dans un lieu sec en attendant que l'on aille les prendre chez eux, ce qui se feroient toutes les semaines par des pauvres même qui auroient ordre de les porter dans des lieux où l'on s'en serviroit.⁶

Dans la société d'Ancien Régime, une telle planification n'a rien d'étonnant. En effet, seul le roi assure la protection de ce type de projet en accordant un privilège à son réalisateur. En outre, la défense de sa requête par Papin montre que, de toute évidence, il espère obtenir le

¹ *Id.*

² *Id.*

³ « Il en seroit de même des soldats soit sur terre, soit sur mer », 5 février 1694, Isaac Papin à Michel Bégon, *in* Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 342.

⁴ 21 mars 1694, Isaac Papin à Michel Bégon, *in ibid.*, p. 345-346.

⁵ *Id.*

⁶ 5 février 1694, Isaac Papin à Michel Bégon, *in ibid.*, p. 342.

privilège non pour amasser des bénéfiques¹ mais pour limiter l'usage de l'invention à une démarche sociale et non spéculative. Quant à l'organisation de collecte élaborée, la proposition du théologien-physicien n'a rien d'extravagant et s'inspire sans doute des conditions de récolte du salpêtre en partie imposée aux particuliers à l'époque².

Au-delà des aspects scientifiques et techniques du projet de Papin, une mise en perspective religieuse semble devoir être appliquée à cet épisode. En effet, Hervé Dréwillon explique que le XVII^e siècle est celui « de la prise en charge de la pauvreté par l'État, [qui] s'insérait dans le mouvement de sécularisation des politiques d'assistance [...]. La volonté royale de pourvoir au secours des pauvres s'insérait dans le contexte de la réforme tridentine, qui avait redonné à la charité une place déterminante dans l'édifice doctrinal de l'Église catholique, puisque le secours aux pauvres figurait parmi les œuvres par lesquelles chacun pouvait gagner son salut. [...] Les élites catholiques promotrices du courant réformateur furent donc particulièrement sensibles à la valorisation des actions charitables susceptibles de concourir au salut »³. De fait, sans faire de Papin un représentant de l'élite catholique, son projet s'inscrit dans cette démarche, notamment par son recours au pouvoir politique, donc au roi, par l'intermédiaire de Bégon. H. Dréwillon remarque encore : « la valeur théologique de la charité exigeait l'établissement d'un lien personnel qui assurait au pauvre la fonction d'intercesseur et lui garantissait une place dans la communauté des fidèles, donc dans la société. Dans cette optique, la mesure de l'action charitable ne se situait pas au niveau du destinataire mais du destinataire »⁴. Dans cette perspective, soulignons le symbole du témoignage de Papin qui fit réaliser son premier digesteur à Dantzic, ville où il décide de se convertir. Étudiant le jansénisme parisien du XVIII^e siècle, Nicolas Lyon-Caen souligne quant à lui « la logique fondamentalement collective des œuvres caritatives »⁵. Si la comparaison entre Papin et les jansénistes parisiens est délicate à poser, il faut insister sur le caractère personnel de la démarche du converti qui pourrait précisément, et doublement, résulter de ce statut : d'une part, parce qu'il rencontre une certaine difficulté d'intégration auprès d'une partie de ses nouveaux coreligionnaires ; d'autre part, parce que ce projet lui permet d'exprimer publiquement, mais sans recours à l'écrit, la sincérité de sa conversion. Le caractère grandiose de l'exposition de la lettre à Bégon semble même constituer un symbole, presque caricatural, de cette sincérité, puisque Papin entend résoudre à lui seul – néanmoins grâce à son cousin huguenot ! – le problème des disettes auquel fait face le royaume. Faut-il, enfin, faire de cette démarche caritative un indice de jansénisme ? Nicolas Lyon-Caen souligne la dimension pratique de l'expression du jansénisme parisien, précisément par le biais des œuvres caritatives⁶. Il semble cependant difficile de comparer Papin à la bourgeoisie parisienne du siècle des Lumières et, donc, de répondre à cette question par l'affirmative.

Finalement, les grandes idées caritatives du converti en restèrent à l'état de projet : les lettres à Thoynard, postérieures à celles adressées à Bégon, n'indiquent pas que la machine conçue par Isaac a trouvé l'usage qu'il lui destinait. À Blois même, malgré la validation du

¹ Comme l'avance Jean Chavigny (voir *Grandeur et misère*, *op. cit.*, p. 42-43).

² Voir Claude Melchior CORNETTE, *Mémoire sur la formation du salpêtre et sur les moyens d'augmenter en France la production de ce sel*, Paris, Didot, 1779, 84 p.

³ Hervé DREVILLON, *Les Rois absolus (1630-1715)*, Paris, Belin, 2010, p. 84 et 88-89.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ Nicolas LYON-CAEN, *La boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 345.

⁶ *Ibid.*, p. 385-389 et 402.

projet par Bertier, la distribution dont parle le couple Papin-Viard est restée ponctuelle, sans doute à l'échelle de la paroisse Sainte-Solenne et probablement limitée à l'année 1693 : les registres des « assemblées générales et particulières » du conseil municipal de Blois, dont relève notamment la gestion de l'Hôtel-Dieu, ne contiennent aucune trace de Papin et de son digesteur entre 1690 et 1709¹.

3. La vie quotidienne d'Isaac Papin

Plusieurs éléments renseignent l'intégration du ministre converti en dehors de la problématique de la communauté catholique blésoise. Une dizaine d'actes notariés, associés à quelques actes royaux, mettent en lumière la figure de Papin propriétaire et permettent d'éclairer la question de la régie des biens de ses parents exilés.

a. *Conversions et bien des fugitifs : une longue histoire*

Nous avons déjà évoqué le fait que la question de la restitution à Papin des biens de ses parents exilés a parfois, dans l'historiographie, constitué un élément à charge contre le converti. Cependant, l'intégralité de l'histoire de cette restitution n'a en réalité jamais été examinée de manière systématique, notamment d'un point de vue chronologique². Or cette approche, déjà appliquée pour les premiers mois de l'installation de Papin à Blois a permis de mettre en lumière toute la complexité de cette question. L'épisode relatif aux biens de la seule sœur mariée de Papin, Marie, offre une nouvelle fois l'opportunité de réexaminer l'accusation de vénalité formulée contre Papin tout en permettant, à partir d'un document inédit, de lever le voile sur le statut social du converti.

Déjà dans sa requête de février 1690, Papin demandait de récupérer les biens de sa sœur Marie, épouse de Louis Scoffier³ : de ce côté de sa fratrie, il rencontre des résistances. Ainsi, en 1692, il sollicite de nouveau l'obtention des biens du couple Scoffier :

Isaac Papin de Blois cy devant ministre de la R.P.R. que l'on dit estre bien converty, demandé au Roy la régie des biens de sa sœur femme de Louis Scoffier cy devant ministre de la R.P.R. en la ville de Mer sortie du royaume par permission.⁴

Le 9 janvier 1693 par brevet, Louis XIV en confirme l'attribution à Papin :

Le roy estant à Versailles, voulant gratifier et traiter honorablement Isaac Papin cy-devant Ministre de la R.P.R en considération de sa conversion sincère, Sa Majesté luy a donné et octroyé la régie des biens meubles et immeubles qui se trouveroient appartenir à Louis Scoffier cy-devant ministre de la R.P.R. en la ville de Mer et a Marie Papin sa femme, sœur dudit Papin sortis du Royaume, pour par ledit Papin jouir desdits biens jusqu'à ce qu'il en soit autrement ordonné par sa Majesté, voulant que ce qui se trouvera es mains de ceux qui en ont eu cy-devant la régie, soit réunis audit Papin sans difficulté et qu'ils en

¹ A.M. Blois, BB 24, 25 et 26 : Registre des assemblées générales et particulières du conseil municipal (30 septembre 1677-28 décembre 1694 ; 7 janvier 1695-13 juillet 1701 ; 9 septembre 1701-22 décembre 1721).

² Sans doute à cause de la dispersion des actes qui y sont relatifs entre Blois et Paris. Nous ne prétendons d'ailleurs pas les avoir tous retrouvés et certains ont vraisemblablement disparus.

³ A.D. Loir-et-Cher, 1 B 661, divers actes dont requête d'Isaac Papin, datée du 21 février 1690, f. 3 (voir *supra*, p. 602).

⁴ A.N., O¹ 36, minutes et transcriptions authentiques d'actes émanés du roi Louis XIV, f. 187 : requête d'Isaac Papin sur les biens du couple Louis Scoffier-Marie Papin.

soient déchargez en vertu du p[remier] brevet que sa majesté a pour assurance de sa volonté signé de sa main.¹

Ce brevet royal déclenche un conflit entre Papin et celui qui détenait alors la régie des biens du couple Scoffier. Cette affaire est uniquement connue par une déclaration de Papin faite le 30 mars 1696 devant le notaire Malescot de Blois². Les biens du couple Scoffier se trouvent entre Blois et Mer, mais aussi dans la généralité de Bourges, notamment à Issoudun, d'où Louis Scoffier est originaire³. Or un frère de ce dernier, Josias, résidant à Issoudun et converti en novembre 1685⁴, a vraisemblablement obtenu la régie des biens de son frère après sa conversion⁵. Papin entend faire appliquer le brevet de mars 1693 mais fait face à un triple problème : d'abord Josias Scoffier semble minorer l'importance des biens de son frère⁶ ; ensuite il prétend être propriétaire de certains biens ayant appartenu à Louis⁷ du fait d'un « héritage réversible »⁸ de la succession paternelle ; enfin, il est « insolvable »⁹ et entend faire contribuer Papin au remboursement de certaines de ses propres dettes¹⁰. Papin met en doute l'honnêteté de la partie adverse puisqu'il se demande « s'il n'y a point de l'intelligence entre les prétendus créanciers et ledit Josias Scoffier »¹¹. Observons que cette situation de conflit autour des biens des exilés n'est pas originale : Didier Boisson a mis en évidence, précisément pour l'ancien colloque de Berry auquel appartient Issoudun, les affaires opposants les « héritiers avides »¹² : celle impliquant Isaac Papin et Josias Scoffier vient confirmer son diagnostic. La déclaration de 1696 est écrite par le notaire mais comporte une addition de la main de Papin :

Comme il paroist par les ordonnances de Monsieur l'Intendant de Bourges contre le dit Josias Scoffier, du dix-neuf septembre mil six cents quatre ving treize, du vingt neuf avril mil six cens quatre vingt quatorze et du quatorze décembre suivant, et par les débats fournis contre son prétendu compte le quatre de fevrier mil six cens quatre vingt quinze, aux quels même le dit Sieur Papin auroit plusieurs griefs à ajouter, quoy qu'il n'ait point encore vu le dit prétendu compte. Le Sieur de Champeaux son Procureur à Issoudun

¹ A.N., O¹ 37, minutes et transcriptions authentiques d'actes émanés du roi Louis XIV, f. 7 : « Brevet portant don de la régie des bien du nommé Scoffier et sa femme, en faveur d'Isaac Papin ».

² 3 E 19 1205 : a. n. divers dont 30 mars 1696 : déclaration d'Isaac Papin contre Josias Scoffier

³ Paul de FÉLICE, *Histoire du protestantisme à Mer*, Paris, Res Universis, 1991 [1885], p. 100.

⁴ Voir *Abjurations du bailliage d'Issoudun, d'Eguzon Chantôme, de Lignières*, inventaire établi par la Société de Généalogie du Bas-Berry, 2010, p. 3, en ligne : http://www.genebasberry.org/Doc/Abjurations_Issoudun_c.pdf. Remarquons en outre que Josias n'apparaît pas dans la monographie de Didier Boisson, *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la Révocation de l'édit de Nantes à la fin de l'Ancien Régime (1679-1789), ou l'inégale résistance de minorités religieuses* (Paris, Honoré Champion, 2000), mais que son frère François, docteur en médecine à Issoudun, est évoqué (p. 460 et 465, au sujet de son mariage).

⁵ La déclaration de Papin ne permet pas de savoir si Josias Scoffier a obtenu ou usurpé la régie des biens de son frère. Sur la question des usurpations, voir Didier BOISSON, *Les protestants de...*, *op. cit.*, p. 360-362.

⁶ « A prétendu que les biens de sondit frere estoient beaucoup moindres qu'ils ne paroissoient par leur partage passez par Dufour N[otai]re à Issoudun en mil six cent soixante et quatorze » (A.D. Loir-et-Cher, 3 E 19 1205 : a. n. divers dont 30 mars 1696 : déclaration d'Isaac Papin contre Josias Scoffier, f. 1r.

⁷ *Ibid.*, f. 1r.-v.

⁸ *Ibid.*, f. 1v.

⁹ *Ibid.*, f. 2v.

¹⁰ *Ibid.*, f. 1v.

¹¹ *Ibid.*, f. 2r.

¹² Didier BOISSON, *Les protestants de...*, *op. cit.*, p. 366.

n'ayant pu luy en remettre la coppie entre les mains au mois de may dernier pour n'avoir pu la retrouver dans ses papiers.¹

Que l'intendant ait produit plusieurs ordonnances contre Josias Scoffier ne permet cependant pas de désigner celui-ci comme coupable, puisque le magistrat a simplement dû tenter de faire appliquer le brevet royal contre les résistances de son administré. Quoi qu'il en soit, après ces péripéties, soulignant d'une part les difficultés de gestion du contentieux du fait de l'éloignement géographique² et refusant d'autre part « de se consumer en frais et passer sa vie en procès contre ledit Josias Scoffier »³, Papin renonce à la régie des biens de sa sœur et de son beau-frère situés dans la généralité de Bourges :

Pour toutes ces raisons jugeant que la régie desdits biens lui seroit plus onereuse que profitable, et qu'elle lui seroit une peine bien loin qu'une gratification ce qui seroit directement contre l'intention de sa majesté qui a esté de le gratiffié et de le traité favorablement en la consideration de sa conversion sincere selon les termes dudit brevet ledit sieur Papin a déclaré et declare par les presentes qu'il renonce à la regie desdits bien de Louis Scoffier son beau-frere scituez dans la generalité de bourg.⁴

Une formule employée quelques lignes plus loin pour justifier cet abandon retient l'attention. Le notaire écrit :

ladite Régie à laquelle ledit Sieur Papin ne renonce qu'en faveur de la paix et de ses estudes [...]⁵

Dans les actes notariés actuellement connus impliquant Papin, cette formule est l'unique occurrence par laquelle est exprimé son statut de théologien. Il apparaît comme la justification de l'abandon de ses prétentions sur les biens du couple Scoffier : adopter cette position est à la fois stratégique et cruciale car, ici, Papin renonce à un droit octroyé par le roi en personne. Qu'il le fasse pour assurer son activité de théologien, essentiellement consacrée à la lutte contre ses anciens coreligionnaires lui permet de mettre en avant la sincérité de sa conversion et de montrer que la victoire du catholicisme sur l'hérésie protestante lui importe plus que sa situation matérielle.

L'acte se poursuit ainsi :

[...] et non pas faute de droit, comme aussy sans préjudice des droits de ladite Marie Papin sa sœur.⁶

Affligé de découvrir la requête de février 1690⁷ où Papin dénonce ses sœurs, Adrien Thibault se demande s'il « n'avait pas le louable dessein, en revendiquant l'héritage de ses sœurs, de le leur conserver, sous le couvert d'une possession fictive, empêchant ainsi qu'il ne fut dispersé à l'enchère publique »⁸. Thibault n'a pas eu entre les mains cette déclaration de 1696, qui vient confirmer son hypothèse puisque Papin insiste sur le fait que les droits de sa sœur ne sont pas

¹ A.D. Loir-et-Cher, 3 E 19 1205 : a. n. divers dont 30 mars 1696 : déclaration d'Isaac Papin contre Josias Scoffier, f. 6-7. Nos recherches à partir des inventaires des archives du Cher ne nous ont pas permis d'identifier l'un de ces documents.

² Papin indique s'être rendu à Issoudun et Bourges lors de « quatre voyages consécutifs » au début de l'année 1696 (*ibid.*, f. 1r.).

³ *Ibid.*, f. 2v.

⁴ *Ibid.*, f. 3r.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ Voir Adrien THIBAULT, « Nouvelles notes sur... », art. cit., p. 266.

⁸ *Ibid.*, p. 267.

en cause dans l'affaire. D'ailleurs, le croisement de la vie quotidienne avec l'œuvre théologique de Papin éclaire cet épisode. En effet, il semble avoir espéré pouvoir convaincre ses sœurs de se convertir : deux lettres de 1699 et 1705 publiées par sa veuve l'attestent¹. Dans cette perspective, il est logique qu'il ait tenté de préserver les biens de ses sœurs afin d'assurer les conditions matérielles de leur retour, au cas où il les aurait convaincues de quitter le calvinisme. Pour autant, l'intérêt immédiat de la régie des biens du couple Scoffier pour Papin ne doit pas être niée, mais elle ne semble pas être la seule explication de sa démarche.

b. Conversion et héritage : le cas d'Anne Viard-Papin

Avant cet épisode interne à la famille Papin, le couple Papin-Viard avait déjà rencontré des difficultés dans le cadre de l'héritage d'Anne. En effet, en janvier 1693, en présence de son mari qui signe l'acte à ses côtés, Anne Viard-Papin dépose devant notaire une déclaration de renonciation de l'héritage de son père, décédé à une date non connue. L'acte commence par ces lignes :

Aujourd'hui deuxième janvier mil six cent quatre vingt treize apres midy en l'estude M pardevant le no[tair]e royal es Blois en l'estude et pardevant le notaire royal a Blois Soussine est comparue en personne damoiselle anne Viart espouse de noble homme Isaac Papin sieur des Coudrets demeurant en cette ville de Blois auctorizée par justice à la poursuite de ses droicts [...] laquelle a déclaré qu'en l'année 1686 elle quitta la ville de Chaslons en Champagne lieu de sa naissance sorti du royaume pour cause de la religion pretendue resformée qu'elle professoit lors. Se rendit dans la ville de ambourg avec Daniel Viard son frere ou ayant fait rencontre dudit Sieur Papin lors ministre de la relligion P.R. Ledict Sieur Papin ayant fait connoissance avec ledit Sieur son frere d'icelle et ayant esté touché et convaincu par ses estudes de la fausseté de ladite relligion et l'ayant fait connoistre avec damoiselle Viard. Ils auroient pris l'un et l'autre la resollution de rentrer dans la croyance de l'Église romaine et de retourner dans ce royaume ce qu'ils firent en l'année 1689 apres s'estre mariéz.²

Cet acte est le seul de tous ceux qui nous sont parvenus à évoquer la rencontre du couple Papin et sa décision commune de se convertir au catholicisme. Cette présentation du contexte de la formation du couple résulte sans doute de la situation à laquelle Anne fait face concernant la succession de son père et dont la suite de l'acte témoigne :

Delaquelle conversion dame Anne Garnier mere de laditte damoiselle veuve de deffunct Ambroise Viard son père vivant marchand audit Chaulons et qui est demeurée dans le royaume a esté sy touché qu'elle a consceu contre elle damoiselle sa fille une aversion et une hayne que toutes ses soumissions et prieres n'ont pas vaincu. Laquelle hayne elle a portée au poinct de ne luy voulloir donner aucune connoissance de ses biens et affaires de la succession dudit deffunt son père dont elle n'a point fait d'inventaire après son deces et au lieu de luy donner la part qui luy appartient après un voyage quelle a fait en cette ville ou elle a fait tous les efforts pour obliger une damoiselle de rentrer dans les erreurs de la[dite] relligion prétendue refformée qu'elle l'a sollicitée par diverses lettres de renoncer à la sucession dudit deffunt son pere ce que la ditte damoiselle pourra estre obligé de faire non seulement par ce qu'elle ne peut quant apresent venir sur les lieux des Lumieres qui luy sont necessaires pour connoistre l'estat de la succession. Que parce que lad[lite] dame sa mere dont la mauvaise volonte ou elle est pour elle la pourroit priver de ce qu'elle peut esperer de sa succession. C'est pourquoy elle a protesté et proteste par ces présente que la renonciation qu'elle fera cy après a ladite succession de feu son pere ne

¹ 23 juillet 1699 et 11 février 1705 (*in Recueil II*, p. 383-399 et *infra*, p. 744-746).

² A.D. Loir-et-Cher, 3E19 1193 : a. n. divers, dont 2 janvier 1693, acte d'Anne Viard-Papin.

luy pourra nuire ni prejudicier et de se pourveoir contre en temps et lieu par toutes les voyes que les loix luy permettront.¹

Ainsi, Anne renonce à ses droits sur la succession de son père. Ici, c'est sa conversion qui explique cette situation, puisque sa mère procède à une sorte d'exhérédation. Outre le récit de la rencontre du couple Papin-Viard, l'intérêt de cet acte est de témoigner de la condamnation par certains huguenots de la conversion de leurs parents. Si Anne Viard subit une telle réaction, nous ignorons tout de celles des membres de la famille Papin au choix du catholicisme par Isaac, bien que l'exil et la persévérance de ses sœurs induisent leur désapprobation².

c. Transactions et activité commerciale d'un converti

Un certain nombre d'actes notariés attestent qu'à Blois même, Papin n'est pas ostracisé du fait de son statut de converti. C'est ici autant la nature des transactions que l'identité des interlocuteurs de Papin qui nous intéresse.

Le 20 janvier 1696, un « transport de rente » est acté entre Papin et « dame Marie Lelong, veuve de Jacques Lorion vivant Maître Orlogeur »³ : d'une part, il est probable, étant donné sa profession, que Jacques Lorion ait été protestant⁴, et d'autre part, sa veuve abjure seulement en 1700⁵. Jacques Lorion avait contracté des dettes envers Isaac Papin père dont la trace figure dans la régie des biens des religionnaires fugitifs de Blois en 1689⁶, et l'acte impliquant sa veuve et le ministre converti est probablement lié au solde de ces arriérés. Dix jours plus tard, dans le cadre du règlement de la succession de son défunt mari Pierre Mollet, Anne Oudine règle les dettes du disparu envers le ministre converti⁷ : l'opération est particulièrement intéressante pour Papin puisqu'il récupère plusieurs terres (notamment des vignes) autour de la Closerie des Coudrays⁸, sise paroisse de Chitenay, dont il a pu obtenir les parts de ses sœurs lorsque la régie de leurs biens lui a été confiée. Papin assure ainsi la pérennité de la propriété familiale qu'il renforce en l'agrandissant. D'ailleurs, dès l'année précédente, une lettre de Papin à Nicolas Thoynard commence par ces excuses :

Je vous demande pardon, Monsieur, d'avoir laissé passer près d'un mois sans vous répondre. L'embarras des vendanges y étoit un obstacle insurmontable.⁹

Enfin, toujours en 1696, le 11 juillet, Anne Leroy transfère à son fils Pierre Esmard, « écuyer, sieur de la Torerie, commandant pour Sa Majesté à Suze en Piémont », la rente qu'elle a initialement passée en avril 1673 avec Madeleine Pajon, la mère de Papin. La confession

¹ *Id.*

² Voir *infra*, p. 744-746.

³ A.D. Loir-et-Cher, 3E19 1205 : a. n. divers dont 20 janvier 1696, transport de rente pour Isaac Papin.

⁴ Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 47 et 54.

⁵ Voir Eugène DEVELLE, *Les Nouvelles Catholiques (1654-1792). Recherches et documents inédits pour servir à l'histoire religieuse du Blésois et du Chartrain*, Paris Alphonse Picard, 1885, p. 77 (Develle transcrit la liste des abjurations faites dans la chapelles de nouvelles catholiques de Blois, document désormais conservé aux A.D. du Loir-et-Cher, sous la cote 56H3).

⁶ A.N., TT 141 A, Comptes des rentes de 1686 et 1687 des maisons, fermes, rentes et dettes d'Isaac Papin des Coudrays [établis après juillet 1689], f. 24.

⁷ A.D. Loir-et-Cher, 3E19 1205 : a. n. divers dont 30 janvier 1696, règlement de dettes envers Isaac Papin.

⁸ *Ibid.*, f. 1r.-2v.

⁹ Mi-novembre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 285 (originale : A.D. Loiret, 2J 1375, la date du 27 novembre 195 portée sur la lettre l'est vraisemblablement par Thoynard lui-même : il s'agit donc de la date de réception).

d'Anne Leroy avant la révocation est difficile à déterminer¹, mais son fils étant militaire, il est nécessairement catholique. Papin accepte ce transfert et récupère la rente initialement versée à sa mère².

Nous perdons la trace notariale de Papin pendant sept ans. En janvier 1700³, il vend quelques parcelles en sa possession sises paroisse de Cellettes à Alexandre Baudouin « Sieur de Brétigny, bourgeois de Blois »⁴. Enfin, en 1702, Papin réalise deux transactions, cette fois à Blois même. Le 30 mars, il achète une maison rue des Papegaud, dans la paroisse Sainte-Solenne⁵, à Marie Lelong la veuve de Jacques Lorion pour 1000 livres. Le 20 août 1702, Nicolas Buisson, « Conseiller et avocat du roy au bailliage et siège presidial de Blois »⁶ – apparemment catholique dès avant 1685⁷ – vend à Papin une maison Grande Rue, cette fois pour 500 livres.

¹ Des Le Roy sont protestants au début du XVII^e siècle (voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 428-429).

² A.D. Loir-et-Cher, 3E9 1209 : a. n. divers dont 11 juillet 1696, hypothèque entre Pierre Esmard et Isaac Papin.

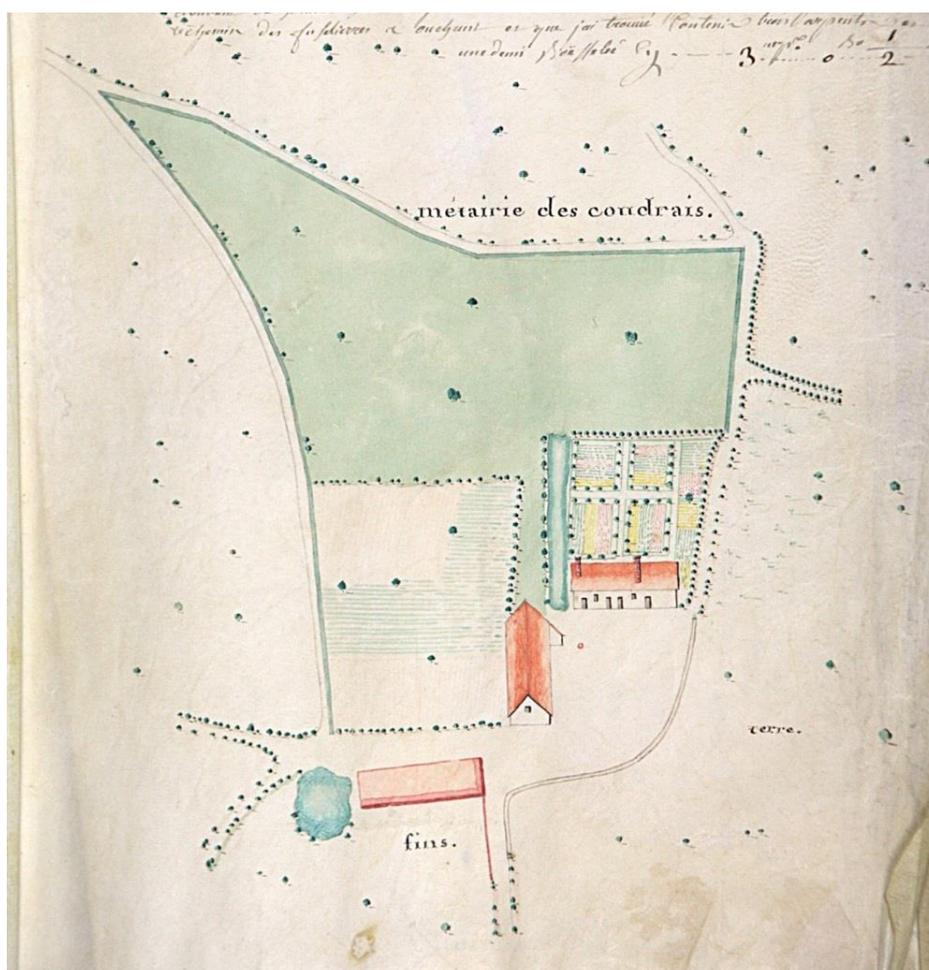
³ A.D. Loiret, 2 J 1375. Notons que la présence de cet acte notarié passé devant « René Bergevin notaire et tabelion royal à Blois » aux Archives départementales du Loiret, dans le dossier des trois lettres de Papin à Thoynard datant de 1695 et relatives au digesteur est pour le moins curieuse, surtout si l'on considère l'important fonds des notaires blésois conservés aux Archives départementales du Loir-et-Cher.

⁴ *Ibid.*, f. 1r.

⁵ A.D. Loir-et-Cher, 3E9 281 : a. n. divers, dont 31 mars 1702, vente d'une maison à Isaac Papin.

⁶ A.D. Loir-et-Cher, 3E9 287 : a. n. divers, dont 20 août 1702, séparation de maisons entre Isaac Papin et Nicolas Buisson.

⁷ Thibaud Fourrier ne signale pas de Buisson parmi les importantes familles protestantes de Blois (voir Thibaud FOURRIER *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 394).



Plan de la métairie des Coudrais (1760)¹

Finally, the last act concerning Papin is his inventory after death. It reveals a facet of the daily life of the Catholic Papin absent from the acts previously evoked. In effect, on the simple oral declaration of Anne Viard-Papin, the notary lists the contents of the Coudray enclosure². After having drawn up the inventory of the furniture and its contents, he notes :

Item deux chaudieres à faire l'eau de vie avec leurs tonnes [illisible] et ustanciles pesant quatre cent vingt livres estimé le tout cinq cent livres³

And a few lines further, he adds :

¹ Collection particulière Michel Lopes, *Plan des héritages dépendants de la métairie des Coudrais, appartenante à Mr. Dively père. Echelle de soixante toises, 1760*. Inédit, ce manuscrit illustré en couleurs comporte 25 folios dressant l'état des parcelles rattachées à la closerie des Coudrais en 1760. Comme l'indique son titre, elle n'appartient alors plus à la famille Papin. Cependant, la représentation de la closerie correspond à son état du tournant des XVII^e-XVIII^e siècles lorsqu'elle était en possession d'Isaac Papin, puisque déjà à l'époque de Denis Papin père, elle se composait des deux bâtiments : à gauche, vue de profil, le logis du maître ; à droite, vue de face, le logement des métayers (voir Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 20). Malheureusement, les dénominations des parcelles dans l'acte du règlement de dette de 1696 ne permettent pas de les retrouver dans le plan de 1760 pour identifier l'apport de Papin à l'état de la métairie au milieu du XVIII^e siècle.

² Il est donc curieux qu'Adrien Thibault signale dans une note où il ne renvoie à aucune référence la vente des Coudray par Papin en 1700 (voir Adrien THIBAUT, « Nouvelles notes sur... », *art. cit.*, p. 266).

³ A.D. Loir-et-Cher, 3E26 410, a.n. divers dont inventaire après décès d'Isaac Papin, f. 6v.

Qu'il y a aud[it] lieu quancité de panieres de vin blanc nouveau estimé quatre-vingt-dix livres le tonneau revenant a dix huit cent quatre vingt-dix livres. Plus dix neuf panieres d'eau de vie estimés cent quarante cinq livres la paniere qu'est le prix courant revenant a deux mil sept cent cinquante cinq livres.¹

Autrement dit, Papin possède, d'une part, deux alambics et stocke, d'autre part, vingt et un tonneaux de vin blanc et dix-neuf panieres d'eau de vie. Ces éléments, qui témoignent d'un investissement certain dans le domaine viticole, appellent trois remarques. D'abord, ils éclairent l'acte de janvier 1696 permettant à Papin d'étendre ses vignes autour des Coudrays. Ensuite, puisque dans les actes notariés, Papin est qualifié de « noble homme », il n'est pas officiellement marchand² : pour autant, cette partie de l'inventaire ne laisse aucun doute sur le fait qu'il tire un revenu de l'activité viticole. Bien que devenu catholique, il s'inscrit ainsi dans la tradition du protestantisme blésois³, notamment incarné par son oncle Denis, le père du physicien, très investi dans la production et le commerce de vin⁴. Enfin, cette activité de Papin n'est sans doute pas étrangère au fait que son fils aîné René-François devint marchand commissionnaire en vin⁵.

Enfin, il nous a semblé intéressant de relever les titulatures de Papin dans ces différents actes notariés, car certaines d'entre-elles mentionnent son statut de converti.

20 février 1690	Sieur des Coudrays cy devant ministre de l'Église anglicane
2 février 1693	Noble homme I. P. Sieur des Coudrays
20 janvier 1696	Noble homme I. P. Sieur des Coudrays
30 janvier 1696	Noble homme I. P. Sieur des Coudrays
30 mars 1696	Cy devant ministre de la R.P.R.
11 juillet 1696	Noble homme I. P. Sieur des Coudrays
31 décembre 1696	Noble homme I. P. Sieur des Coudrays
Janvier 1700	Cy devant Ministre de la Relligion pretendue reformée à Hambour et a Dantzic a presens reuni a l'esglise catholique
31 mars 1702	Noble homme I. P. Sieur des Coudrays
20 août 1702	Monsieur I. P. cy devant Ministre de la Religion prestendue Reformé a present reusni à l'esglise catholique

Titulatures de Papin dans les actes notariés

¹ *Id.*

² Thibaud Fourrier remarque que pour se consacrer aux affaires marchandes, certains huguenots de la seconde moitié du XVII^e siècle renoncent à cette qualité (voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante de...*, *op. cit.*, p. 227).

³ *Ibid.*, p. 227 et 236.

⁴ *Ibid.*, p. 437.

⁵ Voir Isaac GIRARD, *Remarques faites par moi, Isaac Girard, en l'année mil sept cent vingt-deux depuis son entrée à l'Hôpital jusqu'à ce qu'il ait été au lit de la mort*, in Jean DESNOYERS et Isaac GIRARD, *Journaux inédits*, éd. par Pierre DUFAY, Paris, Honoré Champion, 1912, p. 132 (le journal de Girard commence p. 59).

On aurait pu penser que la mention du passé calviniste de Papin serait seulement apparue dans les actes relatifs aux biens des fugitifs comme ceux du 20 février 1690 et du 30 mars 1696, mais ceux de janvier 1700 et août 1702 ne relèvent pas de cette catégorie. Il semble donc que ces mentions soient aléatoires.

Finalement, il ressort de cette approche de la vie quotidienne de Papin qu'il est considéré comme un converti sincère par l'autorité épiscopale et certains représentants de la catégorie sociale supérieure. Au plan de sa communauté, sa situation comme paroissien et parrain potentiel tend à pondérer l'impression de cette intégration réussie. Quant au propriétaire Papin, il interagit avec d'anciens protestants aussi bien qu'avec d'anciens catholiques. La question de la régie des biens de ses sœurs exilées montre les convoitises suscitées par les biens laissés sans propriétaires effectifs. Pour autant, du point de vue de Papin, la restitution de l'histoire de cette régie ne le montre pas comme un converti avide d'accumuler les biens mais plutôt comme voulant préserver le patrimoine familial, cependant dans l'objectif vraisemblable d'essayer de convaincre ses sœurs exilées de suivre le chemin qu'il a suivi. Mais cette dimension de la biographie du converti ne révèle aucun indice de jansénisme, exception faite de la présence de Desmahis comme parrain du second enfant du couple Papin-Viard.

II. LE JANSÉNISME DANS LA VIE DU PAPIN CATHOLIQUE

Pour commencer à lever le voile sur le jansénisme de Papin, il faut d'une part quitter son horizon blésois et d'autre part s'intéresser à la vie de sa famille après sa mort.

1. La famille : l'héritage du jansénisme paternel ?

Nous l'avons dit, dans l'*Histoire* écrite par sa veuve, les dix-neuf années catholique de Papin tiennent en une courte page. Anne Viard-Papin écrit :

Je ne puis cependant m'empêcher de dire des ouvrages de mon époux, qu'ils me coûtent bien cher, puisqu'il n'est mort que d'épuisement causé par ses études continuelles. En effet, durant vingt ans, que Dieu nous a fait la grace de nous conserver ensemble, tous ses délassemens après une étude et des méditations perpétuelles sur la Religion, n'ont consisté qu'à faire diversion, soit en prenant le soin de l'éducation de sa Famille, à qui il inspiroit la piété la plus solide, par ses leçons et par ses exemples [...].¹

Nous avons déjà présenté la seconde occupation du converti, puisqu'il s'agit de son action caritative permise par le digesteur. Par son mariage, Papin retrouve donc la condition de précepteur qu'il avait déjà occupée à Bordeaux entre 1684 et 1685. La situation est différente puisqu'il s'agit d'élever ses propres enfants, mais factuellement, l'une de ses principales activités entre 1690 et sa mort fut l'éducation.

Aucun document n'éclaire cette dimension de la vie de Papin mais plusieurs sources posthumes nous renseignent. Une lettre d'Anne Viard-Papin, la seule connue, doit être ici citée. À nos yeux, cette pièce est la plus importante de l'ensemble du corpus manuscrit relatif au Papin catholique. Sans elle, la compréhension de la seconde partie de la vie de Papin aurait été impossible : elle est la clé qui ouvre la grille de lecture janséniste. Elle renseigne de

¹ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. civ.

nombreux aspects de la vie du converti, notamment la question de l'éducation de ses enfants. Le 28 décembre 1712, Anne Viard-Papin écrit à M. Dupuis. Ce nom est l'un des nombreux pseudonymes de Pasquier Quesnel¹. Elle commence ainsi sa lettre :

Je prévins le commencement de l'année [*sic*] de quelques jours, Monsieur, pour vous assurer de mon très humble respect, et des vœux très ardents que je fais pour votre conservation, et pour celle de Mr Gallois [pour] qui j'ai des obligations aussi bien qu'à vous, Monsieur qui ne finiront qu'avec ma vie, faite moi la grâce dans ce commencement d'année de redoubler vos saintes prières pour moi qui en ait tant de besoin [...]²

Monsieur Gallois désigne Nicolas Petitpied³, autre janséniste exilé aux Provinces-Unies⁴. Anne Viard-Papin poursuit :

[...] et pour ma famille, en particulier pour mon fils, car pour mes filles, elles sont toujours avec moi, mais pour lui, cela est bien différent la fréquentation de ce de son âge qui sont en ce pays fort déboché, est fort dangereuse pour lui, je suis dans une alarme continuelle aussi vous voyez qu'il a un extrême besoin de vos prières, et de recevoir de temps en temps de vos chères nouvelles qui sont toujours accompagnées d'instruction capable de réveiller la foi. Je viens de relire le billet que vous avez écrit à mon fils il y a du temps, vous marquez que feu Mr Papin avoit promis des pièces justificatives sur certains faits.⁵

Le fils dont parle Anne est son aîné, René-François, né en 1690 : il a donc vingt-deux ans. La veuve du converti révèle qu'après la mort de Papin, Pasquier Quesnel a gardé contact avec lui. Au fil de son adolescence, René-François a donc peut-être bénéficié de quelques échanges avec Pasquier Quesnel par l'intermédiaire de son père. Plus loin dans la lettre, Anne Viard-Papin ajoute : « Mon fils a reçu une lettre de Mr de la Place »⁶. « Monsieur de La Place » est le pseudonyme de Jacques Fouillou⁷, autre janséniste exilé aux Provinces-Unies avec Quesnel⁸. Ainsi, quatre ans après la mort de Papin, sa femme et son fils aîné sont en relations avec trois figures du jansénisme et la première est au fait des précautions pseudonymiques à suivre pour correspondre avec eux. Cette double information est cruciale. Elle prouve les liens de Papin avec Pasquier Quesnel durant la période catholique, et l'évidence semble que Desmahis ait été à l'origine de la relation entre le converti et son propre directeur de conscience. Par contre, nous ignorons tout des liens hypothétiques de Papin avec Nicolas Petitpied, dont c'est la seule apparition dans le dossier janséniste du converti. En outre, la présence d'un des enfants du couple Papin-Viard impose de s'intéresser plus précisément à l'orientation religieuse de la descendance du converti.

Si nous ignorons cette dimension de la vie de René-François, deux filles de Papin retiennent l'attention, qui apparaissent chacune dans un ouvrage janséniste : une dont l'identité précise reste mystérieuse dans les mémoires de Claude-Pierre Goujet ; Françoise, qui dispose d'une notice nécrologique dans les *Nouvelles ecclésiastiques* d'octobre 1747 – journal qui, bien que

¹ « Recherche de documents sur Pasquier Quesnel », *Bulletin des bibliothèques de France*, 20 (1975/1), p. 26-27 et Joseph Anna Guillaume TANS, (dir.), *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerheid, 1989, p. 94 et 180.

² 28 décembre 1712, Anne Viard à Pasquier Quesnel, U.P.R., 1185, f. 1r.

³ Joseph Anna Guillaume TANS, (dir.), *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum*, op. cit., p. 111.

⁴ Jean LESAULNIER, « Petitpied, Nicolas », in *D.P.R.*, p. 821.

⁵ 28 décembre 1712, Anne Viard à Pasquier Quesnel, U.P.R., 1185, f. 1r.

⁶ *Ibid.*, f. 2r.

⁷ Joseph Anna Guillaume TANS, (dir.), *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum*, op. cit., p. 105.

⁸ Régine POUZET et Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Fouillou, Jacques », in *D.P.R.*, p. 420.

militant, « ne ment pas, n'invente pas »¹. Claude-Pierre Goujet, originaire du Blésois où il naît en 1697, est un érudit et journaliste janséniste, auteur de deux *Suppléments* au *Dictionnaire* de Moréri (1732 et 1735) dont nous verrons toute l'importance pour connaître une partie du destin de l'œuvre de Papin après sa mort². En outre, il est l'un des principaux collaborateurs des *Nouvelles ecclésiastiques* à partir de 1736³. Dans ses mémoires, il raconte qu'après avoir refusé en 1720 la plus importante cure du diocèse de Blois⁴, il effectue un voyage à travers la France⁵ durant lequel il passe par Tours. Il note alors :

Je visitais [...] le superbe hôpital qui avoit alors pour directrice la Demoiselle Papin, fille du sçavant ministre de ce nom [...]. J'avais déjà vu plusieurs fois cette spirituelle demoiselle à Paris.⁶

Goujet a donc bien connu l'une des filles de Papin puisqu'il lui rend visite à Tours après l'avoir déjà rencontrée à Paris. Seul Goujet rapporte cette fonction d'une des filles de Papin à Tours, ainsi que sa présence à Paris, pour des raisons que l'on ignore mais qui sont peut-être liées à son poste de directrice de l'hôpital de Tours. Étant donné les liens entre cette fille de Papin et Goujet, il est fort probable que celui-ci soit l'auteur de notice nécrologique de Françoise Papin dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 octobre 1747.

Née en 1695, Françoise Papin épouse Jacques de Maliverné, un cousin, en 1723⁷. Le 22 septembre 1733, lors du baptême de Jacques, le père « a refusé de signer »⁸ l'acte. Puis, au décès de ce même fils deux ans plus tard, le curé note dans le registre :

Le 22 juin 1735 a esté inhumé sans cierge et sans honneur convenable à la qualité de chrétien de la part de ses pere et mere, dans le cimetiere de ce lieu, par nous curé soussigné, Jacques décédé du jour précédent.⁹

Contrairement à ce qu'avance Jean Chavigny qui publie ces documents, il ne faut pas voir derrière ces éléments les preuves d'un nicodémisme protestant¹⁰. En effet, Françoise de Maliverné, qui décède le 20 juin 1747¹¹, dispose d'une notice nécrologique dans les *Nouvelles ecclésiastiques* dont le contenu permet d'éclairer le contexte religieux de ces actes. S'il en est bien l'auteur, Goujet ne raconte pas seulement les derniers jours de la fille de Papin. Il rapporte également une anecdote dont voici le récit :

Le curé Bellami, de la paroisse de Cizé en Anjou, dans laquelle est située la terre de la Mauche, dont M. de Maliverné est propriétaire [...], refusa publiquement la communion le 24 janvier 1740 à M. et Madame de Maliverné. Tenant la Saint Hostie à la main, et adressant la parole au mari, Recevez vous, lui dit-il, de cœur et d'esprit, la Constitution ?

¹ Monique COTTRET, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 309.

² Voir *infra*, p. 779 et *sq.*

³ Françoise WEIL et Michel GILOT, « Claude-Pierre Goujet », in Jean SGARD (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, *op. cit.*, version en ligne.

⁴ Claude-Pierre GOUJET, *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet, dans lesquels on trouve une liste exacte de ses ouvrages*, La Haye, Du Sauzet, 1767, p. 26-27.

⁵ Françoise WEIL et Michel GILOT, « Claude-Pierre Goujet », *op. cit.*

⁶ Claude-Pierre GOUJET, *Mémoires historiques et...*, *op. cit.*, p. 39.

⁷ 28 décembre 1712, Anne Viard à Pasquier Quesnel, U.P.R., 1185, f. 1r.

⁸ Cité in Jean CHAVIGNY, *Grandeur et misère...*, *op. cit.*, p. 67.

⁹ *Id.*

¹⁰ *Id.*

¹¹ « Le 20 juin 1747 a été inhumée damoiselle Françoise Papin, épouse du sieur Jacques de Maliverné décédé d'hier âgée de 53 ans en présence de plusieurs parens et amis soussingés [...] Bellamy vicaire » (cité in Louis-Arsène DELAUNAY, *Un Port-Royal saumurois. Les religieuses bénédictines de la Fidélité*, Angers, Siraudeau, 1917, p. 185 n. 1).

Le Roi défend, répondit M. de Maliverné, d'interroger les laïcs sur ces matières. Malgré cela le curé les passa deux fois l'un et l'autre. A la fête de Pâques de la même année il leur refusa encore la communion, et quand un prêtre étranger disoit la Messe, il prenoit la clé du tabernacle. Lorsqu'ils se sont présentés depuis, ou le curé n'a communiqué personne, ou il les a passés.¹

Cet événement de 1740 éclaire les actes des années 1730 : un conflit plus ou moins larvé existe entre le curé Bellamy – déjà en poste en 1733-1735 – et ses deux paroissiens connus pour leur sympathie port-royaliste : Jacques de Maliverné, lié à l'Oratoire, est identifié comme un « quénelliste »² ; et le couple fréquente le couvent des Bénédictines de la Fidélité de Saumur, connu comme le Port-Royal saumurois³. Dès lors, ce que Chavigny estime être des éléments curieux dans les actes de baptême et d'enterrement du fils du couple Maliverné ne sont sans doute pas la conséquence d'un protestantisme caché, mais bien plutôt d'un jansénisme revendiqué. Le récit des derniers jours de Françoise Papin long de près deux pages en 1747⁴, est résumé par René Cerveau dans le *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la Vérité du dix-huitième siècle* :

Elle joignoit à un caractère doux et compatissant une piété solide et éclairée, et faisoit ses délices de la lecture de l'Écriture sainte, et des ouvrages de M. Nicole. Elle vivoit presque inconnue au monde, s'occupant avec attention du soin de sa famille, lorsqu'elle tomba dangereusement malade. [...] Le vicaire de sa paroisse [Bellamy⁵] vint lui proposer l'acceptation de la Bulle, comme une disposition nécessaire et préalable à la réception des Sacremens : la visite fut longue et fatigante, mais le refus n'en fut pas moins courageux et constant. Le curé vint ensuite faire le même personnage à pure perte. La pieuse malade privée des Sacremens, prit un crucifix qu'elle baisa tendrement, et mourut pleine de confiance en Jesus-Christ le 19 juin [...]. Son enterrement se fit à la hâte, presque sans cérémonies ni prières, et d'une manière scandaleuse.⁶

Si nous ne disposons d'aucune source sur l'éducation religieuse qu'a donnée Papin à ses enfants⁷, il n'est pas abusif de voir dans le jansénisme de Françoise un avatar de celui de son père : la figure tutélaire de Quesnel et le souvenir de Desmahis ont pu être autant de biais par lesquels Papin a pu incarner cette sensibilité spirituelle auprès de ses enfants, qui n'ont pas lu Pierre Nicole « avec le lait » selon la formule de l'époque.

¹ « De Saumur », *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 octobre 1747, p. 170.

² Voir Louis-Arsène DELAUNAY, *Un Port-Royal...*, *op. cit.*, p. 185 n. 1).

³ *Ibid.*, p. 181-185.

⁴ « De Saumur », *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 octobre 1747, p. 169-170. Nous le reproduisons en annexe.

⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁶ René CERVEAU, *Nécrologe des plus célèbres Défenseurs et Confesseurs de la Vérité du dix-huitième siècle: Contenant les principales circonstances de la Vie et de la Mort des Amis de la Vérité de l'un & de l'autre Sexe et surtout des persécutions qu'ils ont souffertes au sujet du Formulaire et de la Bulle Unigenitus, & de la part des Jésuites, Seconde Partie*, s.l.n.n., 1760, p. 153.

⁷ Marie Papin, troisième enfant du couple Papin-Viard, a tenu un livre de raison, dont nous connaissons seulement les extraits relatifs aux naissances de ses enfants publiés par Camille de Bélénet dans sa *Notice généalogique sur la famille Papin* (p. 67-69). À la fin du XIX^e siècle, le document était conservé dans les archives du château de Thouars. Celui-ci a depuis changé plusieurs fois de propriétaires : en partie en ruines désormais, les archives qu'il contenait en ont disparu à une date inconnue et ni la mairie de Saint-Léger de Montbrun, ni les Archives municipales de Thouars, ni les Archives départementales des Deux-Sèvres, ne les conservent.

2. Le réseau orléanais : entre jansénisme et République des Lettres

a. Desmahis entre 1690 et 1694

Commençons par observer qu'à Blois même, si Papin a été en contact avec des sympathisants de Port-Royal, voire des jansénistes, nous n'en savons rien. Les quatre ecclésiastiques dont les liens avec le converti sont attestés (Alexis Bruneau, Michel Levasseur¹, Vital d'Angles et Gabriel Soudry) n'ont pas de relation connue avec le monde de Port-Royal. Quant à Bertier, vicaire général puis évêque de Blois, il est hostile au jansénisme. En 1716, il tente de faire signer le Formulaire à la dernière prieure de Port-Royal, Claude-Louise Du Mesnil des Courtiaux, exilée aux ursulines de Blois depuis octobre 1709 : son insistance est vaine et il lui refuse les derniers sacrements². Au contraire, Orléans fut sans aucun doute le pôle janséniste de la vie de Papin³. Cependant, qu'aucune correspondance entre lui et Desmahis ne nous soit parvenue empêche de connaître précisément leur relation, et notamment la nature de leur échanges théologiques. Achéons cependant notre biographie de Desmahis, arrêtée en 1690, pour confirmer ses liens avec Port-Royal.

Après avoir poursuivi son action de convertisseur à la Bastille au milieu de l'année 1690, auprès de huguenots prisonniers originaires du diocèse de Luçon⁴, Desmahis revient durablement à Orléans, où il demeure au cloître de la cathédrale⁵. En décembre, il est d'ailleurs ordonné diacre⁶ et, comme nombre de jansénistes, par esprit d'humilité, ne fut jamais ordonné prêtre⁷. Lors de la présentation des liens de Papin avec Bossuet, nous avons évoqué l'année 1691 de Desmahis, parrain de la première fille d'Isaac et présent avec ce dernier à Meaux où il prêche l'octave du Saint-Sacrement. Le 15 juin 1692, Desmahis écrit à Quesnel qu'Orléans « est la ville où plusieurs raisons []'obligent de consacrer préférablement à tout autre [s]on petit travail »⁸. D'ailleurs, à la fin du mois, il est de nouveau chargé du prêche de l'octave du Saint Sacrement, cette fois à Orléans, malgré les demandes de ses parents pour venir à Saint-

¹ Voir *infra*, p. 759 et *sq.* et 769 et *sq.*

² Voir Joseph BERGIN, *Crown, church and...*, *op. cit.*, p. 382 et Antony MCKENNA, « Du Mesnil des Courtiaux Claude-Louise », *in D.P.R.*, p. 370.

³ En 1932, Gabriel Le Bras publiait « Pour l'histoire du jansénisme dans l'Orléanais », orientant la recherche sur le XVIII^e siècle. (*Revue d'histoire de l'Église de France*, 79 (1932), p. 189-196). Gaël Rideau a répondu à ce lointain appel avec sa thèse déjà citée *De la religion de tous à la religion de chacun*, tout comme Claude Michaud avec son article « Autour du jansénisme orléanais, où le sucre est-il soluble dans le jansénisme ? » (*Bulletin de la Société d'Archéologie et d'Histoire de l'Orléanais*, XXII (2014/1)). Si les pages ici consacrées à Desmahis lèvent en partie le voile sur le jansénisme orléanais durant l'épiscopat de Cambout de Coislin, nous n'avons pu mener une approche systématique de cette question dans le cadre de notre thèse. Nous projetons de consacrer à l'avenir une étude plus approfondie au jansénisme orléanais entre 1665 et 1713.

⁴ « Je vous ai ci-devant mandé que le Roi trouvait bon que vous laissassiez visiter par M. des Mahis, chanoine d'Orléans, les quatre prisonniers du diocèse de Luçon qui sont à la Bastille pour le fait de la R[eligion]. » (25 avril 1690, Louvois à de Besmaux (gouverneur de la Bastille), *in* François RAVAISSON (éd.), *Archives de la Bastille : 1687-1692*, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1877, vol. 9, p. 176).

⁵ A.N., G⁸ 241, dossier de ministre pensionné de Desmahis.

⁶ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, p. lvij.

⁷ Paul CHRISTOPHE, *L'Église dans l'histoire des hommes, du 15^{ème} siècle à nos jours*, Limoges, Droguet-Ardant, 1985, p. 218. Citons à ce propos une anecdote rapportée par Pasquier Quesnel au sujet de Raymond Formetin, durant son séjour à Rome, qui, « introduisit il y a quelque temps M. Fromentin à l'Audience de sa sainteté qui lui témoigna beaucoup d'estime et de bonté. Il le loua de ce que par respect pour le sacerdoce, il étoit demeuré dans l'état de diacre et il ajouta qu'il auroit voulu aussy ne point entrer dans le sacerdoce par respect pour un si Saint Caractere » (2 février 1701, Pasquier Quesnel au Père du Breuil, U.P.R. A3221-2, f. 1r.).

⁸ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, *op. cit.*, p. lviii.

André-des-Ars à Paris¹. L'intérêt de voir en chaire un ancien huguenot dans le cadre de cette cérémonie semble avoir été partagé par plusieurs prélats, puisqu'outre Meaux et Orléans, Desmahis a prêché également en cette occasion à Angers, à une date inconnue² : l'évêque d'Angers n'est autre qu'Henry Arnauld, frère du grand Arnauld et lui-même janséniste³. Il est probable que le lien entre Desmahis et Henry Arnauld ait été rendu possible par l'intermédiaire de David Gilly, pasteur en Anjou et en lien avec Desmahis avant et après leur conversion respective.

Au moins dès le début de la décennie 1690, suivant en cela les décrets du concile de Trente⁴, Pierre du Cambout de Coislin entreprend de réformer le *Breviarium Aurelianense*. Les *Nouvelles ecclésiastiques* sont particulièrement bien renseignées sur ce projet⁵ qu'elles encensent : en mars 1691, on lit « l'on réforme le Bréviaire d'Orléans, et ce sera un chef d'œuvre »⁶, l'auteur anonyme poursuivant durant un long folio le descriptif des changements opérés dans cette nouvelle édition⁷. Or, Raymond Formentin est la cheville ouvrière de ce projet⁸ dans le cadre duquel il sollicite au moins deux jansénistes orléanais : Desmahis⁹ et Ambroise Paccory¹⁰. Ce dernier est une figure de l'histoire éducative de Port-Royal¹¹ : originaire du Maine, il est d'abord principal du collège de Ceaucé, paroisse du diocèse du Mans et, dès cette période, réputé janséniste¹². Entre 1684 et 1688, il est nommé par Cambout de Coislin à la tête du collège fondé par ce dernier à Meung-sur-Loire, fonction qu'il occupe jusqu'à la mort du prélat en 1706¹³. De plus, Formentin bénéficie des conseils Jean-Baptiste Lebrun Desmarettes, janséniste notoire¹⁴ dont la contribution à l'établissement du

¹ *Id.*

² Guillaume PROUSTEAU, *Guillelmi Prousteau Antecessoris...*, *op. cit.*, p. 18-20.

³ Voir Isabelle BONNOT-RAMBAUD, *Hérétique ou saint ?...*, *op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

⁵ François LELASSEUR, « A propos d'un... », art. cit., p. 754-755.

⁶ B.n.F., F. fr., 23504, f. 74v.

⁷ *Ibid.*, f. 74v-75r.

⁸ François LELASSEUR, « A propos d'un... », art. cit., p. 755-756. Lelasseur ne renvoie pas au ms 2025 de la B.M. d'Orléans (voir ci-dessous).

⁹ B.M. Orléans, ms 2025, contient deux notes de travail (dix folios) de Desmahis sur les bénédictions en vue de leur établissement dans le bréviaire d'Orléans.

¹⁰ B.M. Orléans, ms 2025, contient une lettre non datée, d'un auteur non identifié, adressée à Paccory et qui concerne notamment l'établissement du bréviaire d'Orléans.

¹¹ Sur Paccory, voir Clément-Marcel MARTINAIS, *Un pédagogue méconnu. Le diacre Ambroise Paccory (1649-1730)*, Roma, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1976, 169 p. et Antony MCKENNA, « Pacory, Ambroise », *in D.P.R.*, p. 775. Nous suivons l'orthographe de Paccory telle qu'il signe lui-même (U.P.R., 702, 9 mars 1702, Ambroise Paccory à Mademoiselle de Joncoux).

¹² Voir *ibid.*, p. 36-38.

¹³ Voir *id.* et Laurent-Etienne RONDET, *Abrégé de la vie de M. Paccory*, *in* Ambroise PACCORY, *Journée chrétienne où l'on trouvera des règles pour vivre saintement dans tous les états et dans toutes les conditions*, Paris, Guillaume Desprez, 1760, p. ix.

¹⁴ Lebrun Desmarettes est né à Rouen en 1650 d'un père libraire et réputé avoir été emprisonné pour l'édition d'ouvrages jansénistes : Édouard FRÈRE indique n'avoir pas trouvé trace de ce fait dans les registres des libraires-imprimeurs normands (voir Édouard FRÈRE, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, A. Le Brument, 1860, vol. 2, p. 180). Lebrun Desmarettes a été élève à Port-Royal des Champs et comme nombre de jansénistes, ne reçut que les ordres mineurs (acolyte dans le diocèse de Rouen). En 1685, il publie les œuvres de Saint Paulin de Nole et bénéficie dans cette réalisation du concours de Sébastien Le Nain de Tillemont, l'historien de Port-Royal (voir Bruno NEVEU, *Un historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698)*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, p. 158 et 308). En 1691, il publie *Concordia librorum Regum et Paralipomenon, complectens historiam regum Israel et Juda, cum annotationibus et variis indicibus* (Paris, Guillaume Desprez, 1691) en collaboration avec Nicolas Letourneux (cette paternité est révélée par Claude-Pierre Goujet dans son *Supplément au Dictionnaire de Moréri* paru en 1735, t. I, p. 199). Également rouennais, Letourneux est l'un des Messieurs de Port-Royal, contributeur à l'édition du Testament de Mons et confesseur des religieuses de Port-Royal-des-Champs en 1681-1682. La

nouveau bréviaire semble avoir été importante¹. Le *Breviarium Aurelianense*, qui sort finalement des presses en 1693², est ainsi identifié comme un bréviaire janséniste³. Étant donné l'investissement de Desmahis dans ce projet, se pourrait-il qu'il soit, comme en 1690 pour Papin, l'informateur des *Nouvelles ecclésiastiques* ? La question mérite d'être posée car si en 1693, d'autres individus – Formentin au premier chef, Paccory dans une moindre mesure – peuvent renseigner le journal janséniste, en 1690, il est difficile, voire impossible, d'identifier un concurrent à Desmahis. En tous les cas, le rôle de ces jansénistes dans la réforme menée par Cambout de Coislin confirme l'idée de phase d'installation du jansénisme que propose G. Rideau pour qualifier son épiscopat.

En janvier 1693, Desmahis tombe malade⁴ et, à une date inconnue de la même année, son ami Guillaume Prousteau le qualifie de « ressucité »⁵. Toujours en 1693, il publie un petit volume de 34 pages in-16 intitulé *Hymnes et proses de l'Église, nouvellement mises en vers français qui se peuvent chanter sur les chants des latines*⁶. Porté manuscritement sur le seul exemplaire connu conservé à la Bibliothèque nationale⁷, cette attribution est le fait de Quesnel dans son *Éloge*...⁸. Le volume sort des presses orléanaises de François Boyer⁹, mais sa page de titre indique qu'il « se vend chez la Veuve de D. Horthemels ». Il s'agit d'Anne Horthemels, fille d'Antoine Cellier, fameux imprimeur protestant. En 1678, elle épouse Daniel Horthemels, calviniste d'origine néerlandaise et membre d'une dynastie d'imprimeurs¹⁰. Pour s'établir à Paris,

collaboration entre les deux hommes remontent avant l'année 1686, date de la mort de Letourneux (Jean LESAULNIER, « Le Tourneux, Nicolas », in *D.P.R.* et Bernard CHÉDOZEAU, « Le Tourneux, Nicolas », in Luc FOISNEAU (dir.), *Dictionnaire des philosophes...*, op. cit., p. 1076-1077). À une date inconnue, Lebrun Desmarettes s'installe à Orléans où il devient maître de pension, condition signalée lors de son arrestation en 1707. Entre 1707 et 1712, il est embastillé pour jansénisme et n'est libéré qu'après avoir signé le Formulaire, signature qu'il rétracte en 1717 (voir Bibliothèque de l' Arsenal, ms 10573 et 10582 et Pierre François LABELLE, *Nécrologe des appellans et opposans à la bulle Unigenitus, de l'un & de l'autre sexe : avec des pratiques & des prières à chaque article*, s.l.n.n., 1755, p. 499-503). Après sa libération, Lebrun Desmarettes termine sa vie à Orléans (voir Frédéric DELFORGE et Antony MCKENNA, « Le Brun, Jean-Baptiste, dit Desmarettes », *D.P.R.*). À sa mort en 1731, les *Nouvelles ecclésiastiques* le présentent comme proche de Cambout de Coislin et Gaël Le Bras, renvoyant à la *Table des Nouvelles...* le signale comme le protégé de Paccory dans le diocèse d'Orléans. Étant donné son rôle dans l'établissement du *Bréviaire*, sa proximité avec Cambout de Coislin est plus que vraisemblable. Si G. Le Bras renvoie aux *Tables...* des *Nouvelles*, force est de constater qu'aucune des notices le concernant ne mentionne Paccory (voir « D'Orléans, le 4 avril », *Nouvelles ecclésiastiques*, 17 avril 1731, p. 79 et « D'Orléans », *Nouvelles ecclésiastiques*, 18 janvier 1732, p. 10 et Gaël LE BRAS, « Pour l'histoire... », art. cit., p. 194). Toutefois, sa fonction de maître de pension l'a très probablement amené à effectivement fréquenter Paccory, directeur du séminaire de Meung-sur-Loire.

¹ Voir Pierre François LABELLE, *Nécrologe des appellans...*, op. cit., p. 500. Le ms 2025 de la B.M. d'Orléans vient confirmer ce leitmotiv de l'historiographie (voir par exemple Jules BAUDOT, *Le bréviaire romain : ses origines, son histoire*, Paris, Bloud, 1907, p. 137-138) : après la main de Formentin lui-même, celle qui revient le plus souvent est celle de Lebrun Desmarettes.

² *Breviarium Aurelianense D. Petri du Cambout de Coislin auel. episc. autoritate recognitum et editum Aurelianis*, Aurelianis, Claudium Borde, 1693.

³ François LELASSEUR, « A propos d'un... », art. cit., p. 756-758. Dans son chapitre sur le *Bréviaire*, Micheline Cuénin ne renvoie pas à l'article de Lelasseur et ne mentionne pas le rôle de Formentin et de Lebrun Desmarettes, pourtant connue de l'historiographie du XIX^e siècle (Micheline CUÉNIN, *Un familier de...*, op. cit., p. 134-139).

⁴ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, op. cit., p. lxxvii.

⁵ 3 septembre ou décembre 1693, Guillaume Prousteau à Nicolas Thoynard, in Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, et ses lettres inédites à Nicolas Thoynard*, Paris, Librairie d'érudition, 1888, p. 32.

⁶ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, op. cit., p. lxxviii.

⁷ B.n.F., YE-20129.

⁸ Pasquier QUESNEL, *Éloge historique de...*, op. cit., p. lxxj.

⁹ Henri HERLUISON, *Recherches sur les imprimeurs et libraires d'Orléans*, Orléans, Herluison, 1868, p. 89, n° 320

¹⁰ Roméo ARBOUR, *Dictionnaire des femmes...*, op. cit., p. 283.

Horthemels doit se convertir, ce qu'il fait avec Anne, peu après leur mariage. Or, après sa conversion, Horthemels est réputé proche des jansénistes¹. Mais il a sans doute plus que des sympathies pour Port-Royal puisque l'une de ses filles, Madeleine, graveur de profession, réalise, au moment de la destruction de l'abbaye, une série de quinze gravures représentant la vie à Port-Royal promise à un important succès². Le lien éditorial entre Desmahis et Horthemels *via* Boyer n'est donc peut-être pas fortuit.

Au tournant des années 1693-1694, Desmahis écrit deux lettres à Marguerite Périer, nièce et filleule de Pascal³, relatives à la recherche d'une enseignante pour la maison des Nouvelles catholiques d'Orléans⁴ : l'institution existe depuis le milieu du XVII^e siècle⁵ mais en 1685, Cambout de Coislin obtient du roi de nouvelles lettres patentes⁶. Dans son éloge posthume de Desmahis, Prousteau signale, sans préciser la date de cet épisode, que le converti acquiert une maison pour l'institution, à laquelle il lègue en outre une pension de 1200 livres⁷. La lettre de février 1694 témoigne d'ailleurs des difficultés financières de l'institution, dues notamment à des retardements du versement de la pension de la part de l'Agence générale du clergé⁸ : Desmahis tente de mobiliser en haut lieu pour débloquer la situation, puisqu'il demande à sa correspondante si d'Aguesseau et Madame de Fontpertuis ne peuvent pas intervenir en faveur de la maison orléanaise⁹. En outre, pour la candidate au poste, Desmahis prend comme modèle Anne Aubry de Troyes¹⁰, qui y tient une école pour jeunes filles catholiques fondée à l'initiative de Pierre Nicole en 1678¹¹. Les deux missives à Marguerite Périer évoquent également un autre membre du réseau janséniste, « M. de Pourrade »¹² : il s'agit du Marseillais Pierre de Porrade¹³, correspondant de Pasquier Quesnel¹ et destinataire de

¹ Pourtant protestant, son beau-père Antoine Cellier avait déjà été suspecté de sympathie pour les amis de Port-Royal (voir Charles AMIEL et Anne LIMA, « Dellon dans le siècle », in *L'Inquisition de Goa : la relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Chandeigne, 1997, p. 56-57). Faut-il voir là l'une des causes du jansénisme du couple Horthemels et de leurs filles ?

² Christine GOUZI et Philippe LUEZ, *Port-Royal ou l'abbaye de papier. Madeleine Horthemels 1686-1767*, Montigny-le-Bretonneux, Yvelinedition, 2011, 143 p.

³ Régine POUZET, « Périer, Marguerite », in *D.P.R.*, p. 810-811.

⁴ 18 novembre 1693 et 6 février 1694, Marin Groteste Desmahis à Marguerite Périer, B.n.F., F. fr., 12988, f. 425-426 et f. 426-427 (il s'agit de copies).

⁵ Voir Michel TOUSSAINT CHRÉTIEN DU PLESSIS et Daniel POLLUCHE, *Description de la ville et des environs d'Orléans*, Orléans, François Rouzeau, 1736, p. 55 et Charles CUISSARD, *La Bibliothèque d'Orléans. Son origine, sa formation, son développement*, Orléans, Herluison, 1894, p. 79.

⁶ Ainsi, on retrouve le dossier de pensionnement dans les archives de l'Agence générale du clergé, dont la premier document remonte à 1686 (A.N., G⁸ 251, divers dossiers dont nouvelles catholiques d'Orléans, quatrième pièce).

⁷ Guillaume PROUSTEAU, *Guillelmi Prousteau Antecessoris...*, *op. cit.*, p. 35-37.

⁸ « Notre maison qui s'est exposée par là à des dettes qui ne peuvent être acquittées que par le paiement de cette pension ; le dernier decembre il nous en étoit du une année entiere qui est de 600 livres tournois, le retardement de ce payent nous fait bien de la peine » (18 novembre 1693, Marin Groteste Desmahis à Marguerite Périer, *ibid.*, f. 425).

⁹ 18 novembre 1693, Marin Groteste Desmahis à Marguerite Périer, *ibid.*, f. 426.

¹⁰ *Ibid.*, f. 425.

¹¹ Voir Bernard CHÉDOZEAU, « Les « petites écoles » de Pierre Nicole », *Le XVII^e siècle et l'éducation, Marseille*, supplément au n° 88 (1972/1), p. 16 et Antony MCKENNA, « Aubry Anne », in *D.P.R.*, p. 129.

¹² 18 novembre 1693 et 6 février 1694, Marin Groteste Desmahis à Marguerite Périer, B.n.F., F. fr., 12988, f. 425-426.

¹³ Sur le jansénisme de Porrade, voir son ouvrage *Suite de l'innocence opprimée dans les filles de l'enfance, ou Relation du procès du sr. Peissonel medecin de Marseille, et d'un gran nombre de personnes de toutes sortes de conditions que les Jesuites y ont fait envelopper, où l'on voit aussi ce qui s'est passé à l'égard de mr. l'evêque de Vaison*, Toulouse, Pierre de La Noue, 1691, 245 p. ; voir également Albert BABEAU, *Le maréchal de Villars*, Paris, Firmin-Didot, 1892, p. 252-258 et Germain VUILLART, *Lettres de Germain...*, *op. cit.*, p. 178, 185 et 227.

l'éloge posthume de Desmahis dû à Prousteau en 1695². D'ailleurs, en mars 1694, Quesnel signale à Porrade que la candidate retenue est une certaine Mademoiselle de Montisambert³.

Enfin, le 30 juin 1694, l'évocation par Antoine Arnaud de la nomination d'un abbé par l'évêque de La Rochelle lui inspire la remarque suivante :

Comme [...] le nouvel Evêque à la liberté de donner à qui il voudra l'abbaye qu'il ne veut point retenir, je vous dirai la pensée qui m'est venue sur cela. C'est que son diocèse étant plein de huguenots, bien ou mal convertis, il ne pourroit mieux faire que de la donner à M. Bruzeau de S. Gervais : parce que s'associant Monsieur Pilon son bon ami, ils pourroient tous deux ensemble travailler utilement à l'affermissement de ces prosélytes ; si ce n'est qu'il aimât mieux la donner à Monsieur des Mahis, ci-devant ministre d'Orléans, qui s'est converti avant la révocation de l'édit de Nantes d'une manière très édifiante. M. d'Orléans l'a fait depuis chanoine de son église.⁴

Si le nom de Desmahis vient à l'esprit d'Arnauld d'abord du fait de son passé de calviniste, cette mention indique au moins que le converti est connu du chef de file des jansénistes, sans aucun doute grâce à Pasquier Quesnel. Cependant, Desmahis décède quelques mois plus tard, le 16 octobre 1694⁵.

b. Rapports au jansénisme du réseau orléanais de Desmahis

Deux autres figures orléanaises en lien avec Papin par l'intermédiaire de Desmahis, doivent être présentées : Guillaume Prousteau et Nicolas Thoynard, dont l'amitié remonte à un voyage commun en Espagne et aux Pays-Bas au début de la décennie 1660⁶. Prousteau (1628-1715) a déjà été évoqué lors de l'étude du séjour du Papin protestant à Orléans⁷. Avant d'être le généreux donateur à l'origine de la première bibliothèque publique orléanaise, ce Tourangeau, d'abord avocat au parlement⁸, devient docteur régent de l'Université d'Orléans en 1668⁹. Pour les érudits du XIX^e siècle, que Prousteau ait été janséniste ne fait aucun doute.

¹ Voir notamment U.P.R., A3221-1 ; *Correspondance de Pasquier Quesnel, prêtre de l'Oratoire sur les affaires politiques et religieuses de son temps*, éd. par Mme A. LE ROY, Paris, Perrin, 1900, t. 1, p. 289-291 et note 8 c-dessous.

² Guillaume PROUSTEAU, *Guillelmi Prousteau Antecessoris Aurelianensis Epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Groteste Des Mahis, diaconi aurelianensis Ecclesiae et canonici*, *op. cit.*

³ Mars 1694, Pasquier Quesnel à Pierre de Porrade, U.P.R., A3221-1 f. 3r. Il s'agit vraisemblablement d'une fille de la famille Dulac de Montisambert : elle apparaît comme donatrice de l'école de filles d'Orléans, à une date inconnue (voir Amicie DE FOULQUES DE VILLARET, *L'instruction primaire avant 1789 à Orléans et dans les communes de l'arrondissement d'après des documents inédits, avec plan de l'ancienne ville et carte scolaire et lettre de Mgr l'évêque d'Orléans*, Orléans, H. Herluisson, 1882, p. 91).

⁴ 30 juin 1694, Antoine Arnaud à Madame de Fontpertuis, in Antoine ARNAUD, *Œuvres de Messire Antoine Arnaud, Docteur de la maison et société de Sorbonne – Lettres*, Paris, Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1791, t. IV, p. 56.

⁵ « Dates de décès des personnages dont les épitaphes ont été recueillies par l'abbé Blondel », *Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanais*, 34 (1913), p. 558 et 562

⁶ Voir Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur...*, *op. cit.*, p. 1 et Christian DE VALENCE, « Nicolas Thoynard (Orléans 1629-Paris 1706), un savant entre Orléans et Paris au cœur de la République des Lettres », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, 167 (2012), p. 32-33 (cet article est une synthèse de *Nicolas Thoynard (Orléans 1629-Paris 1706). Biographie, correspondance et sociabilité d'un savant*, mémoire de master sous la direction Jean-Pierre VITTU, Université d'Orléans, 2007, 225 p.).

⁷ Voir *supra*, p. 84 et sq.

⁸ Pierre SOUTY, « Jacques Delalande et Guillaume Prousteau, professeurs de l'Université au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, (1960/9), p. 356.

⁹ Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, et ses lettres inédites à Nicolas Thoynard*, Paris, Librairie d'érudition, 1888, p. 2.

Eugène Bimbenet le soutient sans détour – mais avec des preuves peu convaincantes¹ – et affirme même qu’il aurait eu un rôle dans l’orientation de Desmahis² ; quant à Ernest Jovy, qui a eu accès à des documents inconnus de Bimbenet, il estime que « toutes les relations de Prousteau sont jansénistes »³. L’affirmation sans doute excessive, mais il faut souligner que Prousteau est en relation avec plusieurs libraires, dont Daniel Horthemels (dès 1680)⁴ ainsi qu’avec avec Pasquier Quesnel⁵. En outre, malgré sa fonction de régent de l’Université, sa vie quotidienne est proche de celle d’un ecclésiastique : il demeure toute sa vie au cloître de la cathédrale Sainte-Croix et lègue 300 livres aux chanoines dans son testament en remerciement de ce traitement⁶. Il fut sans aucun doute sympathisant de Port-Royal.

Au-delà de l’épisode du digesteur sur lequel nous reviendrons, un document inédit atteste la relation entre Papin et Prousteau. La bibliothèque de ce dernier conserve en effet l’un des trois exemplaires actuellement identifiés de *La tolérance des protestans* corrigée par Papin⁷. L’ouvrage ne comporte aucune dédicace ni aucun ex-dono, empêchant ainsi de dater ce qui fut sans doute un cadeau du converti pour le bibliophile qu’était Prousteau. L’écriture des corrections de l’exemplaire Prousteau ne semble à première vue ne pas être de la main si reconnaissable de Papin. Mais la comparaison avec les deux autres exemplaires retrouvés de *La tolérance des protestans*⁸ tendent à prouver l’application de Papin lors de l’apposition de ces corrections, manifestée par une écriture plus arrondie et plus large que son écriture habituelle (à l’exception, sur les exemplaires de Blois et de l’Arsenal, de l’ajout de la référence aux actes du synode de Dordrecht, parfaitement reconnaissable).

¹ Les preuves du jansénisme de Prousteau avancée par Bimbenet ne sont pas si déterminantes qu’il ne le croit : érudition, assistance quotidienne à la messe (à genoux), pratique du jeûne (reprise des mêmes éléments dans Pierre SOUTY, « Jacques Delalande et... », art. cit., p. 358).

² Eugène BIMBENET, « Notice sur Guillaume Prousteau, docteur régent de l’Université et fondateur de la bibliothèque publique d’Orléans, in *Mémoires lus en Sorbonne dans les séances extraordinaires du comité impérial des travaux historiques et des sociétés savantes*, Paris, Imprimerie impériale, 1865, p. 43-45.

³ Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur...*, *op. cit.*, p. 3.

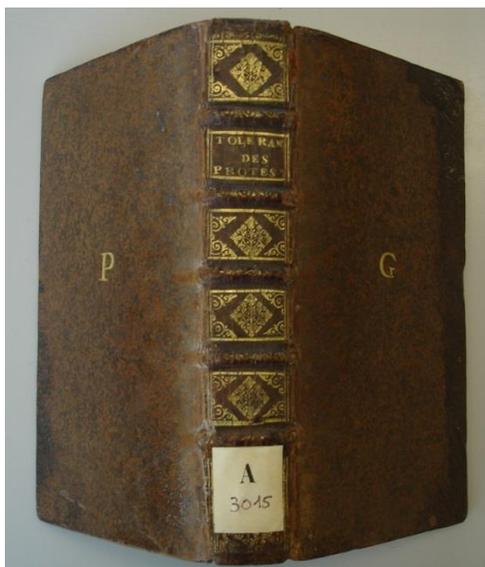
⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ *Voir supra*, p. 593.

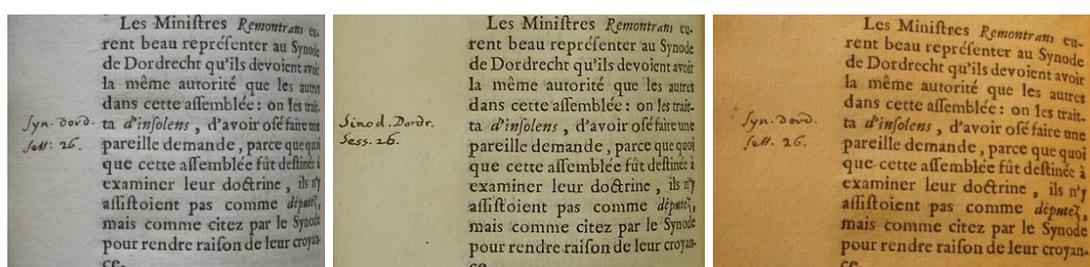
⁶ Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur...*, *op. cit.*, p. 59.

⁷ Il en existe un quatrième qui fit partie de la collection de François-Jean Mallein, généalogiste et lointain descendant de Claude Pajon. La fille de F.-J. Mallein, qui nous a communiqué un mémoire de son père signalant cet ouvrage, dont elle ignore le sort après sa disparition.

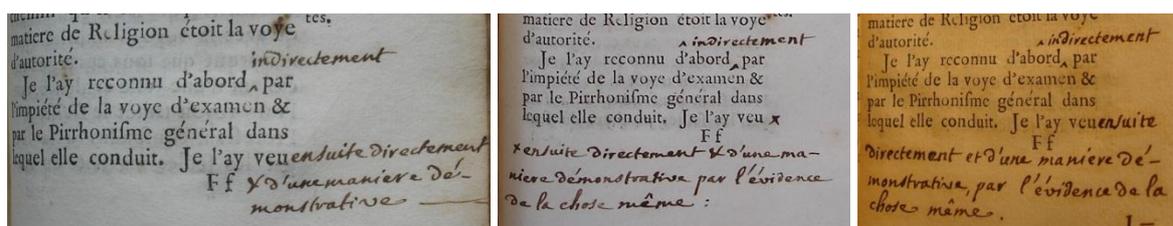
⁸ B.M. Blois, LF 307 et Bibliothèque de l’Arsenal, 8-T-9285. Ces deux autres exemplaires ne comportent pas d’élément permettant d’identifier leurs anciens propriétaires. L’intérêt de ces volumes est donc limité. L’exemplaire de Blois pourrait être celui de Papin – nous verrons que son livre figure bien dans sa bibliothèque – mais rien ne l’indique.



Exemplaire de *La tolérance des protestans* de Guillaume Proustau¹



Ajout de la référence aux actes du synode de Dordrecht (p. 326)²



Insertion d'un fragment de phrase manquant (p. 337)³

Quant à Nicolas Thoynard (1629-1706), c'est un érudit (antiquaire, numismate, chronologiste) connue pour son grand-œuvre, jamais publié de son vivant : une harmonie gréco-latine de l'Évangile. C'est une figure de la République des Lettres : il entretient un large commerce épistolaire à travers l'Europe : figurent parmi ses correspondants Michel Bégon⁴,

¹ B.M. Orléans, A3115.

² B.M. Blois, LF 307 ; B.M Orléans, A3115 ; Bibliothèque de l'Arsenal, 8-T-9285.

³ *Id.*

⁴ Nous avons retrouvé le dossier inédit de correspondance de Thoynard à Michel Bégon dans le cadre de notre master, lors de notre quête des originaux de la correspondance entre Papin et Bégon dans le fonds Loppin de Gémeaux de la B.n.F. (voir *supra*, p. 688).

Jean Mabillon, John Locke ou encore Johann Georg Grævius¹. Dès 1680, grâce à son amitié avec Eusèbe Renaudot, il participe au groupe de travail autour de Bossuet connu sous le nom de « petit concile »². Contrairement à Prousteau, son orientation janséniste est plus délicate à établir. Dans sa *Discussion de la Suite des Remarques nouv. du P. Bouhours sur la langue françoise, pour defendre ou pour condanner plusieurs passages de la Version du Nouveau Testament de Mons*, il note à l'encontre de son adversaire :

Ces continueles virevoustes pourroient faire penser que de crainte des crocodiles de Port-Royal, l'auteur n'a osé boire à loisir ni à lons trais dans le grand fleuve de l'Écriture Sainte [...]. Pour moi je ne suis pas de ces gens qui s'épouvantent de si peu de choses. Le Port-royal et le P. Bouhours ne me sont pas si redoutables que j'évite [...] les occasions de les joindre.³

La formule n'est pas méliorative. Evoquant la controverse autour de cet ouvrage, Claude Nicaise écrivant à Jean-Alphonse Turretini, lui-même correspondant de Thoynard, précise au sujet de ce dernier que « les partisans de la version de Mons [...] ne lui veulent pas de bien »⁴. Toutefois, en 1708, Richard Simon évoque cet ouvrage et affirme que Thoynard « étoit en ce tems-là bien aise de faire sa cour aux gens de Port-Royal pour avoir leur amitié »⁵. Claude-Pierre Goujet, bien renseigné sur le jansénisme, souligne que « Thoynard approuva » la critique qu'Antoine Arnauld fit de sa *Discussion* de 1693⁶. Il est en outre certain que Thoynard fut proche d'Enrico Noris⁷, augustin italien, cardinal à partir de 1695 et défenseur d'un augustinisme proche des positions jansénistes, en outre correspondant de Quesnel⁸. Quant à l'historiographie, elle est divisée sur la question du jansénisme de Thoynard. Antony McKenna observe qu'« il est membre du groupe des « Pascalins », où la dévotion selon la spiritualité de Port-Royal s'allie à des curiosités scientifiques. [...] Il est surtout ami des Périer »⁹. En effet, lorsqu'en 1670, ces derniers dressent la liste de ceux à qui ils envisagent d'offrir les *Pensées* de Pascal qui viennent de paraître, Thoynard y figure¹⁰. Il est en outre correspondant de Pasquier Quesnel et ce dernier l'évoque comme étant son ami dans l'une de ses lettres¹¹. Mais Christian de Valence est moins catégorique, soulignant notamment qu'il n'est pas attesté que Thoynard ait effectivement fait partie des Pascalins¹².

¹ L'étude la plus récente sur Thoynard est l'article déjà cité de Christian DE VALENCE, « Nicolas Thoynard (Orléans 1629-Paris 1706), un savant entre Orléans et Paris au cœur de la République des Lettres ». Sur la correspondance Thoynard-Bégon, voir *supra*, p. 688 et *infra*, p. 712-713.

² Voir Fabrice PREYAT, *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Münster, LIT Verlag, 2007, p. 27, voir aussi notamment p. 252-253).

³ Nicolas THOYNARD, *Discussion de la Suite des Remarques nouv. du P. Bouhours sur la langue françoise, pour defendre ou pour condanner plusieurs passages de la Version du Nouveau Testament de Mons, et principalement ceux que le P. Bouhours y a repris*, Paris, Laurent d'Houry, 1693, p. VII.

⁴ *Lettres inédites adressées...*, *op. cit.*, t. II, p. 327.

⁵ Richard SIMON, *Bibliothèque critique*, citée in Fabrice PREYAT, *Le Petit Concile...*, *op. cit.*, p. 108.

⁶ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au dictionnaire...*, *op. cit.*, t. II, p. 369.

⁷ Claude-Pierre Goujet souligne que Thoynard est l'auteur effectif de l'un des ouvrages du cardinal (voir *id.*) ; Christian de Valence a recensé soixante-cinq lettres de Noris à Thoynard (Christian DE VALENCE, « Nicolas Thoynard... », art. cit., p. 27).

⁸ Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, *La puissance et...*, *op. cit.*, p. 425-426 et *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie ; suivie des Lettres inédites du P. Quesnel à Magliabechi, bibliothécaire du grand-duc de Toscane Come III, et au cardinal Noris*, éd. par Antoine-Claude VALERY, Paris, J. Labitte, 1846, 3 t.

⁹ Antony MCKENNA, « Thoynard, Nicolas », in *D.P.R.*, p. 975.

¹⁰ Ernest JOVY, « Quelques notes sur Pascal (fin) », *Bulletin du bibliothécaire et du bibliophile*, (1905/4), p. 171.

¹¹ Voir Joseph Anna Guillaume TANS et Henri SCHMITZ DU MOULIN, *La correspondance de Pasquier Quesnel : index analytique*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1993, t. II, p. 1125.

¹² Christian DE VALENCE, « Nicolas Thoynard... », art. cit., p. 42-43.

Ainsi, au-delà de Desmahis, le réseau que Papin fréquente à Orléans est en lien avec des figures jansénistes et Prousteau peut raisonnablement être qualifié de sympathisant port-royaliste. Quoiqu'il en soit, le seul moment bien renseigné des liens du converti blésois avec ce réseau ne concerne pas la religion mais le domaine scientifique.

c. Isaac physicien : expériences et réseaux

Si le projet scientifico-caritatif d'Isaac à Blois a été analysé, doit encore être évoquée l'épisode orléanais de cette activité du cousin de l'inventeur du digesteur. Quatre des cinq lettres d'Isaac sur le sujet relèvent, pour l'essentiel, de l'histoire des techniques : nous n'examinerons pas, à un détail près, cette dimension du dossier, faute de compétence. Toutefois, le contenu même de ces lettres confirme que la fréquentation des deux cousins Papin à Bordeaux et Londres a été l'occasion pour le cadet d'approfondir ses connaissances scientifiques et techniques : s'il reconnaît ne pas savoir dessiner lorsqu'il esquisse le croquis d'une partie du digesteur¹, il en maîtrise la conception.

En février 1694, Isaac procède à une série de cuissons avec le digesteur, chez Desmahis à Orléans. L'assistance compte Guillaume Prousteau, qui fait le récit de la séance à Nicolas Thoynard :

Je voudrais que vous pussiez assister aux expériences qu'on fait actuellement chez Monsieur des Mahis pour le soulagement des pauvres. Monsieur Papin, son ami, nous est venu voir de Blois et nous a apporté une machine qu'il y a fait faire sur l'idée de Monsieur Papin, son cousin, en donna au public il y a quelques années pour amollir les os et en tirer de bons bouillons. Cette machine faite en cylindre tient ordinairement trois pintes. Il y met trois livres d'os qui souffrent, quand ils sont bons, l'opération jusqu'à sept fois et rendent à chaque fois environ trois pintes de bouillon meilleur assurément que celui qu'on donne aux pauvres de l'hôtel-Dieu. On ôte la graisse et il s'en fait une gelée. Une chopine par jour peut sustenter un pauvre sans rien autre chose et on pourrait faire un grand ragoust avec des choux et un cartron de pain. Il ne faut que deux liards de sel pour saler deux ou trois pintes et deux livres de charbon pour mettre en train la machine qui est parfaitement bien close. Tout est cuit en moins de demi-heure. Vous voyez par-là de quel usage cela peut-être dans le tems ou nous sommes et le grand dommage que c'est de jeter ainsi des os qui contiennent en soi tant de substance. De la première opération on les peut mâcher et vous sentez une pâte qui a beaucoup de suc et qui fait encore une gelée à la sixième opération. Cela pourroit encore servir fort utilement sur les vaisseaux et dans les villes assiégées.²

L'expérience réactive l'intérêt de Thoynard pour le digesteur. Dès août 1680, sa correspondance avec John Locke révèle que comme nombre d'érudits de la République des Lettres, il est intrigué par les premiers résultats de cuissons présentés par Denis à la *Royal Society* et dont Locke lui parle³. En 1695, il est toujours aussi curieux puisque les trois lettres d'Isaac montrent qu'il ambitionne de faire réaliser un digesteur pour son propre usage⁴. Isaac

¹ 27 novembre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 290.

² 19 février 1694, Guillaume Prousteau à Nicolas Thoynard, in Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur..., op. cit.*, p. 39-40.

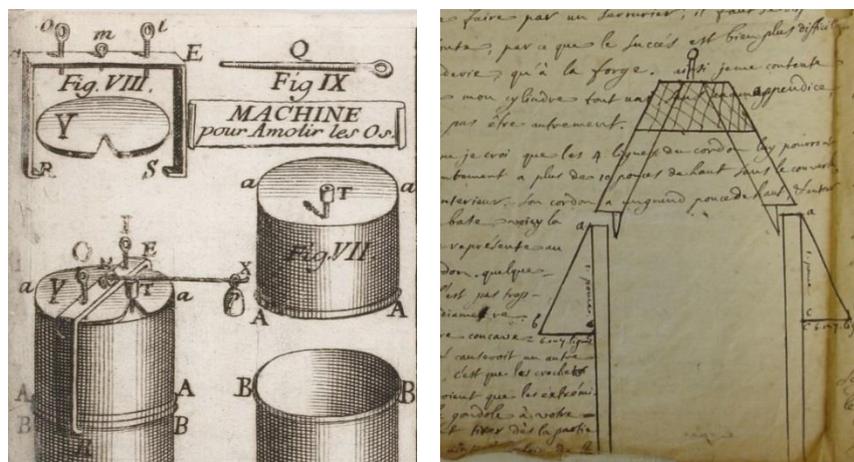
³ « Je vous prie donc [...] de vouloir apporter avec vous tant pour moy que pour nos amis [...] quelques os mollissiez et rendus mangeables, de la façon comme je crois de M. Papin, comme en aporta Mr Romer » (18 août 1680, Nicolas Thoynard à John Locke, in John LOCKE, *The Correspondence of..., op. cit.*, p. 232-233). Denis présente sa machine en décembre 1680 (voir Thomas BIRCH, *The History of..., op. cit.*, vol. 4, p. 60).

⁴ « Car je ne doute pas que l'exécution de votre dessin ne soit facile à cause de sa petitesse » (24 octobre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. III, p. 284).

contacte Thoynard « sous les auspices de M. Prousteau »¹. Après avoir fait fondre à Blois plusieurs modèles qui lui permettent d'identifier la matière première idoine pour façonner un digesteur, il procède ensuite à une série de tests dont il fait part à l'érudit :

Ainsi il ne s'agissoit plus que de la forme. Trois différentes expériences pendant lesquelles j'ay autant de fois changé la forme m'ont fait conclure que la dernière étoit la meilleure : c'est un cordon pyramidal au haut du cylindre, avec un couvercle aussi pyramidal.²

Passons les détails techniques (mesures, distances entre les pièces, polissage du fer³) et pratiques (positions possibles de la machine durant son utilisation⁴) pour signaler que c'est ici que se situe l'innovation d'Isaac vis-à-vis du modèle inventé par Denis, dont les couvercles sont cylindriques.



Couvercle du modèle du digesteur de Denis⁵ / Adaptation du couvercle du digesteur d'Isaac⁶

(le repère « B » de la planche correspond au repère « a » du dessin)

Les missives d'Isaac à Thoynard témoignent également de l'étendue de l'audience rencontrée par ses expériences : l'abbé de Dangeau – ancien protestant converti par Bossuet en 1667, grammairien et cartographe, élu membre de l'Académie française en 1682⁷ – récupère l'un des modèles de digesteur réalisé sur les conseils d'Isaac à Orléans⁸. C'est après les expériences de perfectionnement évoquées auprès de Thoynard qu'Isaac rend public son modèle de digesteur, comme en témoigne la première lettre adressée à Michel Bégon précédemment évoquée. Mentionnons toutefois l'incipit de cette missive, qui témoigne des espoirs placés par le converti dans son illustre compatriote :

¹ 6 octobre 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, *in ibid.*, p. 280.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 280-282.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁵ Denis PAPIN, *La manière d'amollir les os*, *op. cit.*, planche en fin d'ouvrage.

⁶ A.D. Loiret, 2J 1375, 21 [septembre] 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, f. 2r.

⁷ Voir « Courcillon, Louis de, connu sous le nom de l'abbé de Dangeau », *in* Etienne-François DROUET, *Le Grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... par Mre Louis Moreri, Nouvelle édition, dans laquelle on a refondu les Suppléments de M. l'abbé Gonjet, le tout revu, corrigé et augmenté par M. Drouet*, Paris, Les libraires associés, 1759, t. IV, p. 210-211.

⁸ « Le cylindre que M. l'abbé de Dangeau a fait refondre (qui, par parenthèse, n'étoit pas de M. Desmahis, mais de moy qui l'avoit faire faire pour M. de Blois quand j'étois chez M. Desmahis » (27 [septembre] 1695, Isaac Papin à Nicolas Thoynard, *in* Denis PAPIN, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 288, original A.D. Loiret, 2J 1375).

Peu s'en faut que je ne parte avec Mr Bruneau pour vous porter la machine à amollir les os, tant elle me paraît digne de la passion que vous avez de soulager les pauvres et de servir le Roy.¹

Nous avons vu que si Bégon a évalué positivement le projet, celui-ci semble n'avoir finalement pas abouti.

Du point de vue des réseaux du Papin catholique, l'épisode du digesteur de 1693-1695 permet donc d'identifier quelques nouveaux individus, mais faute de sources complémentaires, il est impossible de dire quels furent les liens entre le converti et l'abbé de Dangeau et si, après l'euphorie du premier contact, Papin a continué à correspondre avec Bégon. Un indice semble indiquer que ce ne fut pas le cas : dans la correspondance de Thoynard avec Bégon, il n'est nulle part question du réseau janséniste orléanais, et donc de Papin².

d. *La mort de Desmahis*

Dans leur livraison d'octobre 1694, les *Nouvelles ecclésiastiques* publient une longue lettre datée du 20 octobre évoquant la figure du défunt Marin Groteste Desmahis, décédé quatre jours auparavant³. Le 22 octobre, Guillaume Prousteau écrit à Nicolas Thoynard, qu'il sait déjà informé :

Vous sçavez déjà, Monsieur, la triste nouvelle de la mort de Mons[ieu]r des Mahis. La douleur m'a si fort accablé depuis que je n'ai pu vous l'apprendre plutost. Le diocèse y perd un des plus rares exemples de vertu qui ayt paru depuis longtems et nous y perdons vous et moi l'un des plus parfaits amys qui se pust trouver au monde. La présence de son esprit a été admirable dans tout ce qu'il a fait jusqu'à la fin. Il n'a pas oublié le moindre devoir envers qui que ce soit, présent ou absent. La veille ou la surveillance de sa mort, etant à trois pas de son lict et lui ayant déjà dit adieu, il me rappela et me pria de vous témoigner de sa part qu'il avoit toujours eu bien de la reconnoissance de votre amitié et une estime particulière pour votre érudition et votre mérite. Le hoquet effroyable qui ne l'a point quitté et qui interrompoit tous ses mots ne me permit pas d'en entendre davantage. Jamais une plus belle vie, jamais une plus sainte mort, jamais une foi plus vive, ni une charité plus ardente et plus étendue, jamais aussi personne plus universellement regretté.⁴

Le 5 novembre suivant, c'est au tour de Pasquier Quesnel de signaler la disparition du converti à Louis-Paul du Vaucel :

Il est mort un chanoine d'Orléans avec qui j'avais grand rapport, nommé M. Desmahis, qui était ministre à Orléans et qui se convertit pendant que j'y étais, avant la révocation de l'édit. Il était parfaitement à Dieu et plein de zèle et de charité. Il n'était que diacre, âgé de quarante-trois ans.⁵

¹ 5 février 1694, Isaac Papin à Michel Bégon, in Denis PAPIN, *Œuvres, op. cit.,* vol. III, p. 339. Bruneau est probablement un proche de Bégon : un nommé Bruneau semble être son secrétaire aux Antilles (voir Auguste LEBEAU, *De la condition des gens de couleur libres sous l'Ancien Régime d'après des documents des Archives coloniales,* Paris, Guillaumin & cie, 1903, p. 49).

² B.n.F., N.a.f., 28343 (90), dossier Thoynard, correspondance numismatique (le dossier couvre la période 1690-1698).

³ Nous la transcrivons intégralement en annexe. Cette fois, Desmahis n'est pas l'informateur de la feuille janséniste...

⁴ 22 octobre 1694, Guillaume Prousteau à Nicolas Thoynard, in Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur..., op. cit.,* p. 46-47.

⁵ 5 novembre 1694, Pasquier Quesnel à Louis-Paul du Vaucel, in *Correspondance de Pasquier..., op. cit.,* t. 1, p. 330.

Tous ceux qui l'ont connu déplorent la perte du converti, figure exemplaire du fidèle au service de la religion catholique. Son œuvre posthume confirme le succès de l'ancien pasteur d'Orléans : *La vérité de la religion catholique*, publiée par Quesnel en 1696, connaît plus d'une dizaine de rééditions françaises et plusieurs traductions (italien, néerlandais, anglais) jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Dans les semaines qui suivent le décès de Desmahis, à Orléans même, on entend fixer la renommée du disparu pour l'éternité. La correspondance Prousteau-Thoynard témoigne des éloges parus et envisagés. Dans une lettre du tournant 1694-1695, le recteur de l'Université mentionne

la pièce de Monsieur Jousset, curé de Sainte Mesmin [...] imprimée en cette ville et roul[ant] principalement sur les circonstances de la conversion de Monsieur Des Mahis.¹

Ce texte sort anonymement des presses de François Boyer, sous le titre *Abrégé de la vie de feu Mr Desmahis, chanoine de l'Église d'Orléans cy devant ministre de ceux de la R.P.R. de la même ville. En forme de lettre*². La Bibliothèque municipale d'Orléans en conserve une copie manuscrite, annotée et signée par l'auteur³, ainsi que son exemplaire personnel, qui porte son ex-libris mais ne contient pas d'ajout au texte imprimé⁴. Après Jousset, Prousteau publie l'*Epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Groteste Des Mahis, diaconi aurelianensis Ecclesiae et canonici*⁵ : le destinataire de cette lettre est donc un janséniste, ami de Quesnel. Puis, un mardi de l'année 1695, Prousteau écrit, toujours à Thoynard :

Il vaut mieux que moi qu'un autre fasse la version de l'épître latine. Monsieur Papin, de Blois, qui est un des meilleurs amys de feu Monsieur Des Mahis se chargera volontiers de ce soin quand je luy aurai envoyé quelques exemplaires après l'impression. Je ne doute point que cela ne contente plus la famille en cette langue, et de la façon d'un aussi habile homme que Monsieur Papin.⁶

Cependant, une fois l'*Abrégé de la vie...* attribué avec certitude à Gousset et l'*Éloge historique...* à Pasquier Quesnel, aucune des biographies posthumes de Desmahis ne peut être attribuée à Papin. Si ce dernier a effectivement écrit un texte sur son ami, il est probablement resté à l'état de manuscrit et sans doute est-il désormais perdu.

Concluons en évoquant la figure du directeur de conscience de Desmahis. L'année 1694 voit également mourir le Grand Arnould : après sa disparition, « Quesnel continue à vivre à Bruxelles et s'occupe de l'héritage matériel et spirituel de son ami »⁷ tout en poursuivant son œuvre propre, qui a connu un retentissant succès en 1692 avec la parution du

¹ 1694-1695, Guillaume Prousteau à Nicolas Thoynard, in Ernest JOVY, *Guillaume Prousteau, fondateur...*, op. cit., p. 50-51.

² Orléans, François Boyer, 1695, 31 p.

³ « Par M. Jousset, curé de Saint Memin » (B.M Orléans, ms 650, f. 263-272, la signature se trouve au f. 272v.).

⁴ B.M. Orléans, H5430. Contrairement à un autre éloge posthume d'un Orléanais dû à Jousset, *Le pêcheur converti ou l'idée d'un véritable pénitent représenté en la vie et la mort de Monsieur Jac. Fr. Jogues de Bouland* (Orléans, François Boyer, s.d., 48 p.). L'exemplaire de Jousset (B.M. Orléans, E1498) porte également son ex-libris et contient reliées en tête du volume trois pages manuscrites titrées : « Omission d'une des plus saintes actions que M. Jogues de Bouland a faite et que je n'ay aprie qu'après l'impression de l'abrégé de sa vie ».

⁵ L'ouvrage est recensé dans le *Journal des savans* du 26 avril 1696 (p. 132-135). Le compte-rendu indique que l'ouvrage se vend chez Jean Anisson. Celui-ci est l'imprimeur du roi au Louvre à partir de 1691 (voir Geneviève WILLEMETZ, *Jean Anisson, 1642-1721 : un homme d'affaires et de culture au Grand Siècle*, Paris, Cendres, 2004, 206 p.).

⁶ Mardi, 1695, Guillaume Prousteau à Nicolas Thoynard, in *ibid.*, p. 48.

⁷ Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Quesnel, Pasquier », in *D.P.R.*, p. 848.

*Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset*¹. En mai 1703, il est arrêté à l'instigation de Philippe V d'Espagne, petit-fils de Louis XIV. Parvenant à s'échapper en septembre suivant, il se réfugie en Hollande, où il continue à faire vivre le mouvement janséniste. C'est donc depuis la Hollande que Quesnel est en lien avec la famille Papin.

Orléans apparaît donc bien comme le pôle magnétique du jansénisme de Papin. Au-delà de son amitié avec Desmahis, relation privilégiée qui prend sans doute son origine dans leur relation orléanaise entre 1679 et 1682, Papin apparaît en lien avec Guillaume Prousteau et Nicolas Thoynard, deux figures du jansénisme orléanais. Toutefois, après la mort de Desmahis, nous ignorons tout des liens de Papin avec le réseau orléanais : l'absence de sources révèle-t-il la fin de l'attraction janséniste de la ville de l'évêque Cambout de Coislin ? Nous sommes tenté de le croire. Pour autant, Papin ne perd pas tout contact vivant avec le jansénisme, puisqu'il reste en lien avec Pasquier Quesnel.

3. La bibliothèque de Papin

L'inventaire après décès de Papin dressé en juillet 1709 permet de lever le voile à la fois sur la forme et le fond de son activité de théologien.

a. Le cabinet d'un théologien laïc : du décor à un indice des réseaux d'un converti

Lorsqu'il dresse le bilan des biens meubles de la maison principale de Papin, le notaire décrit le contenu de son cabinet de travail :

Dans le cabinet dud[it] deff[un]t s'est encore trouvé / Un bureau de bouë de sapin fermant a clef [...] avec une table aussy de boue de sapin diver tapit dessus de turquie [...] / un lict de repos avec un matelas couvert de bragatelle aux deux sieges plians [...] / trois valises fermantes [...] / trois rideaux de fenestres [...] / une petite boeste fermante à clef [...] dans laquelle se sont trouvez plusieurs leltres en papiers qui seront cy apres invenctorié pourquoy elle a esté refermée.²

Succède à ces lignes la présentation de la bibliothèque du défunt. Le bureau du converti apparaît comme modeste, ses livres constituant la principale richesse de cette pièce, nous y reviendrons.

Cependant, le contenu de la « petite boeste » évoqué par le notaire nous intéresse. Elle renferme une information uniquement connue par l'inventaire après décès du converti, qui devient ici une source de l'histoire de ses réseaux. À l'exception de trois documents, la « petite boeste » contient des copies d'actes notariés concernant la vie financière de Papin à Blois : nous retrouvons ainsi la trace de transactions précédemment mentionnées à partir des originaux, mais aussi de nombreuses copies d'actes impliquant ses parents³. Les trois pièces à part sont le contrat de mariage du couple Papin-Viard, une copie de mai 1709 confirmant

¹ *Id.*

² A.D. Loir-et-Cher, 3E26 410, a.n. divers, dont inventaire après décès d'Isaac Papin, f. 5r. de l'inventaire général. Nous avons supprimé de ce passage les estimations des différents biens du cabinet, peu utiles à notre propos. Les barres signalent les passages à la ligne dans l'inventaire.

³ *Ibid.*, f. 7r.-11v.

l'existence de ce contrat de mariage¹ et une dernière qui retient l'attention. En effet, le notaire écrit :

Led[it] deff[unt] Sieur papin ayant envoyé à Mr. Sorin ministre converti à Paris et membre de l'Académie royale trois ordonnances sur le tresor royal de chacune six cent livres lesquelles ordonnances led[it] Sieur Sorin a receu et led[it] Sieur Papin et lad[ite] dam[oisel]le sa veuve n'en ont receu aucune chose ne scachant lad[ite] dam[oisel]le si led[it] S[ieu]r Sorin a receu le montant desd[ites] ordonnances mais comme il y a apparence qu'il les a receu quoiq'elle luy ait écrit plusieurs fois sans recevoir reponse elle juge qu'elle aura de la peine de faire payer dud[it] S[ieu]r Sorin, c'est pourquoy elle a envoyé une procuration aud[it] Pajon avocat en parlement [à] Paris desd[its] mineurs pour partie de lad[ite] somme avec led[it] S[ieu]r Sorin pourquoy elle declare led[it] debt caduc et [illisible] de nostre terme de la garentie dud[it] debt.²

Il s'agit de Joseph Saurin (1655-1737), ancien ministre d'Eurre en Dauphiné puis de Bercher près d'Yverdon. Après avoir refusé de signer la *Formula consensus* – il est donc universaliste – il s'installe aux Provinces-Unies en 1686³. Mais finalement, en septembre 1690⁴ il se convertit au catholicisme entre les mains de Bossuet. Il embrasse alors la carrière de mathématicien et géomètre, fut un temps collaborateur au *Journal des Sçavans*⁵ et devient membre de l'Académie royale des Sciences en 1707⁶. Cette mention de l'inventaire après décès de Papin doit être mise en relation avec une anecdote, rapporté par François Janiçon⁷ dans une lettre à Jean-Alphonse Turretini, qui relie également les deux convertis de l'évêque de Meaux précisément sur une question d'argent, sans qu'il soit possible d'en dire plus⁸. Pour autant, telle que la révèle cet acte notarié, la nature de la relation entre les anciens ministres est impossible à déterminer. Étant donné la spécialisation de Saurin dans le domaine scientifique, l'hypothèse qu'ils aient échangé autour du digesteur n'est pas absurde, mais aucun indice ne lui confère quelque degré de véracité.

b. *Les livres de Papin : une présence janséniste*

Dans la présentation du cabinet, après avoir refermé la boîte, le notaire poursuit :

Item dans ledit cabinet se sont trouvez les livres qui composent la bibliothèque dud[it] deff[unt] S[ieu]r Papin pour l'estimation de laquelle lad[ite] dame v[euv]e Papin et led[it] S[ieu]r Boesnier disent avoir appelé le Sieur Jean Regnault marchand libraire à Blois qui en a fait et écrit de sa main en leur presence un estat escrit et comprenant tous lesd[its] livres lequel ayant esté verifié en nostre presence s'est trouvé juste au moyen de quoy led[it] estat [...] a esté par eux certifié veritable et paraphé duquel est le certificat dudit

¹ *Ibid.*, f. 11v.

² *Ibid.*, f. 7r. de l'inventaire général.

³ Anne-Marie CHOUILLET, « Joseph Saurin (1657-1737) », in Jean SGARD (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, op. cit., version en ligne.

⁴ Voir Jacques-Georges DE CHAUFFEPIÉ, « Saurin Joseph », in *Nouveau dictionnaire historique...*, op. cit., t. IV, p. 189 et F.P. 9, p. 177.

⁵ Anne-Marie CHOUILLET, « Joseph Saurin (1657-1737) », in Jean SGARD (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, op. cit., version en ligne.

⁶ *Id.*

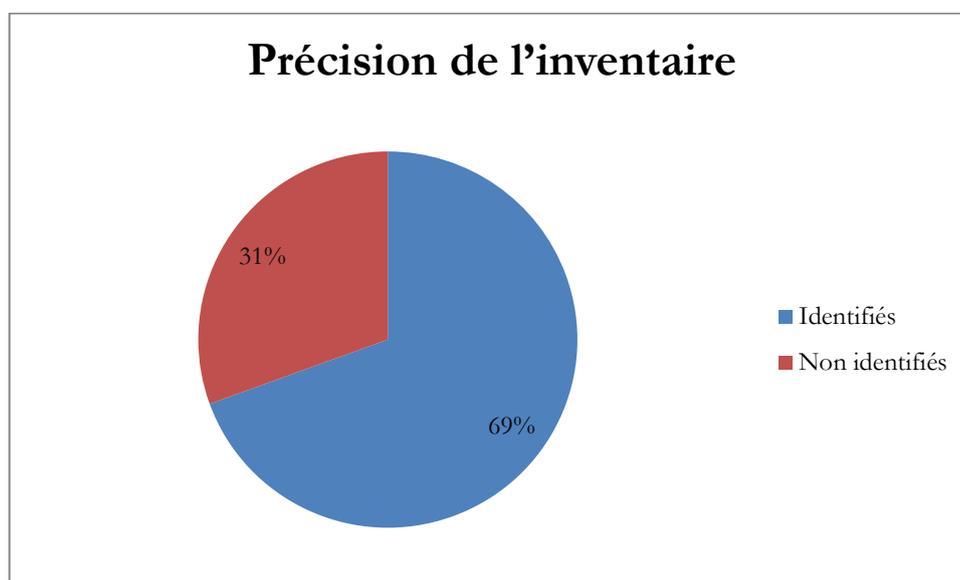
⁷ Frère de Michel Janiçon, pasteur à Blois avant la révocation (voir Pierre BAYLE, *Correspondance*, l. 222, n. 1).

⁸ L'anecdote est ainsi rapportée dans le résumé de la lettre : Papin remit à Saurin « une quittance pour recevoir sa pension mais Saurin dit qu'après l'avoir reçue, l'argent lui avait été pris dans la maison du chanoine chez qui il logeait. Après cela il remit en dépôt une somme de deux ou trois mille livres entre les mains de ce chanoine qui l'employa à son insu ». La lettre ne dit pas comment le problème du vol de la pension de Papin a été résolu (lettre du 20 février 1694, résumée in Maria Cristina PITASSI (dir.), *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, Paris, Honoré Champion, 2009, vol. I, p. 559).

Sieur Regnault et l'estimation desd[its] livres qui se monte a six cent vingt cinq livres en datte du quatre du present mois.¹

Étant donné le nombre de livres du défunt, le libraire blésois Jean Regnault² a été sollicité pour établir l'estimation de la bibliothèque³ : elle compte en tout 668 volumes, mais ce dernier ne donne que 108 titres, évidemment résumés et abrégés pour la plupart⁴. Ainsi, nous ne connaissons que partiellement le contenu de cette bibliothèque. Quoi qu'il en soit, cet inventaire séparé constitue une source fondamentale pour notre connaissance de la vie intellectuelle du Papin catholique.

Sur 108 entrées dans l'inventaire manuscrits, 75 ouvrages ont pu être identifiés, parmi lesquels 11 titres donnés par le libraire peuvent cacher différents ouvrages⁵. Précisons en outre que Papin figure dans l'inventaire et que nous l'avons pris en compte dans notre comptage. Toutefois, nous ne l'avons pas classé parmi les jansénistes étant donné que *La tolérance des protestans* comporte certes quelques indices jansénistes mais constitue d'abord et avant une pièce de la controverse interconfessionnelle doublée d'un récit de conversion.



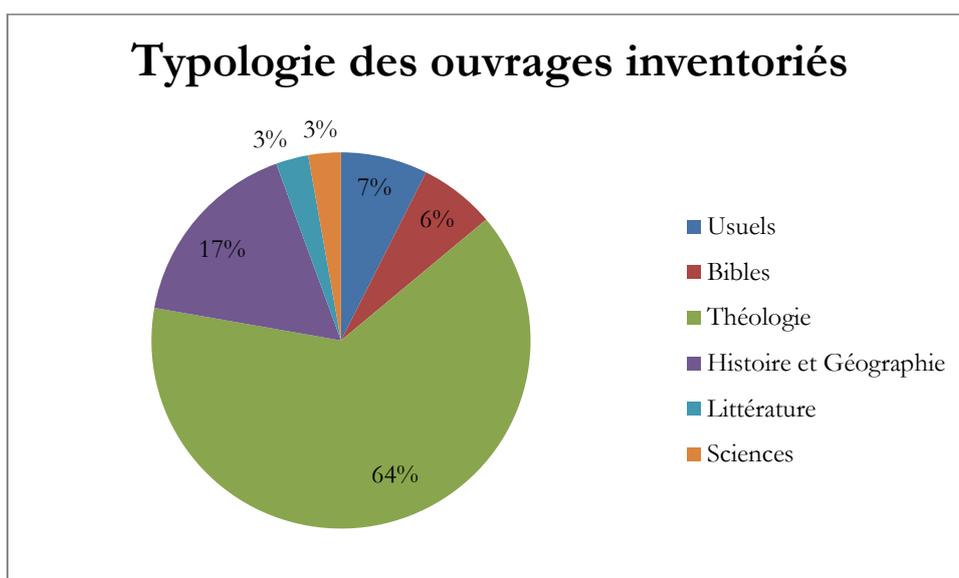
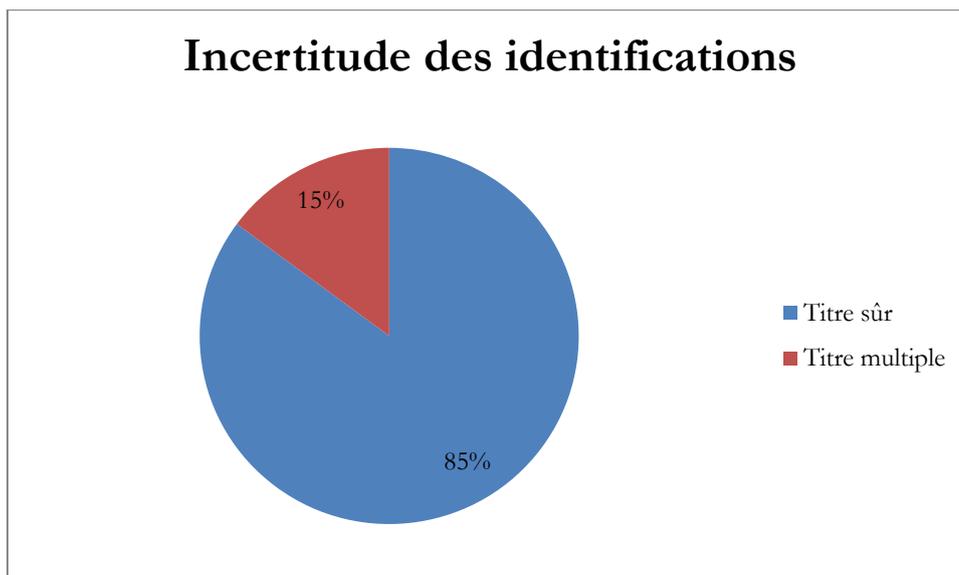
¹ A.D. Loir-et-Cher, 3E26 410, a.n. divers, dont inventaire après décès d'Isaac Papin, f. 5r. de l'inventaire général.

² Sur Regnault, voir Patrick DAUBIGNARD, *Imprimeurs et libraires blésois (1554-1790)*, Blois, Les Amis de la Bibliothèque de Blois, p. 28-29.

³ A.D. Loir-et-Cher, 3E26 410, a.n. divers, dont inventaire après décès d'Isaac Papin, l'inventaire de la bibliothèque figure sur six folios séparés sur des feuilles petit format relié à l'intérieur de l'inventaire général.

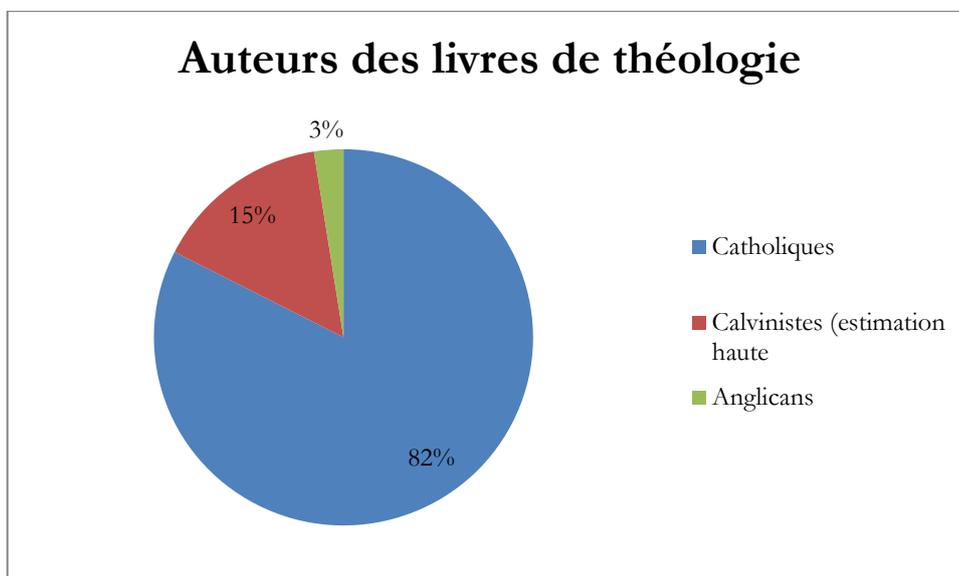
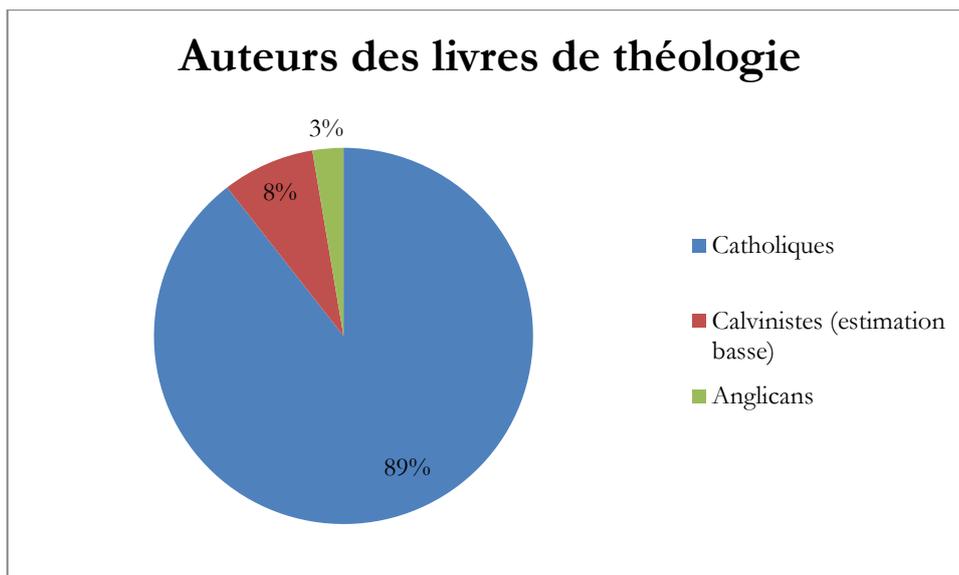
⁴ Financièrement parlant, Regnaut estime la bibliothèque de Papin à 625 livres tournois (f. 5).

⁵ Voir les deux tableaux d'identification de l'inventaire en annexe. Précisons que nous avons vérifié l'ensemble des ouvrages identifiables (certains ou incertains) de l'inventaire figurant dans le fonds patrimonial de la Bibliothèque Abbé Grégoire de Blois : nous avons ainsi consulté près de 200 volumes, ce qui a seulement permis de retrouver l'exemplaire annoté de *La tolérance des protestans*. Nous tenons à remercier Bruno Guignard et Sophie Troubnikoff pour leur disponibilité et leur aide lors de cette recherche.

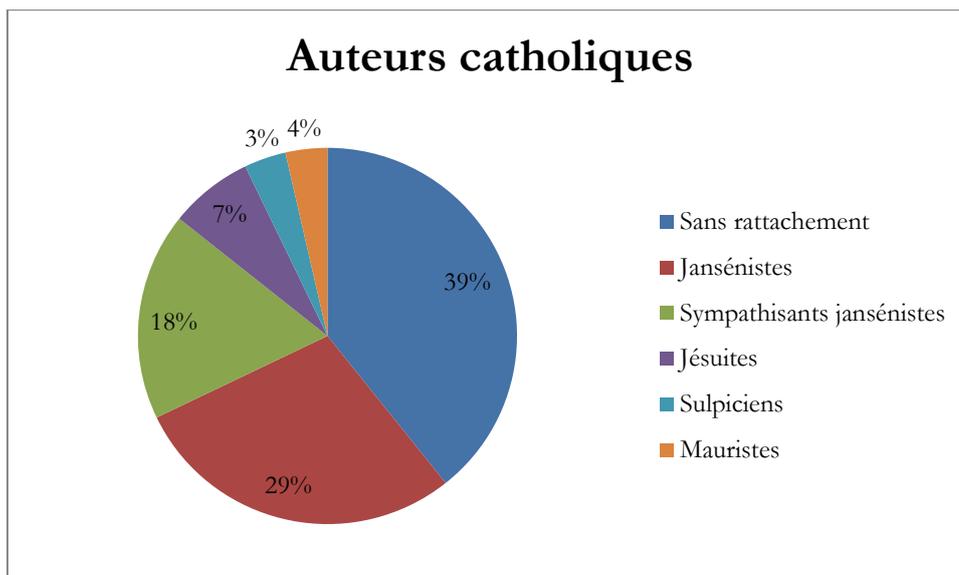


La typologie des ouvrages inventoriés repose sur les 108 entrées de l'inventaire : si certains titres n'ont pu être identifiés avec certitude, ils peuvent cependant être attribués sans problème aux grandes catégories retenues. Nous avons choisi, étant donné le nombre notable de bibles de les identifier à part : *in fine*, les ouvrages de théologie et les bibles représentent 70% des ouvrages listés dans l'inventaire¹.

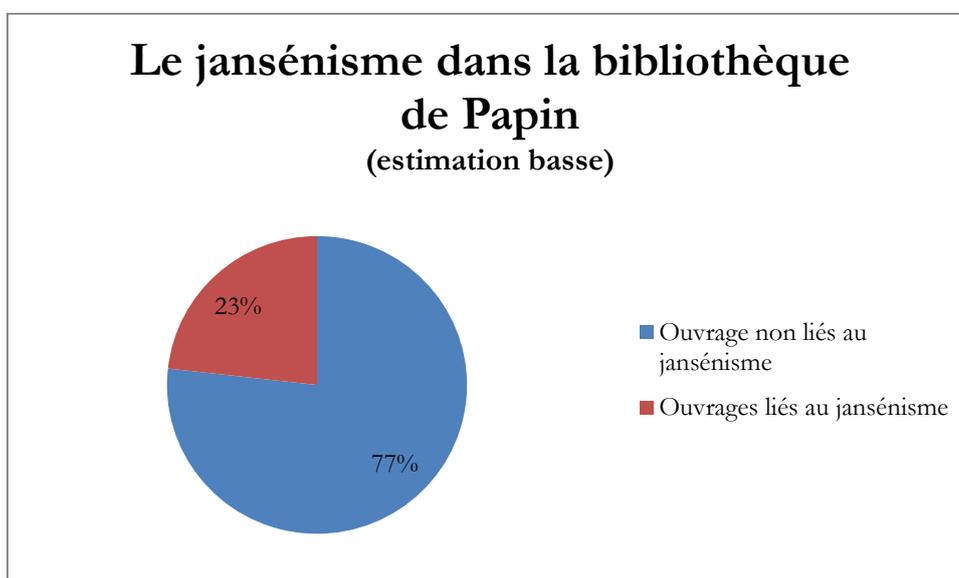
¹ Dans son étude sur les bibliothèques privées blésoise du XVIII^e siècle, Patrick Daubignard a étudié l'inventaire de celle de Papin mais donne des chiffres discordants avec le manuscrit de l'inventaire en signalant 16 bibles alors que nous n'en comptant que huit. Surtout, il signale un volume intitulé *L'athéisme universel* que nous sommes certain de n'avoir pas lu sous la plume de Regnault. Nos chiffres et les siens ne concordent donc pas (voir Patrick DAUBIGNARD, *Les bibliothèques privées. Livre et lecture à Blois au XVIII^e siècle*, Blois, chez l'auteur, 1986, p. 165).



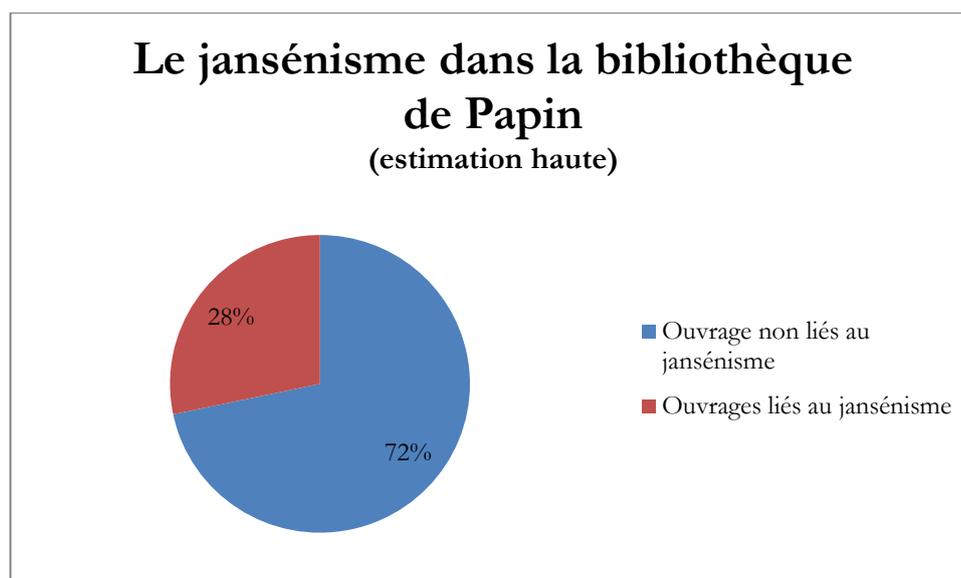
Si l'on s'intéresse ensuite à la répartition confessionnelle des auteurs, le catholicisme est ultra-majoritaire : le tableau ci-dessus retient les auteurs de livres de théologie qui, une fois les multiples éliminés, sont au nombre de 38. Au sein des 34 catholiques, outre Papin, seul Zacharie Chardon de Lugny est un ancien calviniste converti. Le second diagramme considère que tous les ouvrages dont le titre permet une identification plurielle et qui compte un auteur protestant est effectivement protestant.



Enfin, si l'on examine la bibliothèque de Papin avec le prisme janséniste, une certaine prégnance émerge. D'une part, parmi les auteurs catholiques, un tiers d'entre eux sont des jansénistes, si l'on y ajoute les sympathisants¹, le chiffre atteint presque la moitié des individus présents. En outre, si l'on s'intéresse aux ouvrages liés au jansénisme, les chiffres obtenus sont significatifs : en croisant les estimations basse et haute, c'est un livre sur quatre parmi ceux identifiés qu'il est possible de relier à Port-Royal.



¹ Ces sympathisants sont : Ellies Dupin (qui signe l'appel en 1717) ; Jean Cabassut ; Lazare-André Bocquillot ; Michel Mauduit ; Guy de Sève de Rochechouart.



Pour établir les deux diagrammes de l'estimation du jansénisme dans la bibliothèque de Papin, nous avons comptabilisé les Bibles produites par Port-Royal, les livres d'auteurs jansénistes, ceux des sympathisants ainsi que les ouvrages de controverse antijansénistes. Le second diagramme est construit sur le même principe que l'estimation des ouvrages calvinistes.

Une fois ces données statistiques présentées, que dire d'un point de vue qualitatif ? Commençons en prolongeant l'approche janséniste. Papin dispose des Bibles éditées par Port-Royal (deux traduites par Le Maître de Sacy ainsi que la traduction séparée de l'Apocalypse mais aussi le Nouveau Testament dit de Mons). En complément, il possède *De la lecture de l'Écriture Sainte* d'Antoine Arnauld. Les autres chefs de file sont présents : Blaise Pascal (*Les provinciales*) ; Pierre Nicole (*Schisme des prétendus Réformez*), encore Arnauld (*l'Instructions sur la grace selon l'Écriture et les pères*) ; enfin, peut-être, Pasquier Quesnel avec *l'Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnaud, ci-devant imprimée sous le titre de : Question curieuse* (1697). Les ouvrages de controverse impliquant des jansénistes sont bien représentés : la *Réponse aux Lettres provinciales de L. de Montalte, ou Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe* de Gabriel Daniel (1696), ainsi que *l'Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte* de Mathieu Petitdidier (1698). En outre, mais il ne s'agit pas d'ouvrages de théologie à proprement parler, Papin possède les deux méthodes (latin et grec) des Messieurs de Port-Royal. Le grand absent est finalement Jansénius lui-même.

Quittons Port-Royal et parcourons le reste des rayons du converti. Côté catholique, Bossuet est présent (8 titres dont *l'Histoire des variations*), mais aussi deux anciennes lectures de Papin : Malebranche, avec deux éditions de *La recherche de la vérité* et, peut-être, ses réponses à Antoine Arnauld ; Richard Simon avec une traduction du Nouveau Testament. Figurent également dans la bibliothèque du converti les *Histoires* de Louis Maimbourg. Parmi les pères de l'Église, on compte seulement saint-Augustin (trois éditions différentes) et des *Lettres* de saint Jérôme. Par ailleurs, les anciens coreligionnaires de Papin figurent dans sa bibliothèque. L'École de Saumur apparaît par un seul titre mais des plus indiqués pour le converti : les *Entretien d'un père et de son fils, sur le changement de religion* de Josué de La Place, parus en 1681. Si les réponses à Arnauld ne sont pas celles de Malebranche, il s'agit de celles de Pierre Allix. Pierre Jurieu est sans doute au rendez-vous mais le seul titre certain est la *Critique des lettres*

pastorales de Pierre Paulian (1689) ; le titre probable étant le *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux* (1688). Jean Claude est présent du fait de son implication dans la controverse janséniste, puisque Papin possède la *Réponse aux deux traités intitulés La perpétuité de la foy catholique touchant l'Eucharistie* (1667). Enfin, un seul ouvrage d'un auteur anglican a pu être identifié : il s'agit de Georges Bull et de son *Judicium Ecclesiae Catholicae* (1696). Toutefois, Papin dispose d'un dictionnaire anglais-français, qui indique qu'il possédait probablement des titres dans cette langue – et lisait donc des auteurs anglicans – mais Regnault n'a sans doute pas jugé ces ouvrages dignes d'intérêt.

Si l'on quitte la théologie chrétienne, nous retrouvons encore une lecture du Papin calviniste avec le *Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes*, autrement dit le *Traité théologico-politique* de Spinoza. En dehors de la théologie, Papin se tient au courant de la vie de la République des Lettres, puisqu'il possède plusieurs volumes du journal fondé par Bayle, dont il possède également le *Dictionnaire historique et critique*. Nous verrons que Papin projette d'écrire contre son ancien correspondant, notamment en prenant appui sur le *Dictionnaire*... En dehors, il lit surtout des ouvrages d'histoire, celle de sa ville natale (par Jean Bernier, parue en 1682) comme celle du royaume (*l'Abrégé chronologique* de Mézeray). Les trois titres de littérature repérés par Regnault sont un volume de Lucien (seul auteur antique profane) ; les *Caractères* de La Bruyère (1688) et les *Aventures de Télémaque* de Fénelon (1699) : Papin lit les succès de son temps¹. Enfin, quelques ouvrages scientifiques complètent cet aperçu partiel, notamment une édition de la *Physique* de Rohaut, mais aucun titre de son cousin germain.

c. Des livres perdus au texte perdu

La parution en 1723 de *La cause des hérétiques discutée et condamnée par la méthode de Droit* permet de lever le voile sur ce qui constitue probablement une partie des quelques cinq cent volumes non identifiés par le libraire Regnault. En effet, dans ce texte achevé en 1707, Papin cite un certain nombre de références, qui firent vraisemblablement partie de sa bibliothèque, même si nous ne pouvons l'affirmer avec certitude – des emprunts auprès d'autres lecteurs blésois (nous pensons par exemple au curé Levasseur de la paroisse Saint-Martin avec lequel Papin collabore²) étant toujours possibles. C'est la raison pour laquelle nous ne les avons pas intégrés à l'inventaire de 1709. Il est cependant intéressant d'en signaler ici la liste, d'autant que pour certains d'entre eux, Papin donne les lieux et dates de parution. Une partie de *La cause des hérétiques* est consacrée à la réfutation des auteurs protestants favorables à la tolérance, ce qui explique la surreprésentation des anciens coreligionnaires de Papin dans cette liste³. Cette présence nuance le témoignage du catalogue établi par Regnault : le converti semble avoir possédé un nombre important de livres protestants, sans que l'on sache si les ouvrages qui sont les siens après 1690 lui appartenaient avant sa conversion : si l'errance du converti plaide pour l'absence d'une bibliothèque constituée, n'oublions pas ces mots du gouverneur de

¹ Voir Henri-Jean MARTIN, *Livre, pouvoirs et...*, *op. cit.*, vol. II, p. 830 pour les *Caractères* ; voir Annick BENOIT-DUSAUSOY et Guy FONTAINE (dir.), *Lettres européennes. Manuel d'histoire de la littérature européenne*, Bruxelles, De Boeck, 2007, p. 374, pour les *Aventures de Télémaque*.

² Voir *infra*, p. 759.

³ Les titres apparaissent in *Recueil* III, p. 55, 101, 129, 145, 227-249, 287 et 402-406. Les éléments entre crochets dans le tableau ne sont pas donnés par Papin dans les notes marginales de son texte.

Calais, « il me paroît sçavant, et a une plaine caisse de livres ». D'autre part, elle confirme la présence d'ouvrages anglais dans la bibliothèque du converti.

Auteur	Titre selon Papin	Titre original	Références
DE SAINT-PAUL Eustache [ASSELINE Eustache]	De l'ordre et du mouvement des cieux	<i>Summa philosophiae quadripartita</i> [chapitre de la Physica]	[Paris, 1609]
BREITHAUPT Joachim	Thèses fondamentales de ce qu'il faut croire	<i>Institutio hermeneutico- homiletica, hoc est, praecepta interpretandi Scripturam Sacram & concionandi</i>	Halifax 1701
BOSSUET Jacques- Bénigne	Exposition	<i>Exposition de la foy catholique</i>	[Paris, 1671]
CAMUS Jean-Pierre	Avoisinement des protestans vers l'Église romaine	<i>Avoisinement des protestans vers l'Église romaine</i>	[Paris] 1640
[CHERBURY Hebert de]	Religion d'un laïc	<i>Religio laici</i>	Londres 1683
CLAUDE Jean	Response au traité	<i>Réponse au traité de la Perpétuité de la Foi</i>	Paris 1665
COTON Pierre	Institution catholique	<i>L'Institution catholique ou est déclarée et confirmé la verité de la foy contre les heresies et superstitions de ce temps</i>	[Paris 1612]
CRELL Jan	Un seul Dieu Père	<i>De uno Deo Patre Libri Duo</i>	[? 1631]
ERASME	Adages	[non identifié]	
FOWLER Edward	Du but du christianisme	<i>Y Design of Christianity</i>	[London 1670]
GLANVILL, Joseph	De la charité universelle	<i>Y catholick Charity Sermon</i>	[London 1669]
HOBBS Thomas	Du citoyen	<i>Elementa philosophica de Cive</i>	Elzevir 1647
LARROQUE Mathieu de	Histoire de l'Eucharistie	<i>Histoire de l'Eucharistie</i>	Elzevir 1671
PELISSON-FONTANIER Paul	De la tolérance des Religions	<i>De la tolérance des Religions</i>	[Paris 1692]
POIRET Pierre	La paix des bonnes ames dans toutes les sociétés	<i>La paix des bonnes âmes dans tous les partis du christianisme</i>	[Amsterdam 1687]
POPPE, William	Catechèse raisonnable	<i>A rational catechism</i>	[London 1687]
THOMASIIUS Christian	Sentences	[non identifié]	
DE VALMONT [LE LORRAIN Pierre, l'abbé]	La sphère du monde selon l'hypothèse de de Copernic	<i>La Sphère du monde, selon l'hypothèse de Copernic</i>	[Paris 1707]
VÉRON François	Règle de foy	<i>Règle générale de la foy catholique</i>	[Lyon 1674]

Livres et/ou lectures perdus de Papin

Enfin, un dernier élément doit être évoqué, qui révèle à la fois un livre que Papin a eu en sa possession et l'un de ses textes perdus. En 1735, Claude-Pierre Goujet indique, dans la notice qu'il consacre au converti dans le *Supplément* du Moreri, qu'il est l'auteur de « réflexions

sur le traité de la prière publique de Duguet »¹. Cette information implique donc que Papin a possédé l'ouvrage de Jacques-Joseph Du Guet, paru en 1707. Dans la notice relative à Du Guet, Goujet précise :

Feu M. Papin, prêtre de l'Église anglicane, mais réuni ensuite à l'Église catholique, en avoit aussi fait une courte critique.²

Lors de ces deux mentions, Goujet indique à chaque fois que ce manuscrit est resté en possession du père Germon, un jésuite. Bien qu'il soit le seul à avancer cette information, Goujet est crédible : le contexte de la disparition de Papin, sur lequel nous reviendrons, confirmera les liens entre Papin et le jésuite Barthélemy Germon³. Toutefois, les archives françaises de la Compagnie de Jésus, qui conservent quelques documents le concernant, ne possèdent pas de manuscrit sur le *Traité de la prière publique* de Du Guet. Nous avons par ailleurs identifié un manuscrit de *Réflexions sur le traité de la prière publique*⁴, mais il s'agit d'une copie autographe des *Réflexions sur le Traité de la prière publique* de J. J. Duguet, réponse de François Lamy, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur⁵, parue en 1708⁶. Une autre réponse – imprimée – à Du Guet existe sous le titre *Sentiments critiques d'un chanoine, avec la réponse, sur divers traités de morale*, mais elle est d'un jésuite⁷. Le texte de Papin est donc resté introuvable malgré nos recherches.

Discuter d'un texte perdu est malaisé, d'autant que Goujet écrit d'un côté que Papin a fait des « réflexions » et, d'un autre côté, une « critique » : il est donc impossible de se prononcer sur l'opinion du converti à partir de ces deux mentions. Cependant, on soulignera d'une part que Du Guet fut le bibliothécaire de Jean-Jacques Charron, marquis de Mesnars près de Blois⁸. On remarquera d'autre part que l'ouvrage, paru en 1707, est conçu comme une réponse à un chanoine lassé par la durée des offices auxquels sa fonction l'oblige à assister. La problématique de l'ouvrage ne relève donc pas des centres d'intérêt connus par d'autres textes du converti.

Concluons en soulignant d'une part que les ouvrages que nous connaissons de la bibliothèque de Papin constituent une pièce du dossier de son jansénisme : un titre identifié sur quatre peut être associé à Port-Royal. Remarquons d'autre part qu'il est délicat de mettre en perspective cette bibliothèque d'un converti, théologien laïc, avec celles de ses contemporains. Philip Benedict indique que le nombre moyen de livres parmi les catholiques

¹ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au grand... op. cit.*, 1735, t. II, p. 8.

² *Ibid.*, t. I, p. 377. Dans sa monographie sur Du Guet, Paul Chetelat ne fait que citer Goujet sur ce point (voir Paul CHETELAT, *Étude sur du Guet, suivie d'une correspondance avec la duchesse d'Épernon, d'après le document conservé aux archives de Troyes*, Paris, Ernest Thorin, 1879, p. 73).

³ Voir *infra*, p. 780.

⁴ François LAMY, *Réflexions sur le Traité de la prière publique*, B.n.F., F. fr., 17092, f. 6-19.

⁵ Sur Lamy, voir *La corrispondenza di François Lamy benedettino cartesiano. Regesto con l'edizione delle lettere inedite e rare*, éd. par Maria Grazia ZACCONE SINA, Firenze, L.S. Olschki, 2007, 421 p. (l'attribution du manuscrit du Fonds français à Lamy, voir p. 276).

⁶ François LAMY, *Réflexions sur le Traité de la prière publique* de J. J. Duguet, Paris, Nicolas Le Clerc, 1708.

⁷ Joseph DE COURBEVILLE, *Sentiments critiques d'un chanoine, avec la réponse, sur divers traités de morale*, Bruxelles, N. Walinghen, 1708 (sur l'attribution à Courbeville, voir Santo ARICO, « Joseph de Courbeville (1668-1746) », in Jean SGARD (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, op. cit., version en ligne.

⁸ *Recueil III*, p. 3.

messins ayant une profession libérale est de 37¹ : le rapprochement des deux données n'a que peu de sens. Notre recherche autour de la bibliothèque de Desmahis ne nous permet pas plus de poser une comparaison satisfaisante. En effet, notre connaissance de la bibliothèque de Desmahis ne repose pas sur un inventaire clos mais sur une recherche des volumes, un à un, dans le fonds ancien de la Bibliothèque municipale d'Orléans². En outre, les deux amis n'ont pas le même statut : Desmahis est clerc, Papin un laïc à la tête d'une famille de six enfants. La différence d'estimation des deux bibliothèques (respectivement 4000³ contre 625⁴ livres tournois) s'explique fondamentalement par la qualité de père de Papin et il est possible de conclure cette présentation de sa bibliothèque en remarquant que le profil de théologien père de famille renvoie plutôt à la figure du pasteur protestant.

III. DE LA MÉTHODE FACTUELLE AU SENS COMMUN : L'APOLOGÉTIQUE JANSÉNISTE DU PAPIN CATHOLIQUE

Pour examiner la question du jansénisme de Papin, il faut se pencher sur l'un de ses derniers textes de la période catholique. Si *La tolérance des protestans* contenait, dès 1692, des échos jansénistes avec le recours à la méthode factuelle, un texte plus tardif vient confirmer l'orientation théologique du Papin catholique.

En 1723, Anne Viard-Papin donne au public la première – et seule – édition de *La cause des hérétiques discutée et condamnée par la méthode de Droit, ou Le Protestantisme refuté, et la Foy Catholique établie par le Droit naturel ; c'est-à-dire, par les seules lumieres du sens commun*. Commençons par indiquer sa particularité : Papin l'écrit en latin, mais une traduction française figure dans l'édition de 1723. Le recours au latin⁵ s'explique-t-il par le fait que Papin s'adresse à un ancien condisciple genevois ? En effet, le texte adopte une forme épistolaire puisqu'il le présente

¹ Voir Philip BENEDICT, « Bibliothèques protestantes et... », art. cit., p. 349.

² 153 volumes ayant appartenu à Desmahis ont jusqu'à présent été identifiés, grâce à deux marques d'appartenance (ex-libris manuscrit, ex-dono imprimé). Les titres anglais représentent plus d'un tiers des ouvrages (ils ont la particularité d'occuper plusieurs séries continues de cotes dans le fonds anciens, par exemple A3159 à A3182 ou A3208 à A3222). Parmi les volumes retrouvés, Desmahis indique une seule fois la provenance de l'ouvrage : un certain John Austen lui offre *The Unreasonableness of separation* d'Edward Stillingfleet, paru en 1682 (B.M. Orléans, A3176, Desmahis notant sur l'intérieur des plats : « Sir John Aufsten] hatt given this book to me » et « this book is a gift of Sir John Austen »). L'on sait par la correspondance de Nicolas Thoynard que John Austen, baron d'une localité du Kent, séjourne à Orléans à la toute fin de l'année 1681 (voir 7/17 décembre 1681, Nicolas Thoynard à John Locke, in John LOCKE, *Correspondence, op. cit.*, t. 672, p. 464-465) : ce détail signifierait qu'une partie de la bibliothèque du Desmahis catholique est en réalité composé par celle du Desmahis calviniste. Cette surreprésentation appelle deux remarques : d'une part, elle témoigne que Desmahis apprécie les auteurs anglican ; d'autre part, elle s'explique sans doute principalement par l'histoire de la bibliothèque de Desmahis après sa mort. Le converti lègue ses livres à la bibliothèque du chapitre de Sainte-Croix. A la Révolution, celle-ci est saisie et stockée avec d'autres bibliothèques dans un dépôt départemental où vols et ventes dispersent les livres. Finalement, les restes de la bibliothèque du chapitre sont sauvés et intègrent la bibliothèque publique d'Orléans, fondée par Guillaume Proustau (voir *supra*, p. 84 et *sq.* et, pour l'histoire avant l'intégration dans la bibliothèque Proustau, voir Charles CUISSARD, *La Bibliothèque d'Orléans. Son origine, sa formation, son développement*, Orléans, Herluison, 1894, 296 p.).

³ Charles CUISSARD, *Les chanoines et dignitaires de la Cathédrale d'Orléans d'après les nécrologues manuscrits de Sainte-Croix*, Orléans, Herluison, 1900, p. 122.

⁴ A.D. Loir-et-Cher, 3E26 410, a.n. divers, dont inventaire après décès d'Isaac Papin, f. 4r. de l'inventaire séparé.

⁵ Le choix de la langue n'est pas neutre (voir Stéphanne VAN DAMME, *A toute voile...*, *op. cit.*, p. 26). Notre préférence dans l'explication de ce choix va à l'hypothèse du texte adressé à un ancien condisciple. Une autre solution serait que Papin considère qu'il s'agit de son œuvre majeure comme catholique et que la langue latine sied plus à un texte d'une telle importance. Mais notre perception de cette question est faussée par le fait que *La cause des hérétiques* apparaît comme l'ultime œuvre du Papin catholique puisqu'il décède deux ans plus tard.

comme destiné à Paul Rondelet, « son intime ami, théologien et Philosophe, né à Bourdeaux, condisciple de l'auteur, retiré à Londres depuis 22 ans »¹. Notons que la *Clergy of the Church of England database* ne recense pas de Rondelet, l'ancien pasteur de Saint-Justin a donc très vraisemblablement suivi la voie du non-conformisme. L'accroche de la lettre constitue un élément intéressant dans la perspective du rapport de Papin à l'anglicanisme :

Dans le lieu où vous êtes, il se trouve tant de personnes qui s'appliquent à la recherche des veritez naturelles et physiques, et si peu qui recherchent les veritez métaphysiques et surnaturelles.²

Papin fait bien sûr référence au mouvement scientifique autour de la *Royal Society*, mais l'argument est spécieux, même pour introduire un texte théologique dédié à un huguenot exilé outre-Manche. Pour autant, il abonde dans le sens de notre analyse du rapport de Papin à l'anglicanisme dans ses récits de conversion, écrit plus de quinze ans avant ces lignes.

1. Une épistémologie de la connaissance au service de la théologie

a. Définir la certitude pour asseoir la méthode factuelle : une définition abstraite de l'histoire

Papin commence son texte en affirmant qu'il existe « trois sources » de certitude pour l'homme :

Les sens, la raison, et le témoignage, par lesquelles on peut démontrer toutes les différentes veritez, dont chacune a sa méthode de demonstration tellement propre, que la méprise est inévitable dès qu'on les veut transporter de l'une à l'autre.³

Papin pose donc d'emblée une double caractéristique : hétérogénéité et autonomie des sources de la certitude. La correspondance est alors stricte entre ces sources et ce qu'elles permettent de connaître⁴.

Type de sources	Connaissances associées
Sens « soit intérieurs, soit extérieurs »	« veritez <i>de fait</i> » ; « l'existence des choses »
Raison	« veritez <i>de droit</i> » ; « l'essence de choses »
Témoignage, « les sens et la révélation d'autrui »	« Choses qui ne tombent par elles-mêmes, ni sous nos sens, ni sous notre raison naturelle »

Les sources de la certitude selon Papin

La dernière source concerne donc ce que l'homme ne peut connaître de son propre chef, soit par les sens, soit par la raison. Papin adopte et adapte la définition cartésienne des sources de la certitude telle que l'expose Pierre Sylvain Régis. Le changement opéré par le converti

¹ *Recueil* III, n. p.

² *Ibid.*, p. 1.

³ *Recueil* III, p. 5.

⁴ Le contenu du tableau figure intégralement *in ibid.*, p. 7 : nous respectons la typographie de Papin.

concerne précisément la troisième source : Régis parle de la foi au lieu du témoignage¹. Il explique certes que « la certitude de la foi humaine est uniquement fondée sur le témoignage »², mais le glissement est significatif : en choisissant de qualifier la source de la certitude et non la certitude elle-même, Papin élimine la problématique de la subjectivité du locuteur et prépare ainsi le recours à la notion centrale de son ouvrage : le sens commun. Mais il n'introduit pas immédiatement cette notion. Il élabore ensuite une seconde présentation :

Les veritez de cette troisième espèce prises en elles-mêmes, peuvent regarder aussi bien l'essence des choses que leur existence. Mais par rapport à la connoissance que nous en avons, comme elle dépend du témoignage d'autrui, et que tout témoignage est une voye de fait, on doit les mettre entre les veritez de fait.³

Peu subtilement du reste, Papin confirme que c'est ici que se joue toute la cohérence du système qu'il s'apprête à démontrer :

Dès là il est clair que toutes les veritez d'une Religion divine et revelée sont des veritez de fait, qui doivent estre démontrée par la seule méthode de l'autorité ; c'est-à-dire, par des témoignages et des décisions, et qui ne doivent jamais être commise à l'examen du raisonnement.⁴

Papin défend alors l'idée suivante :

C'est au droit qu'il convient de donner à chacun ce qui lui est propre, c'est au droit par conséquent qu'il convient d'assigner à chaque science, les objets et les certitudes.⁵

Papin rend alors sa démonstration quelque peu confuse puisqu'après avoir parlé de trois sources de la certitude, il en vient à identifier quatre « espèces » de certitudes :

	Type de certitude	Description	Exemples
1	« des sens ou de sensation » ⁶	« Certitude physique » ⁷	« J'ai conscience », « je suis certain que j'existe, que j'ai un corps, que je pense » ⁸
2	« historique » ⁹	« de témoignage et d'autorité » ¹⁰	« Il y a aujourd'hui une ville de Rome » ; « il y a eu autrefois des hommes célèbres, tels qu'Alexandre le Grand » ; « Moïse et Jésus-Christ ont été envoyés de Dieu » ¹¹

¹ Voir Pierre Sylvain RÉGIS, *Cours entier de philosophie ou système général selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique*, Amsterdam, Huguëtan, 1691, t. I, p. 137, également *L'usage de la raison et de la foi ou l'accord de la foi de la raison*, Paris, J. Cusson, 1704, p. 48.

² Voir Pierre Sylvain RÉGIS, *L'usage de la... op. cit.*, p. 48.

³ *Recueil III*, p. 7.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Recueil III*, p. 13.

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Id.*

3	« mathématique ou géométrique » ¹	« une espèce de mélange de sensation et de pure intelligence » ²	« deux et deux font quatre » ³ ; planche de figures [lignes parallèles ; triangles ; rayons d'un cercle] en fin de volume ⁴
4	« Métaphysique ou intellectuelle » ⁵ <i>Papin précise que cette certitude est une alliance de plusieurs certitudes soit de type 1 soit de type 3</i>	« pure intelligence des principes et des notions communes [...] que Dieu lui-même a imprimées dans nos esprits » ⁶ « tout ce qui par soy-même paroît évidemment ne pouvoir être faux » ⁷ « une perception composée de plusieurs sensations » ⁸	« que la même chose ne peut pas en même tems être et ne pas être » ; « qu'il n'est pas permis à un être sage de se contredire soi-même » ⁹

Les « espèces » de certitudes selon Papin

Signe qu'il se place bien dans une perspective cartésienne, Papin propose alors une explication du *cogito ergo sum* à partir de ces types :

Cet antécédent *je pense*, est une vérité physique, et une simple *sensation*, connue par la seule conscience naturelle, mais la conséquence *donc je suis*, doit être regardée comme une vérité qui appartient à la métaphysique, soit comme un jugement, soit comme un raisonnement.¹⁰

Papin tire deux leçons de la fameuse formule de Descartes. D'une part « dans nos connoissances la *Physique precede la Metaphysique* »¹¹ ; d'autre part, la seconde partie de la proposition sert à contrer le scepticisme :

La conséquence [...] n'est pas pour moi, ni pour devenir plus certain de mon existence ; mais c'est pour les autres, pour réfuter le pyrrhonisme, et pour convaincre un chacun de mon existence et de la sienne.¹²

Cette conclusion est classique : « l'évidence découverte dans l'intuition purement intellectuelle permet à Descartes de saisir une première certitude : le *cogito* est une victoire sur le

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Dont l'explication occupe les p. 17-25.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 357.

¹¹ *Ibid.*, p. 357.

¹² *Ibid.*, p. 31.

pyrrhonisme »¹. La question autour de laquelle gravite cette première partie de *La cause des hérétiques*... est donc bien celle de la certitude.

L'ensemble de ces définitions paraît très théorique jusqu'à la page 39, lorsque Papin tire la conclusion de sa démonstration :

De tout cecy l'ont doit conclure que toute la philosophie morale appartient à la métaphysique, puisqu'elle consiste en des consequences abstraites, et dans un nombre innombrable de principes composez et connus par la lumiere naturelle ; on doit porter le même jugement des mathematiques entant qu'elles se servent de consequences et de notions communes. Je dis la même chose la theologie, et de la Religion naturelle entant qu'elle se fonde aussi sur la lumiere naturelle et sur le raisonnement.²

La catégorie qui importe réellement à Papin est la dernière :

Mais il n'en est pas de même d'une religion révélée, et que Dieu a fait annoncer aux hommes d'une manière surnaturelle, par les predicateurs de l'Évangile ; ni même d'une Religion révélée d'une manière naturelle, puisqu'il est plus clair que le jour qu'elle doit être mise au rang des faits historiques, ou au rang des faits de revelez de Dieu, et soutenu par des témoignage certain : d'où l'on doit conclure, avec la derniere evidence, qu'on ne doit juger des dogmes [...] uniquement par la méthode historique qui est la methode d'autorité et de témoignage.³

Cette longue partie sert donc à asseoir la méthode factuelle. La démarche de Papin s'inscrit ici dans la tendance de la controverse interconfessionnelle du second XVII^e siècle : « la forme nouvelle des combats conduit nécessairement à penser les fondements de cette nouvelle méthode. Cela explique la place importante qu'occupent, dans les œuvres de controverses, les considérations de méthode. Il s'agit tout à la fois de circonscrire le terrain de bataille tout en légitimant les principes qui vont permettre de réduire l'adversaire au silence »⁴. Précisément, la méthode factuelle revendiquée par Papin est l'héritière des thèses de Pierre Nicole dans la *Perpétuité de la foi de l'Église* et les *Préjugés légitimes contre les calvinistes*. « Elle consiste, afin de pouvoir clore des débats qui s'épuisaient en de vaines querelles, à orienter ces débats sur les faits. Plutôt que de débattre à l'infini sur des citations bibliques, que tous les adversaires savent présenter à leur avantage, le critère de décision ultime relèvera désormais du domaine des faits. Une décision objective et sûre devient dès lors possible, la réalité factuelle opérant comme une garantie d'objectivité »⁵.

¹ Antony MCKENNA, *De Pascal à...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 911. Ainsi, Antony McKenna suggère que Papin, dans *La cause des hérétiques* (qu'il date de manière erroné de 1713) a pu suivre le modèle des preuves de sensation et de témoignage défini par Pierre-Daniel Huet (voir *ibid.*, vol. 1, p. 324-326 pour Huet et vol. 2, p. 605 pour Papin). Une influence d'Huet ne peut en effet être totalement exclue, qui exprime la supériorité de ces deux types de preuves sur celles géométriques. Toutefois, nous verrons que la véritable préférence de Papin va à la preuve de témoignage, ce qui le rapproche clairement de Port-Royal, et de Nicole en particulier, d'autant que comme ce dernier, il recourt explicitement au « sens commun » (voir *infra*, p. 733). En outre, A. McKenna souligne que Huet « part d'un principe pyrrhoniste » (vol. 1, p. 326), ce que Papin ne fait pas et entend au contraire combattre.

² *Recueil* III, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 39-41.

⁴ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 217.

⁵ *Ibid.*, p. 219. Gustave Thils souligne qu'au XVII^e siècle, cette méthode « se développe largement et se détache de la *via notarum* » (Gustave THILS, *Les notes de...*, *op. cit.*, p. 65).

b. Droit et fait : confusion protestante et justification catholique de la perpétuité de la foi

Dans cette première partie définissant la méthode de la controverse, dès après avoir exposé les sources de la certitude (tableau 1) et affirmé que leur usage dépendait du droit, Papin souligne l'erreur du protestantisme :

Par cette seule équité, par cette seule regle de droit bien observée, vous pouvez voir que tout l'édifice du systeme des protestans tombe en ruine, puisqu'ils veulent juger des mystères et des articles de la foy chrétienne par la méthode physique, métaphysique et géométrique, au lieu d'en juger par la méthode historique qui est la seule par laquelle on puisse avoir certitude des faits et des choses revelées.¹

De même, après le long développement sur les quatre types de certitude (tableau 2), il revient à la charge :

Que les vôtres ne tombent donc plus premierement dans la méprise dans laquelle ils sont tombez jusqu'à présent ; qu'ils aprennent à ne plus pecher ouvertement contre la droite raison, à ne plus renverser la nature des choses, à ne pas vouloir juger des faits par la méthode de droit et à ne pas argumenter contre des faits par des raisonnemens de physique, de metaphysique, ou de geometrie, au lieu d'on n'en doit raisonner que d'une manière historique en examinant simplement l'autorité et le témoignage sur lesquels la certitude en est établie. [...] Qu'ils n'emploient point le raisonnement où l'on ne doit employer que le témoignage.²

Comme dans *La tolérance des protestans*, le converti dénonce la confusion de ses anciens coreligionnaires sur la méthode à adopter pour définir la véritable religion. Or, celle-ci est clairement exprimée dans la Bible, si l'on s'en tient aux catégories définies par Papin :

Or toute la Religion chretienne a été établie sur des faits, et sur des sensations ; les sens des disciples de Jesus-Christ en ont été établis les témoins ; *ce que nous avons entendu*, ont-ils dit, *ce que nous avons vu de nos yeux*, *ce que nous avons examiné*, *ce que nous mains ont touché du Verbe de vie*, nous vous l'annonçons.³

Papin trouve dans la première épître de Jean, 1, 3, une référence néotestamentaire idoine pour soutenir sa définition du témoignage comme la reconnaissance de la validité de la perception des sens d'autrui et, du même coup, justifier le recours à la méthode factuelle. Cette problématique du témoignage pose la question du dépôt de la foi. Plus loin dans son ouvrage, Papin l'examine pour la résoudre de manière identique :

C'est à tort que notre adversaire suppose que les deux questions qu'il vient de faire sont des questions de droits ; puisqu'au contraire ces trois choses sont de faits, et d'une notoriété publique, 1° Que l'Église latine est apostolique, qu'elle a conservé jusqu'aujourd'hui l'autorité de Jesus-Christ, qu'elle reçu légitimement et canoniquement par les premiers et principaux Apôtres, qu'elle s'en est toujours servie à la manière des Apôtres, en disant : *il a semblé bon au Saint Esprit et à nous*. 2° Que cette Église n'a jamais formé le dessein de changer sa foy ; mais qu'au contraire elle s'est toujours fait un devoir de conserver ce dépôt.⁴

Seule la citation biblique change, Papin retrouvant Actes 15,28 qu'il mobilisait déjà dans *La tolérance des protestans* pour répondre à cette question. Le troisième point est ici omis puisqu'il quitte le domaine définitionnel pour engager la controverse elle-même. Plus loin encore dans

¹ *Recueil III*, p. 9.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 91.

son texte, Papin revient sur la question de la confusion et y réplique par un argument issu du « sens commun », notion que nous verrons centrale dans sa démonstration. Il écrit en effet :

Puis donc qu'on a raison de dire que *chacun doit être cru sur ce qui est de son métier* ; on doit aussi avouer que *chaque art, chaque science, chaque méthode doit être crue, lorsqu'elle est resserrée dans ses bornes*.¹

Papin est clair quand il s'agit de déterminer quelle méthode doit primer :

C'est donc suivre la méthode de droit, et non pas celle de fait, que d'appeler aux loix [...] sans vouloir admettre [...] aucun juge ni aucun témoins vivans.²

Si, dès le titre de son ouvrage, Papin convoque la « méthode de droit », ce n'est pas pour la substituer à la méthode factuelle mais assurer la supériorité de cette dernière. Papin conclut d'ailleurs cette phrase en appelant à la reconnaissance du témoignage, qui constitue précisément le cœur de la méthode factuelle comme nous le verrons. La double appellation « droit » et « fait » trouve son origine dans l'histoire du jansénisme. Dans la longue phase de la condamnation de Jansénius, après la bulle *Cum occasione libri Cornelii Jansenii* de 1653, par laquelle Innocent X condamne les cinq propositions tirées de l'*Augustinus*, « les jansénistes réagissent aussitôt par la distinction du *droit* et du *fait*. Ils estiment que le pape a le *droit* de condamner les cinq propositions comme hérétiques [...] mais *en fait*, elles ne sont pas dans l'œuvre de Jansénius »³. Nicolas Piqué souligne d'ailleurs chez Arnauld et Nicole la problématique du rapport au fait et de son lien avec la notion d'autorité : dans la controverse interne au catholicisme, le fait sert à la contester alors que dans la controverse interconfessionnelle, il sert à l'établir⁴. Cette histoire complexe explique l'impression de confusion qui émerge à la lecture du texte de Papin, qui s'inscrit lui-même dans la seconde conception du fait tout en recourant à la notion de droit pour en établir la pertinence et la validité. Une fois posé ce décryptage, la situation de Papin s'éclaircit lorsqu'on identifie la notion autour de laquelle s'articule méthode de fait et voie d'autorité.

2. De la méthode factuelle à la voie d'autorité : le triomphe du sens commun

Malgré une évolution formelle vis-à-vis de *La tolérance des protestans*, la démarche du Papin catholique est immuable : il entend défendre la voie d'autorité contre la voie d'examen. Il se trouve ainsi amené à préciser sa conception de la méthode factuelle.

a. Définir l'autorité d'un témoignage

La méthode factuelle pose la question du fait. Chez Papin, celle-ci subit un traitement particulier :

Qu'est-ce donc que l'autenticité du témoignage dont nous nous servons, sa fidélité, sa perpétuité, sa multiplicité, sinon une *sensation continuée*, par laquelle nous voyons en quelque manière de nos yeux, et nous touchons de nos mains, ce qu'on nous annonce du verbe de Vie.⁵

¹ *Ibid.*, p. 117.

² *Ibid.*, p. 137.

³ Bernard SESBOUÉ, *Histoire et théologie de l'Infaillibilité de l'Église*, Bruxelles, Lessius, 2013, p. 203-204. Pour une approche détaillée de cet épisode, on se reportera à l'article de Bruno NEVEU, « Juge suprême et docteur infaillible », art. cit.

⁴ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, op. cit., p. 217-248.

⁵ *Recueil III*, p. 43.

L'emploi de la formule « sensation continuée » retient l'attention. Elle s'inspire évidemment de la notion de « création continuée »¹ et sert à affirmer la validité de la Tradition par le recours à un témoignage fiable depuis son origine, du fait même de sa perpétuation : cette formule sert à nier l'idée d'altération. Or, avant 1707, nous avons identifié une seule occurrence de cette expression, dans le *Traité où est examinée à fond la question agitée en ce temps : scavoit si un protestant, laissant la religion protestante pour embrasser celle de Rome, peut se sauver dans la communion romaine* d'Edward Stillingfleet. Mais chez le théologien latitudinaire, la formule sert précisément à mettre en avant l'idée d'altération, les apôtres étant des hommes et donc sujet à l'erreur². Le sujet de l'ouvrage en fait une lecture probable de Papin qui, s'il s'en inspire effectivement, procède donc à un retournement risqué. Mais il justifie cet emploi positif par la problématique de la sincérité du témoin :

Dès là qu'un ou deux historiens, *dignes de foi*, nous ont appris qu'Aristote a été le précepteur d'Alexandre, qui est-ce qui n'a pas comme présent devant les yeux Aristote instruisant Alexandre son disciple ?³

Ainsi, les apôtres étant des témoins autrement dignes de foi que de simples historiens, la remise en cause de leur témoignage ne se pose aucunement. C'est donc la question de la légitimité qui se retrouve au croisement des notions de témoignage et d'autorité. Papin explicite ce rapport en recourant à un vocabulaire révélateur de la « méthode de droit » qu'il revendique :

L'autorité dont nous parlons est une autorité de témoignage et de jugement, mais tout témoignage est frivole s'il n'est véritable, et tout jugement nul s'il n'est légitime : il y a donc autant de négligence, de temerité et d'injustice, à *se laisser conduire par un faux témoignage*, sans en examiner la fausseté, qu'à *refuser son acquiescement à un témoignage véritable*, et à n'être pas touché de son évidence.⁴

S'ensuit une longue digression servant à rappeler la primauté de la certitude physique sur l'ensemble des certitudes. Assez laborieuse par un recours à de nombreux exemples puisés dans les mathématiques et la géométrie, elle revêt néanmoins un intérêt capital pour identifier une influence de Papin. Il y mobilise l'exemple de la divisibilité à l'infini en soulignant que, bien qu'inconcevable par l'esprit humain, cette idée est démontrée par les mathématiques⁵. Il résume la portée de cet exemple abstrait (avec d'autres) par une formule limpide : « l'incompréhensibilité n'est pas exclusive de la certitude »⁶. Or, plus loin dans l'ouvrage, il renvoie à une page du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle⁷ où celui-ci renvoie à l'*Art de penser* des Messieurs de Port-Royal, et précisément aux pages consacrées à l'exemple de la divisibilité à l'infini⁸. Arnauld et Nicole écrivent à ce sujet :

¹ Voir *supra*, p. 93.

² Edward STILLINGFLEET, *Traité où est examinée à fond la question agitée en ce temps : scavoit si un protestant, laissant la religion protestante pour embrasser celle de Rome, peut se sauver dans la communion romaine. Composé en anglois par Monsieur Stillingfleet (traduit en françois par Louis Champion)*, Londres, H. Mortlock, 1673, p. 6.

³ *Recueil III*, p. 45-47, nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 63-65, souligné par l'auteur.

⁵ L'argument est récurrent sous la plume de Papin : voir *Recueil III*, notamment p. 11-19, 58-59, 177, 256-270 (ces deux dernières faisant parti des *Fondements de la religion*).

⁶ *Recueil III*, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 123-125.

⁸ Antoine ARNAULD, Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations, propre à former le jugement*, Paris, Charles Savreux, 1668 [3^e édition], p. 386-388.

L'utilité que l'on peut tirer de ces spéculations n'est pas simplement d'acquérir ces connaissances, qui sont d'elles-mêmes assez stériles, mais c'est d'apprendre à connoître les bornes de notre esprits, et à luy faire avouer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses qui sont, qu'il ne soit pas capable de les comprendre.¹

Papin lit la *Logique* dès ses années orléanaises : connaît-il l'ouvrage au point de ne pas avoir besoin de l'avoir sous les yeux lors de la rédaction de *La cause des hérétiques* ? Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'il s'agit de sa source d'inspiration dans les différents passages où il convoque les exemples issus des sciences dures.

Tant chez les Messieurs que chez Papin, l'ensemble de ces développements cache la question des miracles². Ceux-ci servent pleinement à établir l'authenticité du témoignage de l'Église catholique. Papin expose cette problématique par un syllogisme :

Majeure. Où l'on voit des œuvres qui passent toutes les forces de la nature, telles que la resurrection d'un mort, etc. On doit reconnaître une autorité divine, ou un témoignage divin. *Mineure* Or Jesus-Christ a opéré ces miracles, il est ressuscité, etc. [...] *Conclusion nécessaire.* Donc en Jesus-Christ avoit éclaté une autorité, ou un témoignage divin, donc on doit croire en Jesus-Christ, *donc* on doit mettre sa confiance en lui ; *donc* on doit lui obéir.³

Il explicite alors les deux propositions de sa démonstration :

La majeure est une notion commune, ou un principe métaphysique d'éternelle vérité.⁴

Ayant précédemment affirmé, pour définir la méthode de fait, la domination de la certitude physique sur la métaphysique, Papin ressent le besoin de préciser que sa majeure, quoique métaphysique, est « d'éternelle vérité ». En réalité, l'essentiel de la démonstration tient dans la proposition mineure du syllogisme :

La mineure est démontrée, 1° Par les anciens miracles. 2° Par le sang des martyrs. 3° par la succession canonique et légitime, qui n'a jamais été interrompue. 4° Par le dépôt conservé sans altération jusqu'à présent, et qui doit être conservé de même jusqu'à la fin des siècles par une profession publique.⁵

C'est donc ici que Papin recourt à ce qui constitue l'essence même de la méthode factuelle : les preuves historiques. Ailleurs dans son ouvrage, il n'entre pas plus dans le détail de ces preuves, comme l'atteste l'extrait déjà cité sur la question du dépôt de la foi, à peine plus long que celui-ci. Cette approche minimaliste des preuves s'explique en réalité par la fonction même de la méthode factuelle : résoudre la controverse. Papin suit à la lettre la méthode factuelle telle qu'elle est définie par Nicole. D'une part, il adopte la « méthode de prescription »⁶, qui consiste à « représenter le consentement de tous les siècles »⁷ : il s'agit des

¹ *Ibid.*, p. 389.

² Sur les rapports des jansénistes aux miracles, Jean-Robert Armogathe écrit : « entre le miracle de Saint Epine au monastère de Port-Royal en 1656 et la constatation et l'exploitation de deux observés en 1731 autour de la tombe du diacre Pâris à Saint-Médard, une révolution mentale semble s'être opérée ; le regard médical supplante le jugement des théologiens et des canonistes, le souci de la preuve apparaît, ainsi que la réflexion sur le miracle comme infraction à l'ordre de la nature » (Jean-Robert ARMOGATHE, « Les nouvelles exigences de l'âge classique », in Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire générale du...*, *op. cit.*, p. 428).

³ *Recueil* III, p. 71, souligné par l'auteur, l'identification des trois étapes du syllogisme figure en marge.

⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵ *Ibid.*, p. 79-81.

⁶ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 296-303 pour son usage chez les Port-Royalistes. Voir également Gustave THILS, *Les notes de...*, *op. cit.*, p. 65.

⁷ Pierre NICOLE, *Traité sur l'Eucharistie où l'on fait voir la Perpétuité de la Foy*, in Antoine ARNAULD et Pierre NICOLE, *La perpétuité de la foy catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, Charles Savreux, 1666 [4^e édition], p. 1-2.

points 3 et 4 de la mineure de son syllogisme. D'autre part, Nicole tire « la conclusion que les références bibliques ne pourraient jamais réussir à convaincre, chaque camp étant passé maître dans l'art de présenter ses citations »¹. Papin affirme en effet :

Il est évident que ces sortes de collections de passages de l'Écriture, que chacun fait à son gré pour soutenir son sentiment, ne sont pas un amas de *témoignages*, mais seulement de *raisonnemens* et de *conjectures* [...] ; en sorte que chez eux [les protestants] toutes collections des oracles sacrez doit être rapportée à la dialectique [...], et non pas à la méthode d'autorité et de témoignage, qui déferé tout à l'autorité des témoins et des Juges.²

Ainsi, la position de Papin concorde parfaitement avec l'analyse de la méthode factuelle de Nicole proposée par Nicolas Piqué.

b. Le sens commun, fondement de la voie d'autorité

Papin conclut sa démonstration en affirmant :

Je pense donc avoir suffisamment prouvé, 1° Que le choix d'une autorité en fait de Religion n'est pas arbitraire et indifferent [...] 2° Que pour le faire il faut une certaine intelligence et un travail convenable [...] 3° Que la certitude de cette conclusion, qui est le premier fondement de la religion, *donc on doit se soumettre à telle autorité*, est mêlée et composée [...] de physique et de metaphysique. Il s'ensuit qu'à cet égard elle est égale à la certitude geometrique : mais à un autre égard elle la surpasse de beaucoup, en ce qu'elle est beaucoup plus à la portée des plus simple, sans néanmoins favoriser la négligence [...], et sans exclure l'usage du sens commun, qu'elle exige au contraire, et qu'elle suppose nécessairement, comme nous l'avons suffisamment expliquée.³

Malgré notre sélection des extraits de *La cause des hérétiques*, force est de constater que Papin ne s'est pas antérieurement attardé sur la définition du sens commun avant ces lignes. Cette situation résulte de la construction même de la méthode factuelle. Lorsque Papin résume sa démonstration, il fait intervenir le sens commun en dernier lieu tout en affirmant qu'il est « suppos[é] nécessairement » : il apparaît donc comme la clé du système défendu par Papin.

Pour comprendre ce rôle central du sens commun, il faut revenir sur la méthode factuelle chez Pierre Nicole. Lorsque dans le *Traité sur l'Eucharistie où l'on fait voir la Perpétuité de la Foy*, il la définit⁴, il recourt précisément à cette notion :

Les catholiques pretendent au contraire, que la foy qu'ils tenoient alors, et qui estoit universellement repandue dans toute l'Église, et mesme dans les communions schismatiques, qui en estoient separées depuis cinq ou six cens ans, avoit toujours esté l'unique creance de l'Église universelle depuis les Apostres. *Mais le seul établissement de la question suffit presque pour la decider, ce que les calvinistes pretendent estant si contraire au sens commun*, que je ne puis croire que ces personnes qui ne parlent que de la raison, et qui l'opposent continuellement pour s'exempter de se soumettre à l'Église, ayent assez envisage toutes les absurditez où ils s'engagent par cette pretention.⁵

¹ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 222.

² *Recueil III*, p. 135.

³ *Ibid.*, p. 81-83.

⁴ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 223. Lezek Kolakowski confirme l'importance du sens commun chez Nicole puisqu'il « adoucit la dureté de la théorie janséniste de la grâce par une abondance de distinctions curieuses, et le recours au sens commun lui permettait d'atténuer la rigidité de la doctrine morale janséniste » (Lezek KOLAKOWSKI, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 289).

⁵ Pierre NICOLE, *Traité sur l'Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 17-18, nous soulignons.

La phrase que nous soulignons explicite le sens même de la méthode factuelle développée par Nicole : l'employer vise à emprunter la voie courte – et conçue comme victorieuse – dans la controverse¹. Celle-ci est d'ailleurs tellement rapide que le janséniste affirme que s'en servir « suffit presque pour décider ». Or, si cette méthode est si courte, c'est précisément par l'intervention du sens commun. D'ailleurs, plus loin dans *Traité sur l'Eucharistie*, Nicole allie directement religion et sens commun :

Ainsy c'est un principe de religion aussy bien que sens commun, qu'un grand nombre d'écrivains ne s'accordent jamais à parler d'une mesme chose d'une manière contraire au bon sens, et qui porte à des sentimens éloignez de leur pensée. Et ce principe n'est qu'une suite de ce que les hommes sont raisonnables, n'estant pas humainement possible que plusieurs hommes raisonnables parlent ordinairement et frequemment d'une manière deraisonnable.²

De même, dans la grande *Perpétuité de la foy de l'Église*, version remaniée et augmentée de la *Perpétuité* où figure le *Traité sur l'Eucharistie*, Arnauld et Nicole écrivent « la lumière du sens commun le découvre d'elle-même à tout le monde »³. La fonction auto-explicative du sens commun exprime son rôle dans l'établissement de la voie d'autorité par la méthode factuelle : il s'agit de rendre toute discussion impossible du fait même de l'évidence *supposée* du fait convoqué. La disqualification ultime, celle d'accuser son adversaire d'être un fou, point d'ailleurs à l'horizon dans formule choisie par Nicole dans le *Traité sur l'Eucharistie*, qui emploie l'adjectif « déraisonnable ». Par son recours au sens commun, la méthode factuelle révèle en réalité l'impasse dans laquelle s'est engagée la controverse interconfessionnelle au sein du christianisme.

Cette voie ouverte par Nicole est strictement suivie par Papin, chez qui le lien entre méthode factuelle et sens commun apparaît au grand jour dans sa nécessité⁴. Le converti écrit :

Ces trois faits étant avouez par les deux partis [catholique et protestant] et de notoriété publique, ils n'ont besoin d'aucune discussion, mais ils sont suffisans par eux-mêmes pour nous fixer, [...] puisque le sens commun, et le droit naturel nous dictent que nous ne sommes régulièrement obligez de rendre conte de notre foy et soumettre notre jugement qu'à nos pasteurs, et à nos juges naturels.⁵

Le seul moment où le converti entre dans le détail des faits est l'explication de la mineure du syllogisme par lequel il définit la voie d'autorité : autrement dit à peine une-demi page de son ouvrage qui en compte plus de cent-vingt. Papin ne développe précisément pas ces preuves puisqu'étant des faits, ils sont soit vrais soit faux. Estimant qu'ils sont vrais, l'argumentaire de Papin ne réside pas dans leur vérification mais dans l'affirmation que quiconque les nie se trompe (comme chez Nicole). Le rôle du sens commun est donc évident : le recours à cette notion sert à disqualifier toute remise en cause de la méthode factuelle puisque celle-ci n'ambitionne pas la vérification des faits mais les mobilise pour décider du vainqueur de la controverse. Comme le souligne Nicolas Piqué, la méthode est effective non par ce qu'elle

¹ Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 220-223.

² Pierre NICOLE, *Traité sur l'Eucharistie...*, *op. cit.*, p. 220-221.

³ Cité in Nicolas PIQUÉ, *De la tradition...*, *op. cit.*, p. 296.

⁴ Nicolas Piqué souligne seulement en note que « les auteurs insistent longuement sur cet aspect » de l'évidence de la méthode factuelle grâce au sens commun (*id.*). Par ailleurs, dans *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique*, le chapitre que Sophia Rosenfeld consacre à la préhistoire de la notion n'évoque pas l'emploi de la notion dans l'apologétique janséniste. Arnauld apparaît seulement dans une note pour un titre sur le « bon sens » (voir Sophia ROSENFELD, *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 115).

⁵ *Recueil* III, p. 93.

démontre mais par le fait même qu'on y recourt. Méthode factuelle et sens commun sont donc bien intimement liés et servent à établir la voie d'autorité. De plus, pour le Papin converti, ce recours au sens commun revêt un second avantage :

En sorte que sans risque de notre salut, nous pouvons être dans l'ignorance sur tout le reste de la terre, et qu'il n'est point nécessaire à un disciple de Jesus-Christ pour être sauvé, d'avoir assez d'érudition, et d'être assez sçavant dans l'histoire, pour pouvoir démontrer (comme le fait cependant est vrai) que toutes ces societéz qui se disent chrétiennes, ou pensent comme la romaine, ou sont hérétiques.¹

Signalé dès les Papiers de jeunesse puis répétée dans *La tolérance des protestans*, le problème de l'application de la voie d'examen pour les non-doctes se trouve donc résolu par le triomphe du sens commun.

Le seul moment où Papin engage l'esquisse d'une définition du sens commun, il procède par comparaison :

Ainsi, les deux pivots de la certitude chrétienne, sur lesquels roule la persuasion raisonnable que nous en avons, son *la métaphysique* et *l'autorité* : mais que personne ne s'effarouche de ce nom de *métaphysique*, comme si nous entendions par-là quelque chose d'abstrait et de difficile, au dessus de la portée du commun des hommes ; car par ce mot, nous n'entendons que le sens commun, qui appartient à tout le monde, que les premiers naturels que personne n'ignore ; et par l'autorité, nous n'entendons que les dépositions de temoins dignes de foy, et les decisions du juge légitime.²

Le reniement par le converti de son passé protestant est ainsi total : s'il maintient le terme de métaphysique, c'est au sens adjectival et non plus de la discipline. Malgré une évocation des notions communes, l'alliance entre sens commun et témoignage pour fonder l'autorité interdit toute tentative de rapprochement avec le Papin des Papiers de jeunesse, qui avait pour « méthode de commencer par le raisonnement et de finir par l'autorité »³.

Au terme de cette analyse de la dimension théorique de *La cause des hérétiques*, on comprend mieux pourquoi la méthode factuelle n'apparaît pas dans le titre de l'ouvrage. D'une part, la méthode de droit sert à établir que la controverse doit se dérouler selon la méthode factuelle : premier pilier de la voie d'autorité. D'autre part, cette méthode factuelle repose sur le sens commun : second pilier de la voie d'autorité. On peut supposer que le lecteur doit deviner, qu'entre la méthode de droit et le sens commun, l'argument de l'ouvrage est la solution janséniste de la méthode factuelle. Si son rôle émergeait déjà au fil de *La tolérance des protestans*, son exposition théorique par Papin en 1707 signe définitivement son jansénisme, qui apparaît ici comme méthodologique. On remarquera cependant que le converti ne fait aucune référence à Nicole ou Arnauld dans *La cause des hérétiques*, ni dans *Les fondemens de la religion démontréz, ou le Christianisme démontré par la méthode des Jurisconsultes*⁴. Ce texte, que Papin qualifie d'« apostille »⁵, constitue une synthèse de *La cause des hérétiques* et est publié à sa suite dans le troisième volume de l'édition de 1723. Une note marginale indique qu'il date de 1708⁶. Plutôt que de simplement traduire *La cause des hérétiques*, Papin semble avoir voulu établir un texte mieux structuré : il est en effet composé d'une série de sept d'axiomes (accompagnés de leur

¹ *Ibid.*, p. 93.

² *Ibid.*, p. 95-97.

³ 12 septembre 1684, Isaac Papin à Auguste Testard.

⁴ *Recueil* III, p. 253-295.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ *Ibid.*, p. 261.

« répétition » et « explication », dont le contenu reprend les mêmes développements que dans *La Cause des hérétiques*). Malgré cette organisation qui tend à mettre en avant la dimension théorique de sa réflexion, Papin intègre des éléments polémiques à sa démonstration, avec les « objections » aux axiomes et leur « réponses », ainsi que des séries d'« exemples ». Sur ces deux plans, le contenu des *Fondements de la religion* est le même que celui de *La cause des hérétiques* : ce que Papin appelle la « méthode des jurisconsultes » dans le titre de son ouvrage ne fait que cacher la méthode factuelle¹. On soulignera enfin que par cette adoption de la méthode factuelle, Papin se démarque de la voie rhétorique défendue par Bossuet, celle de la méthode d'exposition, « censée incarner une voie de douceur » mais que Bossuet abandonne néanmoins pour « revenir à une argumentation plus traditionnelle »².

3. Les cibles de méthode factuelle

Au fil de la progression de l'exposition de la méthode factuelle, nous avons vu Papin dénoncer ponctuellement ses anciens coreligionnaires. Toutefois, d'autres cibles font l'objet d'attaques à partir de la méthode factuelle et une catégorie particulière de protestants bénéficie d'un long développement exclusivement consacré à sa réfutation. Examiner chacune de ces cibles permet de mettre en évidence l'intérêt pratique de la méthode adoptée par l'apologiste catholique qu'est devenu Papin.

a. Mahomet l'imposteur

Dans l'ensemble de son œuvre, *La cause des hérétiques* est le seul texte où Papin développe un tant soit peu un argument contre l'Islam :

Premierement, le Mahometan ne fait point assez attention aux miracles éclatans et divins de Jesus-Christ ; et en second lieu, [...] il regarde comme vrais ceux de son faux-prophète.³

Ici, sa démonstration repose directement sur le sens commun :

Vous m'objecterez qu'il n'y a point de moyen de discerner les vrais miracles d'avec les faux, la vraie autorité d'avec la fausse. [...] Il ne faut que le sens commun, pour reconnoître la différence qu'il y a entre la resurrection d'un mort, qui monte ensuite dans le Ciel, et les prodiges que l'on rapporte d'un faux prophète.⁴

Papin formule l'accusation classique en contexte chrétien de Mahomet faux prophète. Il recourt pour cela à deux anecdotes. La première est celle du puits d'où une voix était sortie pour annoncer que Mahomet était le prophète, puits que ce dernier aurait ensuite fait combler, non par respect et vénération mais bien plutôt, dit Papin, pour camoufler l'artifice derrière cette manipulation. La seconde est celle de la colombe qui parlait à l'oreille de Mahomet⁵. Il s'agit d'exemples courants servant à attester l'imposture du prophète de l'Islam, qui figurent

¹ « C'est par la méthode historique que nous connaissons toutes les actions du genre humain, tous les événemens libres, soit de la part de Dieu, soit de la part des hommes, qui concernent les États, la paix ou la guerre, le salut ou la perte de l'homme, le bonheur ou le malheur des societez. Et c'est-là proprement l'objet du jurisconsulte. » (*Recueil* III, p. 257).

² Anne RÉGENT-SUSINI, « La rhétorique d'exposition dans la controverse anti-protestante du second XVII^e siècle : irénisme ou violence ? : l'exemple de Bossuet », in Benoit BOLDUC et Henriette GOLDWYN (dir.), *Concordia discors*, Tübingen, Günter Narr, 2010, vol. 2, p. 55-63, les deux citations figurant respectivement aux p. 55 et 62.

³ *Recueil* III, p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*, p. 77-79.

notamment dans la notice « Mahomet » du *Dictionnaire historique et critique*, auquel Papin renvoie dans *La cause des hérétiques*¹. On peut donc raisonnablement conjecturer qu'il tire ces deux éléments du grand-œuvre de son ancien correspondant.

b. *La permanence de la critique de Malebranche*

Nous avons montré l'influence de Malebranche sur le Papin calviniste. Cependant, dans les Papiers de jeunesse, Papin rejetait un élément central des théories de l'oratorien : la vision en Dieu. Malgré sa conversion au catholicisme, il ne change pas d'opinion sur ce point :

Vous conviendrez encore aisément, que ce n'est pas une moindre méprise dans certains philosophes de nos jours un peu trop subtiles, de se défier tellement de leurs propres sens, qu'ils se figurent, qu'ils ne sont pas certains de l'existence de leur corps, que de celle de leurs ames, et d'enseigner qu'il faut recourir à la métaphysique et à la contemplation de l'être infiniment parfait, pour avoir droit de ne pas douter de l'existence de son propre corps, et des autres corps qui nous environnent, comme si il appartenait à la métaphysique d'examiner les faits et les existences, elle qui ne contemple que les essences [...] des choses.²

L'expression « contemplation de l'être infiniment parfait » ne laisse aucun doute sur la cible visée dans ces lignes³. Ici, Papin renvoie seulement à la certitude de sensation pour justifier son rejet de cette « métaphysique employée [...] mal à propos »⁴ :

Que je le veuille, ou que je ne le veuille pas, je ne sçaurois m'empêcher d'être très certain que *je veille* présentement, que *j'écris*, quelques rêves que j'ai éprouvé durant la nuit, ils ne sont point capables d'ébranler ma certitude présente.⁵

On remarquera que si Papin ne renvoie pas ici au sens commun, sa critique de Malebranche trouve peut-être son inspiration chez Antoine Arnauld. Évoquant la controverse sur les idées entre l'oratorien et le janséniste, Daniel Schulthess écrit : « explicite dans la critique des entités représentatives, l'adhésion d'Arnauld aux certitudes communes apparaît encore à la fin de *Des vraies et des fausses idées*. Contre Malebranche, pour qui seule la foi nous donne la certitude de l'existence du monde matériel, Arnauld indique qu'il tient pour rationnelle la certitude commune que les objets corporels existent. Il écarte la conclusion quasiment sceptique de l'oratorien par une suite d'arguments proches du sens commun »⁶.

c. *Hobbes ou l'abus de la voie d'autorité*

Dans une autre partie de son ouvrage, Papin s'en prend à une toute autre cible : Thomas Hobbes. Le converti écrit :

Hobbe, auteur anglois, dans sa dissertation *du Citoyen*, a donné dans un autre écueil, et il abusé de la voye même d'autorité, en voulant confondre l'autorité ecclésiastique avec la civile [...]. Il n'a voulu non plus reconnaître qu'un gouvernement souverain, qui est le

¹ Papin précise qu'il cite le *Dictionnaire historique et critique* dans sa première édition de 1697 (Rotterdam, Leers). Dans celle-ci, l'article Mahomet figure dans le tome second, 1^e partie, p. 481 et *sq.*

² *Recueil III*, p. 101-103.

³ Voir Henri GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 314-315 et Ginette DREYFUS, *La volonté selon...*, *op. cit.*, p. 345-346.

⁴ *Recueil III*, p. 101.

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ Daniel SCHULTHESS, « Antoine Arnauld et Thomas Reid, défenseurs des certitudes perceptives communes et critiques des entités représentatives », *Revue internationale de philosophie*, 40 (1986), p. 283.

gouvernement civil, et a nié opiniâtrément qu'il y en eût deux, l'un civil, l'autre de religion, soutenant que cette distinction de deux gouvernements, est une doctrine pernicieuse.¹

Papin donne alors une traduction qu'il commente ainsi :

Il est assurément bien triste qu'un si beau génie et si profond parmi tant de choses magnifiques, que nous lisons dans sa dissertation sur la nature de la république, et sur la souveraine puissance des princes, dont il parle dans la dernière perfection, ait pu fourrer une aussi grande absurdité, qui ne venoit point à propos, et qui ne servoit en rien à prouver son dessein, qui étoit de faire voir que *le gouvernement civil ne dépend point de l'Église*. Car nous sommes certains aussi bien que lui de cette vérité.²

Ainsi, Papin reconnaît l'intérêt de l'analyse hobbesienne de la nature du pouvoir politique. Toutefois, il rejette la négation du pouvoir ecclésiastique sous prétexte de l'application du principe de précaution contre une hypothétique « sédition »³. Il réplique alors à Hobbes par la méthode factuelle :

Les faits différens sont soutenus de différens témoignages : cela est clair par soy-même. Or les faits qui regardent la république civile, et les faits qui regardent le royaume du Ciel (c'est-à-dire le christianisme) sont des faits différens. Donc ils sont soutenus de différens témoignages, et ont une autorité différente. Chacune de ces autorités est souveraine, et l'une ne doit porter aucun préjudice à l'autre.⁴

Ainsi, Papin recourt à sa distinction inaugurale de l'hétérogénéité et de l'indépendance, ici appliquée aux faits eux-mêmes. Sur la question posée par Hobbes, il plaide en faveur de « l'harmonie dans la complémentarité des deux autorités »⁵, s'inscrivant ainsi dans la droite ligne du gallicanisme, notamment incarnée par Bossuet⁶.

d. Religion naturelle et tolérance : l'obsession de l'identité d'avant

À partir de la méthode factuelle, Papin s'en prend à plusieurs auteurs qui incarnent son passé théologique de Saumurois. D'abord, il dénonce le recours des apologistes protestants à la religion naturelle. Le premier à subir cette dénonciation est un huguenot avec lequel Papin fut en contact :

C'est ce que nous pourrions étendre ailleurs, et prouver contre Abadie, et tous les autres protestans, qui ont écrit sur la vérité de la Religion chrétienne, ils ruinent leur cause dès qu'ils ont recours à la méthode des Catholiques.⁷

Ici, « la méthode des catholiques » désigne « la voie d'autorité »⁸. La question se pose de savoir si Papin envisageait de simplement répondre à l'auteur du *Traité de la vérité de la religion chrétienne*,

¹ *Recueil* III, p. 145.

² *Ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 147-179.

⁵ Bernard PLONGERON, *Théologie et politique...*, *op. cit.*, p. 116-117.

⁶ *Ibid.*, p. 38. Notons toutefois que Jacques Le Brun souligne que dans la *Politique tirée de l'Écriture Sainte* (publié l'année de la mort de Papin), un passage démontre que « l'intérêt de la religion était donc supérieur à l'obéissance aux souverains légitimes » (Jacques LE BRUN, « Autorité et raison dans la *Politique tirée de l'Écriture Sainte* de Bossuet », in Martine CHAUNEY-BOUILLOT et Françoise VIGNIER (dir.), *Bossuet en son temps*, Dijon, Académie des sciences, arts et belles-lettres, 2005, p. 176. Sur l'autorité chez Bossuet, dans une perspective linguistique, on consultera Anne RÉGENT-SUSINI, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2011, 838 p. La même auteure annonce à paraître une étude sur la notion d'autorité chez Bossuet, *La Ligne et le Centre. La pensée de l'autorité dans l'œuvre de Bossuet*).

⁷ *Recueil* III, p. 95-97.

⁸ *Ibid.*, p. 97.

ou bien également à celui de *La défense de la nation britannique*. Un document inédit montrera que ce fut probablement les deux. Cependant, Abbadie n'est pas seul apologiste visé, puisque dans un autre passage de son ouvrage, Papin évoque, outre Abbadie, « Grotius, Duplessis-Mornay, Parker et généralement tous les protestans qui ont écrit *de la vérité de la religion chrétienne* »¹. Comme lors de l'évocation du seul Abbadie, Papin dénonce le fait que voulant établir la vérité de la religion chrétienne, les apologistes protestants recourent à la voie d'autorité : il retrouve donc dans *La cause des hérétiques* l'argument de l'inconséquence des protestants, longuement développé dans *La tolérance des protestans*. La question se pose de savoir si sur ce rejet de la religion naturelle, l'influence janséniste de Papin ne pourrait pas être double. En effet, dans les *Cinq dénonciations du péché philosophique*, écrites dans le cadre de la controverse du péché philosophique, Arnauld dénonce la négation de la religion que constitue l'idée selon laquelle les philosophes de l'antiquité, sans connaître Dieu, Jésus-Christ et la Bible, auraient « vécu une vie aussi sainte que les Pères de l'Église »². Or, certains textes d'Arnauld de la controverse du péché philosophique figurent dans l'ouvrage publié par Quesnel sous le titre *Question curieuse*³, que Papin a peut-être possédé dans sa bibliothèque⁴ : l'hypothèse ne peut donc être totalement exclue.

Revenons à *La cause des hérétiques*. La seconde catégorie de protestants visée s'avère très large. Papin commence en évoquant Herbert de Cherbury :

C'est cependant dans cette absurdité que l'auteur [de] *La religion d'un Laïc* [...] tombe de dessein prémédité entre plusieurs autres. Il réduit toute la religion à cinq chefs [...] : 1° qu'il y a un Dieu, 2° Qu'il est seul objet de l'adoration souveraine 3° Que la meilleure manière d'adorer Dieu, est de pratiquer les bonnes œuvres, 4° Que chacun doit faire pénitence de ses péchés, 5° Que nous serons punis ou recompensés après cette vie. Où vous voyez qu'on *ne pense même pas* au christianisme, [c'est] comme si le royaume de Jésus-Christ n'étoit qu'une chose vaine et chimérique.⁵

Or, ce recours à la religion naturelle pour asseoir la religion révélée, Papin l'a pratiqué quand il était calviniste. Il connaît donc bien ceux qui sont désormais ses véritables frères ennemis et qui prennent le « nom de *Latitudinaires*, de *Tolérans*, ou de *Piétistes* »⁶. Les auteurs réunis sont les suivants : William Popple ; Thomas Glanvill ; Edward Fowler ; « tous les Arminiens, les Sociniens, les Brownistes, les Mennonistes, les Poiretistes, et tous les Tolérans » ; « le très illustre Leibniz » ; Christian Thomasius⁷. Ce groupe est fort hétérogène mais Papin vise le recours à la religion naturelle et la définition du christianisme selon le critère moral, qu'il estime être le double dénominateur commun de ces protestants.

Dans cette attaque presque tout azimut de ses anciens coreligionnaires, ce qui retient l'attention ce n'est pas tant l'argument que Papin développe que l'identité même de ceux qu'il cible : ils incarnent tous d'une manière ou d'une autre son identité théologique d'avant la conversion : apologiste inspiré par la religion naturelle, défenseur de la tolérance, voire les deux

¹ *Ibid.*, p. 189.

² Francesco Paolo ADORNO, *Arnauld*, Paris, Les Belles lettres, 2005, p. 88.

³ Voir Pasquier QUESNEL et Antoine ARNAULD, *Question curieuse si M. Arnauld docteur de Sorbonne est herétique a Monsieur... conseiller de Son Altesse l'Evêque et Prince de Liège*, Amsterdam, Nicolas Schouten, 1690, p. 143 et sq.

⁴ Hervé SAVON, « Du Guet, Jacques-Joseph », in *D.P.R.*, p. 363.

⁵ *Recueil III*, p. 179-181.

⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁷ Tous ces auteurs sont cités in *Recueil III*, p. 183.

à la fois. Par cette longue partie, souvent répétitive¹, Papin entend-il prouver à Paul Rondelet, censé être le destinataire de ce texte, la sincérité de sa conversion ? En tous les cas, cette partie indique que l'adoption de la méthode factuelle par Papin exprime le rejet de son ancienne conception du christianisme

e. *Les portes drapeaux du pyrrhonisme*

Enfin, dans *Les fondements de la religion*, synthèse de *La cause des hérétiques*, Papin consacre un long « exemple » à la question du rapport entre l'erreur de méthode et le scepticisme. Il commence par ces mots :

Les stoïciens, les manichéens, les sceptiques, Spinoza, et Baile, fourniront la matière de ce septième exemple.²

Tous sont dans l'erreur puisque selon Papin, leurs définitions de la religion se fondent sur une mauvaise méthode. Les stoïciens, les manichéens et les sceptiques optent pour « une mauvaise métaphysique »³, en soumettant Dieu au *fatum* pour les premiers, en faisant du mal l'œuvre de Dieu pour les deuxièmes, en doutant de la méthode des sens pour les derniers. Déjà cité dans *La cause des hérétiques*, Bayle apparaît également dans cet exemple, comme l'auteur d'une synthèse de trois erreurs précitées⁴ : nous analyserons le cas de l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* dans notre prochaine partie, puisque son apparition dans les textes de 1707-1708 relève à notre avis d'une démarche spécifique de Papin qui mérite un examen particulier.

Tout comme Bayle, Spinoza apparaît dès *La cause des hérétiques*. Dans *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paul Vernière évoque les répliques à l'*Éthique* en ces termes : « en dehors des cartésiens et des jésuites, il n'y a plus que des francs-tireurs. L'*Éthique* ne semble guère avoir troublé les tenants d'Aristote dans leurs citadelles universitaires »⁵. Sans savoir que Papin a lu positivement Spinoza quand il était calviniste, Vernière poursuit : « mais les isolés ne comptent guère. Il y a pourtant quelque bon sens dans le grief porté contre Spinoza par [...] Isaac Papin »⁶. Citons l'un des passages où Papin s'en prend à l'auteur de l'*Éthique* :

Nous devons dire la même chose des objections de Spinoza, qui nie les miracles, et toutes les œuvres surnaturelles de Dieu. Sa méprise vient de ce qu'il rappelle à la méthode de la mesure naturelle et géométrique, ce qui ne doit être examiné que par la méthode des faits. Ses raisonnements prouvent uniquement, que le *comment* est inexplicable ; mais ils échouent contre l'autorité des témoins, contre la foi, et contre l'évidence, avec laquelle nous voyons que les faits sont constants. En un mot, presque tous les objets des connaissances humaines, sont des preuves que leur *obscurité, ou leur incompréhensibilité, ne donne jamais droit de nier leur existence, ni même d'en douter*. [...] Qui est-ce qui voudrait se permettre à soit même de raisonner de la sorte : *la nature humaine est incompréhensible* [...] ; donc *il n'y a point de nature humaine*.⁷

Dans *Les fondements de la religion*, Papin précise encore :

Spinoza, qui ne connoissoit point d'autre lumière que celle de la géométrie ; qui renvoyoit au néant tout ce qui ne pouvoit être l'objet de cette science, qui n'admettoit au rang des

¹ Les réponses à ces différents auteurs figurent de la p. 213 à la p. 251.

² *Recueil* III, p. 281.

³ *Ibid.*, p. 281.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁵ Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la... op. cit.*, t. I, p. 232-233.

⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁷ *Recueil* III, p. 141.

êtres, qu'une seule substance, que la seule matière étendue, lui donnant même le nom de Dieu ; et rejetant toute autre divinité, tout esprit incorporel, tout être immatériel.¹

Comme lorsqu'il était protestant, Papin condamne donc l'*Éthique* et nulle part sous sa plume de catholique nous trouvons mention du *Traité théologico-politique*. Paul Vernière résume parfaitement la problématique qui oppose la méthode géométrique de Spinoza à la méthode factuelle de Papin : « il ne s'agit pas de se demander si les miracles de Dieu sont possibles, mais s'ils sont »², synthétisant ainsi la méthode factuelle à laquelle recourt le converti.

Enfin, remarquons que dans *La cause des hérétiques*, Papin dénonce également l'emploi d'une mauvaise métaphysique par les sociniens :

C'est néanmoins de cette manière insensée que tous les sociniens raisonnent contre le mystère de la Sainte Trinité. Surtout Crellius dans son second Livre *d'un seul Dieu Père*, où on lit ces paroles ; *ce dogme vulgaire de la Trinité se renverse lui-même*.³

Il résume alors la démonstration de Crell durant une longue page et la commente de manière lapidaire :

Vous voyez qu'il a recours mal à propos à la métaphysique, sur une matière où il ne faut chercher que des témoignages. Il veut examiner par la raison, ce que la raison elle-même lui dicte, qu'il faut examiner par l'autorité, et par-là il renverse la droite raison.⁴

Cette erreur de méthode conduit les sociniens à développer un « christianisme sans mystère » pour reprendre le titre de John Toland. De ce fait, ce que condamne Papin, au-delà de l'erreur de méthode, c'est bien la dynamique sceptique de ce qu'il qualifierait lui-même de « déreligion » des sociniens.

Conclusion : quel jansénisme ?

Nous pouvons désormais répondre à la question, posée dès l'introduction générale, de la nature du jansénisme de Papin. À partir des sources à notre disposition, la première conclusion possible est qu'il s'agit d'un jansénisme sans Jansénius ni grâce. Le Papin catholique ne parle pas de ce sujet théologique qui a tant occupé ses années calvinistes. Ainsi, la problématique du « calvinisme rebouilli », expression servant aux adversaires du jansénisme à dénoncer leur conception rigoriste de la grâce, ne peut être posée⁵. D'ailleurs, et même s'il soutient la double prédestination lorsqu'il est calviniste, en tant que Saumurois, le neveu de Pajon en défendait une version atténuée. Si Papin est un janséniste sans Jansénius, il l'est avec Arnauld et Nicole par le choix de la méthode factuelle et le recours au sens commun. Ce qui l'a très vraisemblablement séduit dans le jansénisme, c'est d'abord une autre méthode apologétique : il renonce à la métaphysique et opte pour la méthode factuelle. La voie

¹ *Recueil III*, p. 281.

² Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la... , op. cit.*, t. I, p. 232-233. Vernière poursuit en indiquant que l'approche de Papin par le fait et la preuve historique annonce la « nouvelle apologétique de l'abbé Houtteville ». Disons plutôt que comme Papin, Houtteville s'est inspiré de la méthode controversiale de Port-Royal.

³ *Recueil III*, p. 129.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ Sur la question des rapports doctrinaux entre calvinisme et jansénisme, voir André GOUNELLE, « Calvinisme et jansénisme : les grandes structures doctrinales » in *Port-Royal et les protestants*, Paris, Vrin, 1998, p. 9-19.

d'examen l'avait conduit jusqu'aux rives de la théodicée, la voie d'autorité l'amène à finalement jeter l'ancre au port de l'histoire, bien peu scientifique du reste par le rôle dévolu au sens commun dans l'examen des faits. Au-delà de son œuvre d'apologète catholique, Papin est janséniste avec le réseau orléanais, dont Desmahis apparaît comme le phare. Grâce à ce dernier, il est enfin janséniste avec Pasquier Quesnel et, après sa mort, sa famille reste janséniste, comme en témoignent d'une part ses liens avec plusieurs figures du mouvement en exil et d'autre part la trajectoire de Françoise, épouse de Maliverné. Par ailleurs, la question du jansénisme éclaire la question du meurtre de son père spirituel par Papin : que le neveu de Pajon ait été janséniste par méthode, avec Antoine Arnauld et surtout Pierre Nicole, ici se situe effectivement la rupture – qui s'avère, nous le verrons, impossiblement totale – de Papin avec son passé théologique incarné par son oncle. Nous l'avons dit, Pajon répliqua aux *Préjugés légitimes contre les calvinistes* par un *Examen*... Lors de la conversion de Desmahis, le pasteur d'Orléans ne comprenait pas que son collègue ait été « pris par les Préjugés » qu'il avait réfutés. Son neveu, d'ailleurs probablement sous l'influence de Desmahis, a finalement suivi cette alternative apologétique. Comme le laissaient augurer les textes des années 1690-1692, la conversion de Papin apparaît donc en partie comme l'effet de la controverse interconfessionnelle : il abandonne la voie d'examen pour la voie d'autorité et fait sienne la méthode de fait conçue par les jansénistes, qui domine alors les textes antiprotestants côté catholique.

CHAPITRE IX

UN CONTROVERSISTE CATHOLIQUE

Par son double statut de théologien et de converti, Papin se trouve engagé dans la controverse interconfessionnelle. Comme l'observe Élisabeth Labrousse, certains « intellectuels huguenots, [...] une fois passés au catholicisme, s'empressaient de justifier leurs actes par des livres, et qui, parfois, devenaient pour leurs anciens coreligionnaires des ennemis particulièrement acharnés ; le mécanisme psychologique qui opère dans ce cas est bien connu [...] : brûler ce qu'on a adoré est une manière de mieux se convaincre qu'on a fait un bon choix »¹. De toute évidence, Papin n'échappe pas à ce mécanisme : ce que nous avons entraperçu de la dimension controversiale de *La cause des hérétiques* le confirme. Dans cette partie, nous examinerons les textes revêtant deux caractéristiques : les appels explicites à la conversion et la dimension personnelle des controverses. Du fait de son statut de converti, l'œuvre entière du Papin catholique peut être lue comme un appel à la conversion, mais les deux principaux textes de cette période, *La tolérance des protestans* et *La cause des hérétiques*, n'ont pas cette fonction première. *La tolérance des protestans* marque la fin de l'affaire Papin : elle s'inscrit donc clairement dans le prolongement de la période protestante en même temps que sa publication symbolise l'entrée du Papin catholique dans la République des Lettres. Quant à *La cause des hérétiques*, elle apparaît comme l'œuvre théorique du converti, qui l'écrit en latin et la double d'une synthèse à la forme unique dans sa production : c'est l'œuvre de la maturité du théologien catholique qu'est devenu Papin. Enfin, nous consacrons une partie spécifique à ces deux types de textes parce qu'ils sont connus grâce à l'édition de ses œuvres en trois volumes parue en 1723. S'ils ont connu une diffusion du vivant de Papin, aucune source ne l'atteste. Ainsi cette part de l'œuvre de controversiste catholique a seulement eu un impact sur son destin posthume.

I. PAPIN CONVERTISSEUR : UNE HISTOIRE DE FAMILLE

Nous ignorons si, à Blois et dans sa région, Papin s'est investi dans des actions pratiques envers ses anciens coreligionnaires, à l'image d'un Desmahis impliqué dans la vie de la Maison des Nouvelles Catholiques d'Orléans². Pour autant, après sa mort, Anne Viard-Papin publie plusieurs textes inédits qui mettent en lumière la démarche de convertisseur de Papin.

¹ Élisabeth LABROUSSE, « Introduction », à Henri BASNAGE DE BEAUVAL, *La tolérance des...*, *op. cit.*, p. cxlvii-cxlviii.

² Renvoyant aux *Lettres de Mademoiselle de Royère* (publiée in *Recueil III*), Eugène Develle affirme que Papin fut coadjuteur de la maison des Nouvelles Catholiques de Blois (voir Eugène DEVELLE, *Les Nouvelles Catholiques...*, *op. cit.*, p. 29). D'une part, aucune des six lettres ne contient cette information, d'autre part, le nom de Papin ne figure pas dans le dossier de pensionnement de la Maison des nouvelles catholiques de Blois (A.N., G⁸ 249), ni dans les registres des abjurations célébrées dans cette institution (A.D. Loir-et-Cher, 56H3).

1. Les lettres courtes

a. *Les sœurs de Papin : ruiner l'examen et convertir à tout prix*

A l'été 1699, Isaac et Esther Boesnier se convertissent au catholicisme. Ils sont liés à Papin puisqu'Esther est née Pajon : c'est une cousine germaine de l'ancien ministre anglican. D'après l'éditeur du recueil de 1723, qui n'est autre qu'Henry Pajon, un autre cousin d'Esther, cette conversion est le résultat de l'action de Berthier, l'évêque de Blois¹. Quoi qu'il en soit, Boesnier, lui-même Hollandais vraisemblablement luthérien, se convertit de manière sincère² et aurait écrit aux sœurs de Papin, exilées à Amsterdam. Si l'existence même de cette lettre ne peut être démontrée, la veuve de Papin révèle une missive de son défunt mari écrite lors de cette occasion³.

La première partie de la lettre contient l'expression de la joie de Papin d'avoir vécu la conversion de ses proches. Mais en même temps, il regrette que ses sœurs n'aient pu assister à cette cérémonie : la transformation du couple devenu catholique aurait, pense-t-il, nécessairement convaincu ses sœurs⁴. Cette – longue – introduction est convenue étant donné le sens du message de Papin. La suite l'est moins en ce sens qu'il ne s'arrête pas à l'*exempla* familial. Papin commence par résumer le discours prononcé lors de la cérémonie par l'évêque Bertier :

Il nous a fait comprendre que ce n'est pas à du papier ni à des livres, mais à des hommes vivans, à des Apôtres ordonnez exprés, aux auteurs de ces livres, et après eux à tous leurs successeurs légitimes ordonnez par eux, comme il avoit été ordonnez par lui [...] qu'il a prononcé ces grandes et terribles paroles, *qui vous rejette, il me rejette ; qui vous écoute, il m'écoute*.⁵

Ce verset est un classique de la défense de la succession apostolique : il est ainsi commenté par Pasquier Quesnel dans ses *Réflexions morales*⁶. Le développement poursuivi par Papin est intéressant. Il s'engage ensuite dans l'œuvre de Paul pour approfondir ce thème, à partir d'une citation de l'épître aux Éphésiens (4, 11-12) :

Oui, dit Saint Paul, voilà le seul moyen que Jesus-Christ ait voulu employer pour empêcher ses disciples d'être des enfants flottans à toutes doctrines, c'est d'en établir sur eux *les uns pour être Apôtres, les autres pour être évangélistes, les autres pour être pasteurs, les auteurs pour être docteurs, et tous cela pour l'assemblage des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du Corps du christ*.⁷

Papin insère une parenthèse après l'expression « assemblage des Saints » pour insister sur cet argument permettant que contester la séparation protestante :

Car Saint Paul ne conçoit pas que les saints puissent être divisez et séparés en plusieurs sociétés qui s'entr'excommunient.⁸

¹ Remarquons que les Boesnier n'ont pas abjuré à la chapelle des Nouvelles-Catholiques de Blois (voir Eugène DEVELLE, *Les Nouvelles Catholiques...*, *op. cit.*).

² Sur Boesnier, sa conversion et ses liens avec le couple Papin-Viard, voir *infra*, p. 784.

³ *Recueil* II, p. 383.

⁴ *Ibid.*, p. 383-385.

⁵ *Ibid.*, p. 386.

⁶ Pasquier QUESNEL, *Le Nouveau Testament en françois, avec des reflexions morales sur chaque verset*, Paris, André Pralard, 1698, t. II, p. 215.

⁷ *Recueil* II, p. 387.

⁸ *Ibid.*, p. 387.

Puis il prolonge sa démonstration. Si l'union est un devoir du chrétien, alors le châtiment des brebis égarées est juste :

De la vient que ce grand ministre de Jesus-Christ use si rigoureusement de son autorité contre ceux qui osoient le méconnoître.¹

Et Papin de citer cet épître qui lui était si utile pour défendre le l'examen, mais cette fois dans un sens opposé :

Galates insensés, qui est-ce qui vous a ensorcelez pour faire que vous n'obéissiez plus à la vérité ! De la cet ordre rigoureux, mais divin pourtant, de dire anathème à quiconque osera évangéliser autrement qu'il n'avoit évangélisé jusqu'alors, quand ce seroit lui-même ou un Ange du Ciel.²

Le renversement de perspective sur Galates 1,8, soutenu par Galates 3, 1 est total : il faut se demander, sans que l'on puisse répondre définitivement à cette question, si ce choix paulinien n'est pas dû au fait que ses sœurs ont lu *La foy réduite...* Quoi qu'il en soit, le converti paraphrase durant une longue page ce verset pour conclure en affirmant qu'il est parfaitement cohérent avec l'ensemble des épîtres pauliniennes qui défendent la voie d'autorité :

Assurément jamais les fidèles n'ont dû avoir aucune inquiétude la dessus, sous prétexte de cet ordre express, *quand nous-mêmes ou un Ange du Ciel, etc.* Pourquoi doivent-ils avoir été tranquilles ? c'est par la raison même sur laquelle est fondé le commandement d'anathémiser : je vous ordonne d'anathémiser, et j'ai le droit de vous l'ordonner, parce que vous sçavez que j'en ai reçu l'autorité et que je vous ai prouvé ma mission. [...] Saint Paul [...] ne demande que la connoissance de ces deux faits. 1° Si celui qui parle est bien et légitimement envoyé. 2° Si en parlant comme il fait il proteste qu'il suit ses ordre, et qu'il ne donne que ce qu'il a reçu, ou de Jesus-Christ immédiatement, ou de ses Apôtres, ou des successeurs réguliers qu'ils ont eu sans interruption jusqu'à nous.³

La démonstration de Papin fait écho à un argument classique, remontant aux pères de l'Église et notamment à Vincent de Lérins dans son commentaire de l'épître aux Galates dans le *Commonitorium*⁴. L'alliance qu'il pose entre les épîtres aux Éphésiens et aux Galates renforce le sens qu'il entend donner au verset de la seconde : ce choix est parfaitement stratégique puisqu'il désamorce ainsi un passage employé dès Luther en faveur de la séparation de la Réforme protestante⁵. Papin conclut ainsi sa lettre en affirmant clairement le principe de la voie de l'autorité :

¹ *Recueil* II, p. 387-388.

² *Ibid.*, p. 388.

³ *Ibid.*, p. 389-391.

⁴ « Alors se manifesta l'autorité de la puissance apostolique : « Même si nous-mêmes ou un ange du ciel vous évangélisaient autrement que nous ne vous avons évangélisés, qu'il soit anathème ». Pourquoi dit-il « même si nous-mêmes » ? Pourquoi pas « même si moi... » ? C'est qu'il veut dire : lors même que Pierre, lors même qu'André, lors même que Jean, lors même enfin que tout le chœur des apôtres vous évangéliserait autrement que nous ne vous avons évangélisés, qu'il soit anathème. Rigueur qui fait trembler ! pour confirmer l'attachement à la foi première, il ne s'épargne pas lui-même, ni ses collègues dans l'apostolat. C'est encore trop peu : « Même si un ange du ciel, dit-il, vous évangélisait autrement que nous ne vous avons évangélisés, qu'il soit anathème. » Il ne lui a pas suffi, pour défendre la foi traditionnelle, de mentionner la nature de l'humaine condition ; il a voulu y joindre aussi l'éminente nature des anges. « Même si nous-mêmes, dit-il, ou un ange du ciel... » Non que les saints anges du ciel puissent encore pécher ; mais il veut dire : « S'il arrivait même ce qui ne peut arriver, quel que soit celui qui tente de modifier la foi traditionnelle, qu'il soit anathème. » (Vincent DE LÉRINS, *Commonitorium*, éd. par Adalbert-Gautier HAMMAN et Pierre DE LABRIOLLE, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, p. 40).

⁵ Voir Victor BARONI, *La Contre-réforme devant la Bible*, Lausanne, La Concorde, 1943, p. 54-55.

Nous comprenons que l'anathème commandé aux Galates et l'obéissance ordonnée aux Hébreux sont fondées sur le même principe, sur la même vérité constante qui est l'autorité divine dont notre sauveur a revêtu ses ministres.¹

Défendant la voie d'autorité pour appeler à la conversion, Papin adopte-t-il une méthode pertinente ? Une autre missive adressée à ses sœurs sonne comme un propre désaveu de sa première démarche.

Cette seconde lettre, datée de février 1705, est moins théologique : Papin parle alors de sa mort à venir. Il signale qu'après la disparition de sa mère, la plus jeune sœur de la fratrie Papin, mademoiselle Dutailis, est décédée la première. Puisque les derniers seront les premiers, il est le suivant sur la liste : « c'est donc présentement à moi de me tenir prêt »². Plus loin, il demande à ses sœurs :

Que j'acheverois mon sacrifice avec joye, si je pouvois espérer qu'il sera suivi de votre réconciliation avec l'Église ! dont vous ne vous trouvez séparées que par l'engagement de la naissance. La grace que je vous demande donc, mes cheres sœurs, c'est de garder du moins mes lettres et mes réflexions, pour les examiner devant Dieu après qu'il m'aura retiré.³

Mais Papin ne procède pas là à un chantage. Au contraire, cet appel est celui de l'humble frère devenu catholique :

Peut-être alors vous les relirez avec d'autres yeux et avec un autre cœur ; quand il ne sera plus à craindre que je m'enorgueillisse, ni que je tire vanité de l'impression qu'elles feront sur vous. Quand il n'y aura plus d'amour propre, d'intérêt temporel à craindre de ma part, alors, peut-être Dieu me fera la grace que vous me rendrez plus de justice que vous ne pouvez le faire pendant que je serai vivant.⁴

Après avoir évoqué leurs retrouvailles lors du jugement dernier, Papin termine sa lettre par une précision qui indique sa volonté de voir sa famille suivre la voie qu'il a ouverte :

Ce que je vous dis, mes très cheres sœurs, je vous le dis en la présence de Dieu comme si c'étoit les dernières paroles de ma vie. Peut-être aussi sera-ce les dernières que vous recevrez de moi. Je vous conjure d'en faire part à mon beau-frère, et à mes neveux ses fils. Du reste, vous en fera part à qui il vous plaira.⁵

Papin change de méthode : en 1699, c'est le théologien qui parle ; en 1705, c'est le frère. Mais ni l'un ni l'autre n'est parvenu à convaincre les deux sœurs, qui décèdent dans le Refuge.

b. Isaac Scoffier : déstabiliser un jeune pasteur

À Londres, le 9 mars 1707, Claude Scoffier, fils de Louis Scoffier et Madelaine Papin, est ordonné prêtre de l'Église anglicane par Henry Compton⁶. Trois mois plus tard, son oncle de Blois lui adresse son dernier texte par une épître préliminaire. Nous ignorons si le neveu de Papin a effectivement reçu l'ensemble.

Dans la première partie de sa courte épître, Papin reconnaît la piété des parents de Scoffier, mais aussi de son parrain, qui ne fut autre que le théologien Claude Pajon :

¹ *Recueil* II, p. 392.

² *Ibid.*, p. 394.

³ *Ibid.*, p. 395.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 397.

⁶ CCEd, id. : 99289.

Je leur rends ce témoignage qu'ils sont eu le zèle de Dieu durant leur vie, mais comme les désirs de mon cœur, et les prières que j'adresse à Dieu sont pour votre salut ; je le prie avec insistance qu'il étende plus loin ces vertus en vous et que vous possédiez la science du salut qui leur a manqué.¹

Mais Papin n'a pas dessein de dresser l'éloge d'une partie de sa famille. Il espère convaincre son neveu de l'illégitimité de sa nouvelle fonction :

A présent que vous n'êtes plus dans le rang des troupeaux que l'on conduit, mais que vous tenez une place honorable entre les pasteurs et les conducteurs, dites-moi, je vous pris, si c'est à vous à conduire vos brebis, ou si c'est à elles de vous conduire.²

S'il a effectivement envoyé cette lettre et les manuscrits qui l'accompagnent, l'oncle catholique gâche les premières semaines de la prêtrise de son neveu :

Si cette demande vous paroît insensé, parce que la réponse est naturelle, et que la chose parle d'elle-même ; qu'y a-t-il donc de plus insensé et de plus contraire à l'ordre naturel, que ce que nos peres ont fait, il y a environ un siècle et demi, de vouloir instruire et conduire leur pasteurs, au lieu de se laisser instruire et conduire par eux ?³

Papin espère-t-il parvenir à convertir Claude Scoffier avec cet argument ? Cette lettre permet de le penser et l'apostat semble estimer que son neveu est une cible intéressante : ordonné par l'Église anglicane, il a reconnu la succession apostolique. Sans expliciter cette idée, Papin place son neveu devant ce qu'il estime être une contradiction : « vous êtes protestant, donc pour l'examen, mais vous voilà conducteur ». L'argument n'est pas très solide. En outre, il faut souligner qu'en dehors de l'incipit, où il rappelle son ordination comme prêtre de l'Église anglicane, Papin ne recourt pas à l'argument autobiographique tel qu'il le développait dans l'*Histoire de mes sentiments*, où son ordination anglicane apparaissait comme un moment important de son cheminement vers le catholicisme. Ce silence peut être lu comme l'aveu involontaire que dans les récits de conversion des années 1689-1692, le sens donné à l'ordination anglicane relève bien d'une réécriture de sa trajectoire spirituelle par Papin.

2. Mademoiselle de Royère, alias Isaac Papin ou l'éternel théologien

Dans le *Recueil des ouvrages de feu M. Papin*, Anne Viard-Papin révèle une série de six lettres présentées comme étant de Mademoiselle de Royère, une parente de Papin avec lequel elle eut des « conversations [d'où] elle tira des lumières supérieures »⁴. En réalité, dix ans auparavant, Anne révélait que Papin est lui-même l'auteur des lettres :

j'ay encore des lettres qui sont admirable en voicy l'ocasion. Une de nos parante nouvel catholique avoit une sœur à londre qui luy écrivit une longue lettre contre la R[eligion] catholique, monsieur Papin entrepris de répondre au nom de sa sœur cela est d'un stil simple et a la portez de tout le monde, mais cependant vife et pressans, je croy que ses lettres la feroit du bruis la nouvel catholique se nomme M[adam]e de Royere, et sa sœur qui est à Londres s'apelle M[adam]e Rouffe.⁵

En 1723, l'introduction du texte précise l'histoire des deux sœurs. Mademoiselle de Royère – la cadette – fait partie des enfants blésois enlevés à leurs parents après la révocation : elle est élevé dans un couvent catholique. Mais Madame Routh – l'aînée exilée outre-Manche –

¹ *Recueil* III, p. vii.

² *Ibid.*, p. ix.

³ *Ibid.*, p. x-xj.

⁴ *Ibid.*, p. 301.

⁵ 28 décembre 1712, Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel, U.P.R. 1185, f. 1v.

engage une correspondance avec elle pour essayer de la convaincre de son erreur¹. En réalité, le début de la première lettre publiée indique que Mademoiselle Routh répond à une lettre – inconnue – de sa sœur. Il est donc probable que la forme épistolaire soit simplement un moyen employé par Papin pour écrire un texte accessible à tous. Quoi qu'il en soit, ces lettres permettent de le découvrir en discussion non avec un égal, mais auprès d'un(e) simple huguenot(e), même si nous verrons les limites de ce texte qui, d'une part, est éminemment théologique et, d'autre part, apparaît comme une réécriture de *La tolérance des protestants*.

a. Une conversion forcée... par Dieu

Dans sa lettre inconnue, Madame Routh semble déplorer que sa sœur ne prenne pas conscience de la contrainte à l'origine de sa foi catholique. Mais Papin réplique en défendant l'idée même de contrainte dans la conversion en recourant à l'exemple paulinien :

Quelque zèle que Saint-Paul eut pour la Loi judaïque et contre les disciple de Jésus-Christ, quand une fois il fut converti, il n'eut point de chagrin de se voir chrétien, quoique Jésus l'eut renversé par terre, et l'eut forcé par un coup de foudre.²

Faire de la conversion de Paul un exemple du *compelle intrare* est un argument déjà employé par Augustin dans l'une de ses lettres³. Or Papin poursuit et présente la conversion de Mademoiselle de Royère comme l'effet de la Providence divine. Des deux sœurs, l'aînée aurait dû être enlevée. Mais ses parents l'ont cachée, ce qui a conduit les convertisseurs catholiques à se tourner vers la cadette, alors âgée de six ans⁴ :

Ainsi, Nostre auguste Monarque, qui est le Père de tous ses sujets, voulant nous présenter à Dieu l'une et l'autre, mais chacune en son temps, croyoit devoir procéder selon l'ordre de la nature, et procurer à l'aînée la première bénédiction celeste : mais Dieu, *dont les pensées ne sont pas nos pensées*, détourna cette bénédiction de dessus votre tête, pour la répandre sur la mienne.⁵

Après avoir pris pour modèle Paul, dans la seconde lettre, Mademoiselle de Royère évoque la conversion d'Augustin, « second exemple de l'excellence de la grace envers ceux que Dieu retire d'une mauvaise Religion »⁶.

Pour courte que soit cette lettre, elle s'inscrit parfaitement dans les canons du genre du récit de conversion. D'une part, Papin explique son passage au catholicisme comme l'effet de la volonté de Dieu en faisant référence à deux figures exemplaires de converti, Paul et Augustin. D'autre part, la vision des parents de Mademoiselle de Royère est négative quoique d'implicite, puisqu'ils ont protégé une seule de leurs deux filles.

b. Arguments antiprotestants classiques

La seconde lettre déconstruit la justification par les protestants de leur séparation. Papin affirme que Madame Routh aurait écrit que quitter le protestantisme était un manque

¹ *Recueil III*, p. 301-302.

² *Recueil III*, p. 305.

³ Voir Robert JOLY, « Saint Augustin et l'intolérance religieuse », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 33 (1955/2), p. 276-263-294.

⁴ *Ibid.*, p. 199 et 306.

⁵ *Ibid.*, p. 307.

⁶ *Ibid.*, p. 324.

de respect envers leur famille¹. Fictif ou réel, l'élément permet d'introduire de manière peu subtile un premier argument traditionnel dans la controverse interconfessionnelle :

Vous m'avouerez que nous devons un respect égal à tous nos ayeux : nous n'en devons pas plus à notre grand père qu'à notre bisayeul, ou à notre trisayeul, ou au grand-père de notre trisayeul. Vous n'ignorez pas que nous ne saurions remonter ainsi quatre ou cinq générations dans l'histoire de nos ayeux, sans les trouver tous catholiques.²

Papin reprend ici l'idée de nouveauté du protestantisme, argument classique de la controverse et résumé par la question posée par les catholiques « Où étiez-vous avant Luther ? »³. La lettre se poursuit par un deuxième élément tout aussi courant :

Ceux qui sont élevés par les sociniens ne s'aperçoivent pas qu'ils suivent des opinions particulières, et non la foy de toute l'Église, lorsqu'ils nient la divinité éternelle du fils de Dieu. De même, ceux qui comme vous, sont élevés par les Protestants, ne s'aperçoivent qu'ils suivent des opinions particulières, et non pas la foy générale de toute l'Église, lorsqu'ils nient la présence réelle.⁴

Les préjugés de l'éducation expliquent donc la persistance des protestants dans leur erreur. Associés, ces deux éléments permettent, sans embrasser les problématiques théologiques, de démontrer que la séparation des protestants est injustifiée. En même temps, ce passage esquisse un argument que Papin développe dans les quatrième et cinquième lettres⁵ :

D'une part, vous ne convenez pas tous des opérations intérieures du Saint Esprit, les pelagiens niant qu'il s'en fasse de telles sans le ministère de la parole, ni d'aucune cause seconde : et que, d'autre part, vous ne vous accordez pas non plus sur les dogmes incompréhensibles ; les sociniens niant que celui de la Trinité, de la création, et les autres que la raison ne peut comprendre, soient enseignés par le Saint-Esprit.⁶

Sans analyser la dimension théologique de cette problématique, Papin dénonce les divisions internes au protestantisme. Or, en contrepoint, Papin insiste sur l'unité de l'Église catholique :

L'Église qui a toujours précieusement conservé la possession de cette même autorité décisive et souveraine sur les cœurs des chrétiens, est visiblement et manifestement cette même véritable Église de Jesus-Christ continuée jusqu'à nous. Toute autre assemblée qui avoue qu'elle n'a pas reçu une pareille autorité, et qu'elle peut se tromper, déclare par là-même, qu'elle n'est point cette Église à laquelle le Fils de Dieu a donné le droit de dire avec certitude, et avec assurance de ne pas se tromper, *il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*.⁷

Notons qu'une fois encore, Papin renvoie à Actes, 15, 28. Il emploie ici ce que Gustave Thils appelle « le procédé de la continuité », argument classique qui « rappelle la durée ininterrompue de l'Église catholique dans sa doctrine et dans ses institutions, ou bien remonte le cours des siècles selon le principe de l'argument de prescription »⁸.

¹ *Ibid.*, p. 311.

² *Recueil III*, p. 312, l'argument réapparaît p. 412-414.

³ François LAPLANCHE, « Antiquité et vérité... », art. cit., p. 133. Bossuet indique dans *l'Histoire des variations*, que « cette question étoit décisive, parce que personne ne pouvant penser que la vérité eût été éteinte, il s'ensuivoit clairement que toute doctrine qu'on ne trouvoit plus sur la terre n'étoit pas la vérité » (Jacques-Bénigne BOSSUET, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, Veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, 1688, t. 2, p. 531).

⁴ *Recueil III*, p. 314.

⁵ Voir *ibid.*, p. 380-381.

⁶ *Ibid.*, p. 364-365.

⁷ *Ibid.*, p. 319.

⁸ Gustave THILS, *Les notes de...*, *op. cit.*, p. 65.

Dans un deuxième temps, Papin mobilise un argument développé à loisir dans *La tolérance des protestans* et qui, sous la prétendue plume de sa cousine, revient également de manière récurrente :

Vous ne vous attribuez point le droit de former malgré eux [vos pasteurs] une Religion à votre fantaisie, différente de la leur. S'il survient entr'eux quelque contestation sur la doctrine, sur l'interprétation de l'Écriture Sainte, vous vous en rapportez au jugement des synodes ; vous ne prétendez pas être seule l'arbitre de leurs différens.¹

Il dénonce ainsi « une pitoyable contradiction entre votre profession extérieure et vos sentimens intérieurs »². La thèse de la séparation injustifiée est ainsi confortée : en plus d'être dans l'erreur, les protestants prétendent se séparer pour ne pas subir l'autorité, mais leur organisation repose sur ce principe. Cependant, ce recours à l'autorité est rendu inopérant du fait de la primauté revendiquée du principe d'examen, sources des divisions internes du protestantisme³. Pour illustrer son propos, Papin convoque l'exemple du synode de Dordrecht⁴.

Dans un troisième temps, Papin utilise un nouvel argument⁵ :

Je suis véritablement affligée, ma chere sœur, de voir que vos ne soyiez pas encore revenue de cette illusion des hérétiques les plus pernicious, qui se plaisant ainsi à confondre les idées les plus distinctes, appellent *juge*, ce qu'il faut appeler *loy* ; et nomment *partie*, ce qu'il faut nommer *juge*.⁶

Il le reprend de manière synthétique dans la sixième lettre :

Je sçai bien que la sainte Écriture est une loy divine, infiniment au-dessus de toutes les loix humaines. Mais enfin, son élévation ne détruit pas sa nature : c'est toujours *une loy écrite*, et non pas *une personne parlante*.⁷

Ici, Papin souligne la confusion protestante entre le lieu de la loi et son locuteur et affirme la nécessité de leur distinction. Sinon, la loi reste lettre morte :

L'autorité pour se faire obéir ne réside pas dans la loy, mais dans le legislature, et dans ses ministres. Là où il n'y a point de force, une telle autorité n'a point de lieu, et la Loy seule sans aucun vengeur, n'a nulle force.⁸

L'argument est classique chez les catholiques : il figure, au XVI^e siècle, dans la harangue du cardinal de Lorraine contre Théodore de Bèze lors du colloque de Poissy⁹ et, au XVII^e siècle, dans le sixième *Avertissement* de Bossuet¹⁰. Pour Papin, en plus de rendre la loi inopérante, cette confusion fait de celui censé transmettre la Parole le juge lui-même :

¹ *Recueil III*, p. 315.

² *Ibid.*, p. 334.

³ « Ils ne se laissent pas d'être divisez dans l'interprétation de cette Parole » (*ibid.*, p. 320).

⁴ *Ibid.*, p. 320-321.

⁵ Nous l'avons croisé dans *La cause des hérétiques*, mais rappelons que les lettres datent de 1706 et ce dernier texte de 1707.

⁶ *Recueil III*, p. 409 souligné par l'auteur.

⁷ *Ibid.*, p. 411.

⁸ *Ibid.*, p. 360.

⁹ Bayle la résume dans la *Critique générale* (voir Pierre BAYLE, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme*, in *Œuvres diverses*, *op. cit.*, t. II, p. 71).

¹⁰ « Ce qu'il [Jurieu] dit qu'il n'y a point de juge infaillible en matiere de religion, fait bien voir qu'il ne reconnoist pas l'Écriture pour un vray juge : car d'ailleurs, il est bien certain qu'il la reconnoist pour infaillible ; mais c'est qu'il entend bien l'Écriture est une loy infaillible et non pas un juge infaillible, puisqu'il ne faut qu'un peu de bon sens et de bonne foy, pour voir qu'un juge est celuy qui prononce sur les differentes interprétations de la loy, ce

N'apercevrez-vous jamais que vos docteurs sont vos juges ? Que ce sont leurs propres jugemens qu'ils appellent les jugemens de l'Écriture Sainte ?¹

Papin retrouve son argument favori de l'inconséquence des protestants, rejetant théoriquement la voie d'autorité mais l'appliquant en pratique. Dans la cinquième lettre, il examine cette question du juge en recourant à l'équivalent du sens commun :

Il me suffit d'avoir trouvé ce juge et ce guide [le corps de l'Église] en fait de Religion. Puisque le bon sens m'oblige à le suivre, le même bon sens me dispense et m'empêche même d'examiner après lui, et de révoquer en doute la droiture de ses décisions.²

Continuant à se revendiquer du bon sens, il retrouve le dernier des principaux arguments de *La tolérance des protestans* :

Le bon sens me dit que lorsque le dépôt n'est pas connu avant le dépositaire ; on ne peut connoître le dépôt que par le témoignage du dépositaire. La doctrine est le dépôt, l'Église est le dépositaire. Ce dépositaire m'est connu par lui-même, parce qu'il frappe mes yeux : le dépôt au contraire ne m'est pas connu par lui-même immédiatement, parce que Dieu ne me l'a pas révélé à moi-même d'une façon immédiate ; je ne saurois donc connoître la doctrine que par le témoignage de l'Église.³

La suite du texte de Papin indique que Madame Routh a dénoncé l'innovation dogmatique caractéristique du catholicisme selon les protestants. Papin réplique alors en défendant au contraire la permanence et l'invariabilité du dépôt préservé par l'Église catholique :

Je vous en dis tout autant du concile de Trente : il n'a rien changé dans la foy, il n'en a pas fait une nouvelle ; il a seulement développé ce qui étoit renfermé moins distinctement dans les anciens Symboles : il a exprimé nettement la créance générale de l'Église sur les points qui étoient disputez par les hérétiques.⁴

L'argument n'est pas original : on le retrouve par exemple sous la plume de Louis Maimbourg dans la *Méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestans a la vraie foy sur le point de l'Eucharistie*⁵. Papin termine le développement de cette question en donnant à Madame Routh quelques conseils de lecture : l'*Exposition de la foy catholique* de Bossuet⁶, la *Règle générale de la foy catholique* de François Véron (dont le sous-titre est « Moyen tres propre et efficace pour la Conversion de ceux de la Religion Prét[endue] Reformée »)⁷, l'*Avoisinement des protestans vers l'Église romaine* de Jean-Pierre Camus⁸ et enfin l'*Institution catholique ou est déclaré et confirmé la verite de la foy contre les heresies et superstitions de ce temps* de Pierre Cotton⁹.

que la loy elle-mesme visiblement ne fait pas, ni l'Écriture non plus. » (Jacques Bénigne BOSSUET, *Avertissement aux protestans...*, *op. cit.*, p. 789. Rappelons que c'est dans ce sixième *Avertissement* que Bossuet évoque Papin).

¹ *Recueil* III, p. 415.

² *Ibid.*, p. 381.

³ *Ibid.*, p. 386.

⁴ *Ibid.*, p. 402.

⁵ Louis MAIMBOURG, *La methode pacifique pour ramener sans dispute les protestans a la vraie foy sur le point de l'Eucharistie. Au sujet de la contestation touchant le perpetuité de la foy du mesme mystere*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1678, p. 31-32.

⁶ *Recueil* III, p. 402 et 406 (1671).

⁷ *Ibid.*, p. 402 (Lyon, Anisson, 1674).

⁸ *Id.* (Paris, Gervais Alliot et Robert Bertault, 1640).

⁹ *Id.* (sous-titre : « Divisee en quatre livres qui servent d'antidote aux quatre de l'Institution de Jean Calvin », Paris, Claude Chappelet, 1612).

c. Le protestant, philosophe et rebelle : une autocritique de Papin ?

Mademoiselle Routh aurait également affirmé que les femmes n'ont pas besoin de connaître la théologie pour être chrétiennes¹. Papin réplique de deux manières à cette affirmation. D'une part, un protestant, au contraire, doit connaître la théologie :

Vous, qui croyez que Dieu n'a point laissé de tel guide aux hommes ; et que chacun doit se conduire le mieux qu'il peut par ses propres lumières ; vous êtes manifestement obligée de n'ignorer rien, d'être toujours à la recherche ; de pousser vos lumières aussi loin que la force humaine peut aller.²

D'autre part, arrivé au terme de l'examen, le danger plane pour le protestant. Après avoir cité les divisions internes au protestantisme, Papin remarque :

Comment me déterminerai-je entre eux ? Sera-t-il juste que j'ajoute foy à l'un plutôt qu'à l'autre ? Il faudra [...] que je m'érige en souveraine interprète de la Religion, et de la sainte Écriture. Mais qu'arrivera-t-il, si après mon examen, je me trouve indéterminée, si je ne vois de solidité nulle part ? De deux choses l'une, ou je demeurerai sans religion, ou je serai contrainte d'en faire une nouvelle à ma fantaisie.³

Il met donc en avant le risque encouru par les protestants à partir du principe d'examen : perdre la foi. D'ailleurs, Papin poursuit le retournement de l'argument de Madame Routh – si tant est qu'il soit bien de cette dernière – et en vient à nier au protestantisme la qualité même de religion :

De bonne foy, ma très chère Sœur, comment votre parti pourroit-il se distinguer d'avec les simples écoles de philosophie ? Seroit-ce en produisant l'Église anglicane ?⁴

Papin vise l'Église anglicane puisque Madame Routh est exilée en Angleterre. Or, comme toute les Église protestantes, l'Église anglicane, malgré la conservation d'une hiérarchie ecclésiastique, a renoncé à l'infaillibilité. Ainsi, elle n'est plus une religion :

Par cela-même elle a perdu toute la force, toute la divinité du ministère, et n'en a retenu que le nom. Or ce nom seul ne suffit pas pour conférer à vos docteurs des droits supérieurs à ceux des simples philosophes : il ne suffit pas pour les revêtir du pouvoir condamner et d'interdire les doctrines et les sectes différentes de la leur.⁵

Cette mutation de la religion en philosophie sous l'effet de la séparation des protestants résulte de la modification du rapport du croyant à l'Écriture :

M'alléguez-vous votre respect pour les livres sacrez ? C'est cela même qui vous condamne. Vous dites que vous recevez les loix de Jesus-Christ ; et cependant vous ne voulez point recevoir de juge ni d'interprète de ces loix.⁶

Fondamentalement, devenir protestant c'est donc nier la sacralité du texte révélé. Papin semble ici s'inspirer de sa double expérience de Saumurois et de lecteur de Richard Simon et Spinoza – certes qui ne sont pas protestants mais qui ont nourri les réflexions du Papin protestant sur l'Écriture. L'élément est important dans la démonstration du converti qui le développe longuement :

¹ *Recueil* III, p. 380.

² *Ibid.*, p. 382, l'argument revenant à plusieurs reprises, notamment : « pour vous, ma chère Sœur, que vos principes obligent à ne rien ignorer » (*ibid.*, p. 400).

³ *Ibid.*, p. 330-331.

⁴ *Ibid.*, p. 351.

⁵ *Ibid.*, p. 352.

⁶ *Ibid.*, p. 352.

Voilà précisément tout l'honneur que vous faites aux ouvrages du S. Esprit : vous dites que vous vous croyez obligez de ne vous en point écarter, mais vous ne voulez être responsable à personne de vos explications. Votre christianisme n'est donc pas autre chose qu'une simple philosophie.¹

Papin explique encore :

Car vous voulez qu'il en soit de la révélation comme de la raison, que Dieu ne l'ait point donné en dépôt à l'un [chrétien] plutôt qu'à l'autre, que chacun y ait un droit égal ; que tous ceux qui en jouissent en soit également les interprètes. Cela étant, la révélation ne peut, selon vous, être considérée que comme une addition générale faite à nos lumières naturelle par notre Createur. [...] Ainsi, cette addition générale aux lumières naturelles ne vous en empêche point de n'être que de simples philosophes, tous également libres, ne raisonnans jamais que par principes de droit, ne reconnoissant jamais de principe d'autorité ; de souverain tribunal en fait de Religion.²

Il écrit enfin cette phrase au cœur de cette analyse :

Vous ne sauriez être tout au plus que des *Philosophes chrétiens*, en conservant par devers cours, comme vous faites, votre pleine et entière liberté philosophique, et en ne reconnoissant entre les hommes aucune autorité supérieure à votre propre raisonnement en matière de Religion.

Lorsqu'il est protestant, nous savons que Papin se définit précisément comme un « philosophe chrétien ». Le Papin catholique s'adresse probablement à lui-même dans ces lignes qui sonnent comme l'ultime désaveu de son ancienne foi par le converti.

Papin développe cette thèse du protestantisme comme simple philosophie – qui apparaît comme une déclinaison de l'argument du « principe destructif du christianisme » – car elle lui sert à retrouver un argument classique du camp catholique dans la controverse interconfessionnelle³ :

Que diroit un législateur à des sujets qui lui protesteroient qu'ils admirent ses loix ; qu'ils font vœu de les suivre : mais qu'ils ne consentiront jamais de se soumettre à ses ministres ? [...] N'auroit-il pas raison de prendre ces gens là pour des insensez, ou pour des rebelles de profession ouverte ?⁴

Cette articulation des accusations de « philosophe » et de « rebelle » sert au converti à introduire la dimension positive de sa démonstration : sa définition de l'autorité.

d. De la définition de l'autorité à la distinction des pouvoirs

Ayant dénoncé la voie d'examen, Papin poursuit, selon le plan éprouvé depuis 1692, en justifiant la voie d'autorité. Comme dans *La tolérance des protestans* et *La cause des hérétiques*, il affirme l'exclusivité méthodologique pour décider de la véritable religion chrétienne :

Le christianisme est donc une chose de fait ; où par conséquent on ne peut se conduire que par la méthode des faits, par témoignages, par autoritez.⁵

À partir de l'argument de l'inconséquence des protestants précédemment examiné, Papin expose une définition théorique de l'autorité :

¹ *Ibid.*, p. 354.

² *Ibid.*, p. 361-362.

³ Voir Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, *op. cit.*, t. III, p. 1445-1459.

⁴ *Recueil III*, p. 352-353.

⁵ *Ibid.*, p. 345.

C'est-à-dire, qu'encore de bouche, vous niez l'infaillibilité de l'Église ; dans le fait pourtant, et dans la pratique, vous vous attribuez cette même infaillibilité. Cela est clair, parce qu'en matière de foi, *être souverain* et *être infaillible*, c'est la même chose ; aucune autorité ne pouvant ni ne devant être souveraine sur votre conscience, à moins qu'elle ne soit infaillible.¹

Il s'agit du seul passage de son œuvre où Papin formule aussi explicitement l'équivalence entre souveraineté et infaillibilité. Dans *La tolérance des protestans*, il rapprochait déjà autorité et infaillibilité, mais dans la troisième lettre à Madame Rousset, il systématise sa conception de l'autorité par l'affirmation de cette équivalence. Cette prise de position l'amène à dépasser ce seul thème pour exposer l'indépendance des sphères du pouvoir. Il introduit ce sujet par le biais de la métaphore du Christ roi de l'Église², qu'il fonde sur Psaumes, 2,6³. Il affirme ensuite :

Me demanderez-vous à votre tour comment je distingue le christianisme d'avec la politique ? [...] La politique ne regarde que le temporel : le christianisme ne regle que le spirituel. Le gouvernement humain n'a pour objet que le corps et la vie présente : le gouvernement divin ne regarde que la conscience et la vie à venir. L'autorité civile n'est que souveraine et non pas infaillible ; parce qu'elle ne regarde que cette vie présente ; qu'elle n'est faite que pour établir une paix temporelle. L'autorité ecclésiastique et divine est nécessairement et évidemment souveraine et infaillible tout ensemble par sa nature, puisque son empire est sur l'âme, et qu'elle est destinée à nous procurer la paix éternelle de l'autre vie. Il n'est donc pas possible de brouiller ces deux autorités.⁴

Deux problématiques émergent avec ce développement : celle du rapport des deux pouvoirs ; celle de la nature de l'infaillibilité. Quant à la première, nous avons vu que dans *La cause des hérétiques*, discutant sur Hobbes, Papin s'oppose à la soumission du pouvoir spirituel au temporel et soutient au contraire leur complémentarité. Concernant la nature de l'infaillibilité, deux interrogations se posent. Il s'agit d'une part de justifier l'affirmation même de cette notion. Sans surprise puisqu'il réfléchit à l'autorité, Papin écrit :

M'objecterez-vous que l'infaillibilité ne frappe pas les yeux ? Je vous répondrai que la royauté ne les frappe pas non plus : mais l'une est l'autre se connoît par une conséquence nécessaire, dont le sens commun ne permet pas de douter.⁵

Le sens commun constitue bien la clé de compréhension de tout ce qui relève de la voie d'autorité. La seconde question est nettement plus problématique pour Papin, qui l'anticipe :

Mais (direz-vous peut-être) dans quel sujet réside donc cette autorité infaillible ? Je vous répons, ma chère Sœur, que ce n'est point à moi à définir une question de cette importance. Il suffit d'être assurée par des preuves de fait incontestables que c'est ici l'Église de Jesus-Christ ; et que par conséquent, l'autorité de Jesus-Christ s'y trouve de toute nécessité.⁶

Citons ici Bernard Plongeron, seul historien des idées à s'être intéressé aux *Lettres de Mademoiselle de Royère* : « ce n'est pas à ce gallican qu'on fera dire qu'elle pourrait résider dans le

¹ *Ibid. Ibid.*, p. 333-334.

² « Pour nous autres Catholiques, nous prenons Jesus-Christ pour notre Docteur et pour notre Roy tout ensemble : nous croïons qu'il regne toujours à la droite de son Père. » (*ibid.*, p. 367).

³ « Je vous ai sacré Roy sur ma montagne sainte : Je vous ai donné pour heritage toutes les Nations ; pour possession toutes les bornes de la terre ; vous les gouvernez avec un Sceptre de fer ; avec un pouvoir absolu et incorruptible ; votre règne durera autant que le Soleil et la Lune. » (*ibid.*, p. 356).

⁴ *Ibid.*, p. 369-370.

⁵ *Ibid.*, p. 370.

⁶ *Ibid.*, p. 371.

Siège Romain ! »¹. Si B. Plongeron voit en Papin un *minor* du gallicanisme, sans doute est-ce parce qu'il a été converti par Bossuet. Toutefois, en fondant sa définition de l'infaillibilité sur le sens commun, Papin s'inscrit dans la dynamique apologétique inspirée des Messieurs de Port-Royal et son jansénisme pourrait également expliquer son indétermination dans la localisation de l'infaillibilité. Cependant, notons que si Bossuet est mentionné pour l'*Exposition*, aucun janséniste n'est cité dans les lettres de Mademoiselle de Royère. Pourtant, leurs idées sont bien présentes chez le porte-plume de la convertie blésoise.

e. La question de la lecture de la Bible, nouvelle indice du jansénisme de Papin

La seconde originalité majeure des *Lettres* est d'abord la question de la lecture de la Bible par les catholiques. Ce thème figure précisément dans la cinquième lettre :

Vous me soutenez à moy-même que je ne lis pas l'Écriture sainte, et qu'on ne nous en donne point de traduction fidele ; cependant, j'en fais mes délices, et nous en avons toujours eu des traductions ausquelles vos critiques ne sçauroient rien reprocher : on peut dire que l'on nous en donne tous les jours de nouvelles, surtout à mesure que notre langue change, toutes incomparablement plus exactes et plus claires que les vôtres.²

Papin dresse alors la liste des différentes traductions catholiques :

Je pourrais vous produire les traductions des docteurs de Louvain, de M. Veron, de M. de Marolles, de M. de Godeau évêque de Grasse, de M. de Sacy, du Père Amelotte, du Père Bouhours, et de plusieurs autres. Depuis quelques années, surtout, nous avons l'édition de Liège avec toute la Bible avec des notes courtes en trois tomes, et l'édition de Paris en deux tomes sans notes, approuvée de Monsieur le Cardinal de Noailles Archevêque de Paris, et des docteurs de Sorbonne. Il ne se peut rien de plus beau que ces traductions et ses éditions.³

Si l'on se reporte au recensement des traductions et commentaires complets du Nouveau Testament effectué par Bernard Chédozeau, force est de constater l'exhaustivité de Papin. B. Chédozeau identifie « quatre époques bien distinctes »⁴ dans l'histoire de la traduction catholique pour le Grand Siècle, dont trois nous intéressent. La comparaison des éditions données par Papin et de l'inventaire de B. Chédozeau est éclairante.

¹ Bernard PLONGERON, *Théologie et politique...*, *op. cit.*, p. 117.

² *Recueil* III, p. 388-389.

³ *Ibid.*, p. 389.

⁴ Bernard CHÉDOZEAU, *Le Nouveau Testament autour...*, *op. cit.*, p. 308.

Époque ¹	Référence ²	5 ^e Lettre	Bibliothèque de Papin ³
Traduction de R. Benoist (1568)	Bible dite de Louvain	x	-
Les grandes traductions (1646-1668)	F. Véron	x	-
	M. de Marolles	x	-
	D. Amelote	x	-
	Port-Royal, dit de Mons	x	x
	A. Godeau	x	-
Les grands commentaires catholiques et les nouvelles traductions (1697-1719 ⁴)	P. Quesnel (approuvé par Noailles)	x	x
	N. Fontaine	-	-
	M. Mauduit	-	-
	F. Paris	-	-
	Messieurs de Port-Royal	-	-
	Bouhours (jésuite)	x	x
	Besnier (jésuite)	-	-
	Le Tellier (jésuite)	-	-
	R. Simon (dit « de Trévoux »)	-	x (?)

Les Bibles citées par Papin dans la cinquième lettre

Ainsi, Papin renvoie à toutes les éditions de la période des « grandes traductions ». Dans un second temps, il justifie la lecture de la Bible par les catholiques. Il s'appuie sur plusieurs autorités, en premier lieu au Concile de Trente et précisément à la quatrième session d'avril 1546⁵. Cependant, le concile ne recommande pas la lecture de la Bible par les laïcs. Le converti commente alors :

Puisque donc le concile appelle les *saintes Écritures, et les traditions apostoliques*, jointes ensemble, *la source de toutes les veritez salutaires, et de toutes les règles des mœurs* ; il nous enseigne

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 308 et 314-322.

³ Voir *infra*, annexe. Rappelons que plus de cinq cent volumes de la bibliothèque de Papin ne sont pas décrits dans l'inventaire.

⁴ Nous arrêtons la sélection en 1707.

⁵ *Recueil* III, p. 392-393.

manifestement, que tout ceux qui sont appelez à la sainteté et au salut doivent aller à *cette source* avec toute l'empressement et toute l'ardeur dont ils sont capables.¹

Ici, Papin interprète la position conciliaire et le sens qu'il y donne repose tout entier sur l'adverbe *manifestement*. Il a alors besoin de renvoyer d'autres références et convoque notamment François Véron, qui a montré que l'interdiction de la lecture de la Bible aux fidèles par l'Église catholique « n'a jamais été une loi générale »². Toutefois, cette importance de la lecture de la Bible par les laïcs est clairement un indice de jansénisme. B. Chédozeau souligne que « Pierre Nicole prône une vie spirituelle reposant largement sur la méditation et sur l'écrit imprimé, sur la lecture personnelle des textes sacrés en traduction »³. De plus, il est ici question de la lecture de la Bible par une femme, qui cache certes Papin, ce que le lecteur du volume de 1723 est censé toutefois ignorer. B. Chédozeau souligne encore que la lecture des femmes catholiques est une obligation spécifiquement formulée par les Messieurs de Port-Royal⁴. Ici, la position janséniste apparaît comme particulièrement utile à Papin dont le texte – réel ou fictif, peu importe – s'adresse à des protestants.

f. *Le meurtre impossible : « un Oncle dont la mémoire me sera toujours en vénération »*⁵

Enfin, il faut s'arrêter sur un élément marginal des six lettres de Mademoiselle de Royère. Nous avons montré comment Anne Viard-Papin fait de l'étape orléanaise de février 1690 le moment du meurtre symbolique par Papin de son père spirituel. Nous signalions un document tendant à nuancer la version des faits tels qu'ils sont rapportés par la veuve en 1723. Il figure dans la dernière lettre de Mademoiselle de Royère et il s'agit ni plus ni moins que d'un extrait d'un inédit de Pajon. Nous sommes en 1706 : cette réapparition est pour le moins tardive : d'abord elle confirme que Mademoiselle de Royère n'a pas écrit ces lettres, puisqu'elle n'a pu connaître Pajon ; ensuite, elle prouve que Pajon reste une référence pour son neveu, qui conserve donc toujours des textes de son oncle. S'agit-il d'un faux ? Aucun élément ne permet de répondre définitivement soit par l'affirmative, soit par la négative : d'une part, aucun des textes étudiés par Albert Gootjes ne porte le titre de catéchisme, de même que ceux listés par Claude-Pierre Goujet en 1735 dans son *Supplément du Moréri*⁶ ; d'autre part, que Papin possède des inédits de Pajon est plausible.

Ce texte inédit, dont Papin ne donne qu'un extrait, porte sur la question du juge des controverses :

D[emande]. Quel est le juge souverain des controverses ?

R[éponse]. Il n'y en a point de souverain.

D. Je croyois que vous m'alliez nommer ou l'Écriture ou l'Église ?

R. Je n'ai voulu dire ni l'un ni l'autre, parce que ni l'un ni l'autre ne le sont. L'Écriture sainte est la règle et la loy souveraine, selon laquelle on doit juger, mais elle n'est pas elle-même le juge. Et l'Église est un juge, mais elle n'est pas souveraine. De sorte qu'en effet, il n'y a point de juge souverain des controverses.⁷

¹ *Ibid.*, p. 393, souligné par l'auteur.

² *Ibid.*, p. 393, Papin renvoyant à la traduction du *Nouveau Testament* due au curé de Charenton et parue en 1646.

³ Bernard CHÉDOZEAU, *Le Nouveau Testament...*, *op. cit.*, p. 15.

⁴ Bernard CHÉDOZEAU, « La lecture de la Bible par et chez les catholiques », *in ibid.*, p. 263.

⁵ Mars 1688, Isaac Papin à Pierre Jurieu, *in* Pierre JURIEU, *Lettre sur le scandale...*, *op. cit.*, p. 6-7.

⁶ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au grand...*, *op. cit.*, 1735, t. II, p. 5.

⁷ *Recueil* III, p. 418-419.

L'extrait continue sur plus d'une page mais ne fait que développer l'idée de cette seconde réponse. Nous avons souligné que l'adoption de la méthode éristique fondée par les Messieurs de Port-Royal constituait le véritable meurtre symbolique de Pajon par Papin. Qu'il ait cependant conservé un manuscrit de son oncle portant précisément sur la question du juge des controverses n'en est que plus révélateur de la sincérité, et de la permanence de la proclamation faite par Papin à Jurieu en mars 1688, « un oncle dont la mémoire me sera toujours en vénération ». D'ailleurs, la conclusion de ce passage de la sixième lettre montre que Papin fait tout pour conserver Pajon dans sa généalogie intellectuelle, même après sa conversion :

Vous sçavez que M. Pajon mourut au mois d'octobre 1685, justement dans le tems de la révocation de l'Édit de Nantes, sans être fort âgé [...]. S'il eut vécu plus longtems, je ne sçauois croire qu'un esprit aussi droit et aussi penetrant que le sien, n'eut pas apperçu enfin combien il est contre le bon sens de supposer une pareille anarchie dans le Royaume de Jesus-Christ, de vouloir que tous ses Sujets soient autant de souverains.¹

Il n'y a qu'à se rappeler le soulagement exprimé par le jeune précepteur dans sa lettre à Le Clerc du 27 octobre 1685 concernant le fait que Pajon soit mort avant la révocation² pour prouver que le converti trahit la pensée de son oncle. Comme Papin a réécrit sa vie de protestant, ici, il réécrit celle de son oncle en le forçant, de manière posthume, à intégrer sa propre trajectoire confessionnelle : le neveu de Pajon n'a donc jamais vraiment tué son père spirituel.

Finalement, l'impression qui ressort des lettres attribuées à Mademoiselle de Royère renvoie une seconde fois à la question de la psychologie de Papin. Que le premier niveau de la psychologie d'un converti n'est pas affecté par son changement spirituel est ici confirmé. Lorsque Papin s'adresse à un individu intellectuellement inférieur, il est dans l'ensemble incapable de s'adapter : *La vanité des sciences* en atteste durant la période calviniste ; les lettres de Mademoiselle de Royère le confirment pour la période catholique. L'échange entre deux huguenotes n'est que le prétexte à un nouveau développement des thèses figurant déjà dans *La tolérance des protetans* et que Papin reprend l'année suivante dans *La cause des hérétiques*. Toutefois, le converti précise sa pensée autour de la notion d'autorité en même temps qu'il développe la question de la lecture de l'Écriture chez les catholiques, signant ainsi un peu plus son jansénisme.

¹ *Ibid.*, p. 421.

² Voir *supra*, p. 225.

II. LES ANCIENS CONCITOYENS ET CORELIGIONNAIRES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES : ENTRE CONTROVERSE DE CABINET ET CONTROVERSE POSTHUME

1. Basnage de Beauval *versus* Papin et Levasseur : une double polémique

a. *La critique de Basnage de Beauval : une double dénonciation*

En janvier 1693, dans l'*Histoire des ouvrages des savans*, paraît une « Lettre en forme de réponse au livre de M. Papin, intitulée : *La Tolérance des Protestans, et l'autorité de l'Église* »¹. Nous verrons que tout indique qu'elle est du directeur du périodique lui-même, Henri Basnage de Beauval². Commençons par remarquer que durant la période protestante de Papin, nous ne disposons d'aucun indice de contact entre les deux coreligionnaires. Basnage de Beauval répond donc au converti sans qu'une dimension personnelle n'intervienne dans la controverse. Il commence d'ailleurs sa lettre ainsi :

J'ay lu avec avidité l'ouvrage de Monsieur Papin. J'avois quelque curiosité d'apprendre quels motifs de conversion il produiroit au public : car les gens d'esprit comme lui doivent être bien préparés là-dessus, et alleguer des raisons qui ne soient pas celles du vulgaire. Je m'imaginois que sortant du milieu de nous, il n'avoit passé dans le camp de l'ennemi, qu'après avoir découvert les endroits foibles par où l'on pouvoit nous attaquer en sûreté et remporter une victoire celebre.³

Cette introduction est rhétorique, comme la conclusion de Basnage de Beauval le montrera. Elle sert à affirmer d'entrée que Papin n'apporte rien de nouveau à la controverse interconfessionnelle :

Mais point du tout. Il a choisi une matière sur laquelle nous sommes fort aguerris ; et après avoir repoussé de ce côté-là les assauts de M. l'Evêque de Meaux et de Mr. Nicole, on peut se rassurer contre les efforts de Mr. Papin. [...] C'est l'autorité infailible de l'Église, qui l'a déterminé au Papisme.⁴

Le journaliste affirme alors ne pas mettre en doute le choix du converti :

Il a raison d'appeler cette revolution qui est arrivée dans son esprit *un merveilleux changement* ; car il l'est en effet. Comme il paroît piqué que l'on veuille soupçonner la sincérité de son changement, il ne faut point presser cet article. Il a raison de s'en offenser ; ce doute renferme quelque chose de désobligeant.⁵

Le huguenot en exil entend répondre au controversiste catholique, tout en affectant de respecter le croyant : nous verrons cependant comment la conclusion de sa lettre éclaire ce passage de son introduction.

La critique de Basnage de Beauval est construite en trois temps. D'abord, il évacue la question de l'infailibilité de l'Église, qui représente selon lui « la moitié du livre de M. Papin »⁶,

¹ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « Lettre en forme de réponse au livre de M. Papin, intitulé : *La Tolérance des Protestans, et l'autorité de l'Église, etc.* », in *Histoire des Ouvrages des Savans*, Rotterdam, Reinier Leers, janvier 1693, p. 200-220, rééd. Genève, Slatkine Reprints, 1969, t. III, p. 56-61.

² Sur l'activité journalistique de Basnage de Beauval, voir Hans BOTS, *Henri Basnage de Beauval en de Histoire des Ouvrages des Savans, 1687-1709*, Amsterdam-Maarsen, Holland Universiteits Pers, 1976, 2 vol. et Hans BOTS et Lenie VAN LIESHOUT, *Contribution à la...*, *op. cit.*

³ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « Lettre en forme... », *op. cit.*, p. 200.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁶ *Ibid.*, p. 202.

en se contentant de renvoyer à l'œuvre de Jean Claude sur ce point. C'est ici la question de l'opposition entre les « principes » catholique et protestant qui est jeu, voie d'autorité contre voie d'examen. Ensuite, Basnage de Beauval dénonce la confusion chez Papin entre la tolérance civile et la tolérance ecclésiastique. Il s'agit du cœur de sa lettre, puisqu'il consacre dix pages à ce sujet¹, qui n'est cependant pas le thème principal du texte du converti². Cet élément est celui qui permet de raisonnablement attribuer le texte au directeur fidèle à sa position exposée dans *La tolérance des religions*, où nous avons vu qu'il défend la tolérance civile. Il affirme d'une part :

On lui nie formellement que [la tolérance ecclésiastique] suive du principe des protestant.³

Basnage de Beauval poursuit en affirmant qu'il est nécessaire de

respecter les décisions des assemblées ecclésiastiques autant que l'intérêt de la vérité le permet. Mais cette soumission de charité n'emporte pas une conclusion infaillible, ni une obéissance nécessaire, et ceux qui leur sont soumis ne sont point exclus du droit d'examen.⁴

Il défend alors le rôle d'arbitre des assemblées protestantes :

Cela suffit bien pour ne pas prétendre lui arracher son opinion par la force : et il en peut appeler au tribunal de sa conscience. Mais dès là la société religieuse a le pouvoir de retrancher de sa communion ; il peut se tenir à l'écart ; mais il faut qu'il se soumette à l'ordre établi pour le maintien de la paix. En effet on ne verroit que faction, et que partialité dans l'Église, si l'on joignoit à tant d'autres semences de divisions, la différence des sentimens dans les dogmes capitaux.⁵

Il peut alors conclure :

C'est donc une chicane que de prétendre que sans être infaillible, la société unie dans la profession d'une même doctrine, soit réduite à souffrir un amas monstrueux d'opinions contraires ; et qu'elle ne puisse exercer la puissance d'ordre, contre les violateurs des loix de la confédération.⁶

Si l'on songe à l'affaire Papin, l'expérience personnelle du converti ne s'accorde pas avec la théorie décrite par son ancien coreligionnaire. Basnage de Beauval passe ensuite à la « tolérance ecclésiastique, [à laquelle] le principe des Réformez conduit évidemment »⁷. Ici, Basnage de Beauval commence par reconnaître la pertinence des critiques du Papin catholique pour le camp confessionnel qu'il a pourtant quitté :

Monsieur Papin pousse sur cet article les intolérans aux dernières extrémités. [...] Le droit d'examen accordé à chaque particulier suppose nécessairement la liberté de choix et de détermination.⁸

Cependant, sous la plume du converti, cette démonstration sert à exposer sa thèse de la voie d'examen « destructrice du christianisme », à laquelle Basnage de Beauval ne souscrit évidemment pas :

¹ *Ibid.*, p. 205-215.

² Basnage de Beauval pense sans doute aux pages 140-150 de *La tolérance des protestans...*

³ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « Lettre en forme... », art. cit., p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 205-206.

⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁶ *Id.*

⁷ *Ibid.*, p. 208.

⁸ *Id.*

Cela posé, reste à montrer contre Monsieur Papin que la tolérance civile, qui seule coule naturellement des principes des protestants, n'est ni impie, ni destructrice du christianisme.¹

Au cœur de sa démonstration, il affirme :

La diversité [religieuse du point de vue de la « société civile »] ne fut jamais incompatible avec un sage gouvernement ; et si elle est cause des troubles, c'est l'esprit d'intolérance qui en est la source.²

Pour défendre la tolérance civile, le journaliste convoque un argument central exposé dans le *Commentaire philosophique*, dans le chapitre VI de la seconde partie, où Bayle démontre que « si la diversité des religions cause quelque mal politique, c'est à cause de l'intolérance »³. Basnage de Beauval poursuit en soulignant que Papin, à l'instar des autres polémistes catholiques, exagère le sens de la tolérance pour en exposer les « suites horribles »⁴. Il dénonce les pages de *La tolérance des protestans* affirmant que la voie d'examen oblige les protestants à tolérer tant les sociniens que les musulmans⁵.

Basnage de Beauval en vient alors à la conclusion de sa critique et expose ce qui constitue à ses yeux la faille majeure de l'ouvrage de Papin. Alors que jusqu'ici, il avait seulement attaqué le controversiste catholique, il s'en prend *in fine* au converti :

Monsieur Papin compare les hommes abandonnés à l'examen et à l'indépendance, à un voyageur dans un desert coupé de mille chemins : si personne ne lui montre le chemin, il s'égarera infailliblement. Monsieur Papin se moque du monde en alleguant son principe d'autorité, pour fixer l'incertitude de la raison humaine. Car en supposant avec lui pour un moment que l'Église romaine est infaillible, son autorité n'est souveraine tout au plus qu'à l'égard des matieres controversées entre les chrétiens. Mais elle n'est d'aucun poids contre le juif, ou contre l'incrédule.⁶

Basnage peut alors porter le coup de grâce :

L'examen sera toujours le premier pas de l'incrédule ou du juif vers le christianisme. A l'égard des chrétiens qui ne reconnoissent point la juridiction de l'Église romaine, l'on ne peut les y ramener que par la voie d'examen. C'est là où Monsieur Papin est en contradiction avec lui-même. Car il ne s'est rangé à l'autorité que par la voie d'examen. Il n'a renoncé au principe des réformez qu'après un long circuit de raisonnemens, dont il rend compte dans son livre. Toutes les objections qu'il entasse, et qui l'ont jetté dans le papisme, sont le fruit de ses laborieuses recherches.⁷

Nous avons vu que Papin a tenté de parer cette critique dans *La tolérance des protestans*. Manifestement, ses pages sur cette problématique n'ont pas convaincu Basnage de Beauval, qui récusé la distinction entre « examen de discussion » et « examen d'attention » posée par le converti⁸. Quoi qu'il en soit de la force de persuasion de ce passage du livre de l'ancien ministre, le fait est que tout protestant passant au catholicisme offre le flan à une telle critique, à moins de revendiquer une conversion sur le modèle de Paul. Basnage de Beauval termine sa critique par ces mots :

¹ *Ibid.*, p. 212.

² *Ibid.*, p. 213.

³ Voir Pierre BAYLE, *De la tolérance...*, *op. cit.*, p. 256-260.

⁴ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « Lettre en forme... », art. cit., p. 215.

⁵ *Id.* Voir T.P., p. 343-344

⁶ Henri BASNAGE DE BEAUVAL, « Lettre en forme... », art. cit., p. 218.

⁷ *Ibid.*, p. 219.

⁸ *Ibid.*, p. 219.

D'où je conclus [...] que la voye d'examen est le principe originaire et fondamental de toutes les religions, sans en excepter l'Église romaine.¹

La réponse a sans doute touché Papin : le journaliste emploie en effet un argument qui figure sous les plumes de Clifford et surtout de Pajon. Pourtant, sa réponse ne laisse rien transparaître de sa connaissance de cet argument : il persévère dans sa critique de la « tolérance des protestans ».

b. La négation de la distinction entre deux tolérances : la réponse du Papin catholique

La réponse de Papin à la lettre de janvier 1693 est restée inédite de son vivant². Le converti la commence en supposant que la critique de l'*Histoire des ouvrages des savans* est de Basnage de Beauval lui-même, ou bien de son frère Jacques Basnage et, qu'en tous les cas, elle est d'un « partisan de la tolérance et d'un adversaire de M. Jurieu »³.

Le cœur de la réponse de Papin peut se résumer à deux propositions. La première définit les deux tolérances distinguées par Basnage de Beauval :

La tolérance ecclésiastique signifie la tolérance de l'Église. La tolérance civile veut dire la tolérance du magistrat. La première signifie, *le support que la société ecclésiastique veut bien avoir pour des sectes, ou pour des particuliers de différent sentiment*. La seconde signifie, *le support que le magistrat souverain veut bien avoir pour ces mêmes sectes, ou pour ces mêmes particuliers, dont les sentimens ne sont pas tous conformes aux siens*.⁴

La seconde démontre le rapport qui existe, selon Papin, entre ces deux tolérances :

La tolérance du magistrat ne peut jamais aller plus loin que celle de l'Église dont il fait profession d'être membre. Et cette dernière proposition est claire, parce que si cette Église défendoit son magistrat une certaine tolérance à peine d'excommunication, ou il quitteroit cette tolérance, ou il ne seroit plus du corps de cette Église. [...] Il faut donc poser en fait que le magistrat ne tolère jamais que ceux que son Église lui permet de tolérer : que par conséquent la tolérance civile et la tolérance ecclésiastique sont toujours d'une même étendue [...] et que dans le vrai, ce n'est qu'une seule et même tolérance, qui, de l'Église passe au magistrat, ou pour mieux dire, que l'Église exerce par le magistrat, en faveur de ceux qui ne se conforment pas à ses sentimens ou à ses cérémonies.⁵

Ainsi, le converti nie qu'il existe deux tolérances et considère qu'en réalité, la tolérance ecclésiastique précède nécessairement toute tolérance civile. Cet argument reprend une idée de Bossuet, notamment exposée dans le sixième *Avertissement* :

La tolérance civile, c'est-à-dire l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent est liée avec la tolérance ecclésiastique, et il ne faut pas regarder ces deux sortes de tolérance comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre.⁶

S'il en était encore besoin après la parution de *La tolérance des protestans*, sa rupture avec son passé calviniste est confirmée par la réponse à Basnage de Beauval. Sans juger notre sujet d'études, remarquons que la défense par Papin de cet argument paraît faible : d'un point de

¹ *Ibid.*, p. 220.

² Elle paraît dès 1713 dans *Les deux voies opposées en matière de religion* (voir *D.V.*, p. 280-293) et reprise en 1723 (voir *Recueil*, I, p. 388-406).

³ *D.V.*, p. 280.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁵ *Ibid.*, p. 282.

⁶ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Avertissement aux protestans...*, *op. cit.*, p. 644. Remarquons que le passage cité, qui court jusqu'à la page 630, précède d'une vingtaine de pages le passage consacré à Papin et cité *supra*, p. 627.

vue historique, la thèse de Papin revient à dire qu'Henri IV proclamant l'édit de Nantes appartient à une Église qui tolère les protestants¹. Cependant, il est intéressant de remarquer que, malgré la défense construite par Basnage de Beauval, Papin parvient à retourner sa démonstration :

Mais nous n'avons pas besoin de ce raisonnement pour faire voir à M. Basnage que sa tolérance civile tire son origine de sa religion ; il le confesse lui même. *La tolérance civile* (dit-il page 212) *coule naturellement des principes des protestans*. Ce nom de *protestans* ne désigne pas une société civile, mais un corps ecclésiastique.²

Et le converti de poursuivre en citant, pendant plus de deux pages, un extrait de la lettre de Basnage de Beauval qui développe cette idée de l'origine protestante de la tolérance civile³. De fait, cette dimension de sa lettre est ambiguë et Papin ne manque pas d'exploiter cette situation⁴.

c. *La collaboration Papin-Levasseur : un livre à quatre mains inconnu ?*

Grâce aux actes de baptêmes des enfants du converti et la lettre de Papin à Ledieu, nous avons pu mettre en évidence les liens de Papin avec certains ecclésiastiques blésois, sans pouvoir éclairer la nature de leurs relations. Dans le *Recueil des ouvrages de feu M. Papin*, Anne Viard-Papin complète notre connaissance de l'intégration de l'ancien pasteur parmi la communauté catholique à Blois. En effet, elle publie deux textes qui renseignent la relation de Papin avec Michel Levasseur, curé de la paroisse Saint-Martin. Exception faite de son œuvre d'apologète⁵ et de ce que révèle la veuve de Papin, on ignore tout de ce curé⁶. Anne Viard-Papin raconte :

Monsieur le Vasseur, prêtre de l'église de saint Martin de Blois, écrivant un traité de la règle de la foi, et voulant exposer celle de quelque société chrétienne que ce put être, s'adressa à M. Papin, qu'il sçavoit être parfaitement au courant de cette matière. M. Papin lui conseilla de consulter la-dessus M. Basnage, afin de sçavoir la règle de foi des protestans, d'un protestant même, et composa pour cet effet la lettre qui suit.⁷

Papin a de toute évidence été sollicité par Levasseur en tant qu'ancien calviniste : le converti peut en effet, du fait de son passé de théologien, renseigner le curé blésois. Cependant, l'ancien huguenot ne répond pas lui-même à la requête de son voisin : se devine ici la crainte

¹ Dans *Les deux voies opposées...*, succède à la réponse de Papin un long extrait du sixième *Avertissement* de Bossuet, précisément celui défendant l'idée de la confusion des deux tolérances. Les manuscrits d'Utrecht n'en conservant pas de copie, il est probable que cette insertion soit le fait de Pasquier Quesnel, l'éditeur des *Deux voies opposées...* (voir *infra*, p. 792 et *sq.*).

² *Ibid.*, p. 285.

³ *Ibid.*, p. 285-287, Papin citant les pages 208-209 de la lettre de Basnage de Beauval.

⁴ On notera que cette question des deux tolérances et de leur confusion est encore au cœur des débats au siècle suivant (voir notamment Hubert BOST, « Un « traité sur la tolérance » clandestin : *La Requête des protestants* de La Beaumelle en 1763 », in *Protestants, protestantisme et pensée clandestine, La lettre clandestine*, 13 (2004), p. 128 ; Bruno BERNARDI, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, 2006, p. 180-182 ; Gabrielle RADICA, *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 260).

⁵ Qui apparaît brièvement chez Alan KORS, *Atheism in France...* (*op. cit.*, p. 38 et 40) et Stéphane PUJOL, *Le dialogue d'idées aux dix-huitième siècle* (Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 114, 158, 216).

⁶ D'après Henry Pajon, in *Recueil II*, p. 376. Dans les registres paroissiaux de sa paroisse en 1696, Levasseur n'apparaît pas : les actes sont signés par son vicaire ou son prieur (voir A.D. Loir-et-Cher, 4E018 56, Registre paroissial de Saint-Martin-de-Blois. Baptêmes, mariages, sépultures). On notera en outre qu'en 1707, le baptême auquel participe Papin comme parrain se déroule paroisse Saint-Martin et là encore, Levasseur n'officie pas (voir *supra*, p. 685).

⁷ *Recueil II*, p. 376.

d'offrir des preuves permettant de mettre en doute la sincérité de sa conversion. Pour autant, le choix de Papin d'orienter Levasseur vers Basnage de Beauval ne semble pas fortuit, étant donné sa critique de *La tolérance des protestans* trois ans plus tôt. La lettre en elle-même le laisse penser. En effet, sous couvert d'interroger Basnage de Beauval, elle constitue une provocation :

Monsieur, l'étude de la Religion chrétienne m'a fait entrer naturellement dans la recherche de tous les differens fondemens des diverses sociétés chrétiennes. Par cette recherche, j'ai remarqué assez clairement ce me semble, que le fondement de la règle de foi de la société qui s'appelle catholique, ne consiste qu'en témoignages et preuves de fait.¹

Nous retrouvons là les arguments développés par Papin dans *La tolérance des protestans*. Le converti poursuit sa lettre :

Que le fondement et la règle de foi des anabaptistes, des trembleurs et autres anthousiastes, consiste dans des révélations immédiates et particulières à chaque membre de leur société : que le fondement et la règle de foi des ariens, des photiniens, des sabelliens, des macédoniens, des sociniens et autres antitrinitaires, consiste dans les lumières et dans les idées de la simple raison naturelle, aux notions de laquelle ils croient devoir accommoder tout ce qui leur paroît incompréhensible dans la Religion chrétienne.²

C'est alors que le défi est lancé à Basnage de Beauval :

Mais je me suis trouvé plus embarrassé quand je suis passé à la recherche du fondement de la règle de foi de ceux qu'on appelle communément luthériens, ou calvinistes, ou arminiens, ou en un mot, de tous ceux que l'on désigne d'ordinaire par le nom général de protestans. Jusqu'à présent, je vous avoue, Monsieur, que je n'ai pu me satisfaire assez moi-même en cet endroit, ni concevoir quelque chose de précis, que je puisse regarder comme étant proprement le fondement et la règle de foi qui vous distingue de toutes les autres sociétés, et qui soit pour ainsi dire, votre caractère.³

La veuve de Papin souligne qu'elle ignore quelle réponse Levasseur a reçu de la part de Basnage de Beauval. Cependant, Henry Pajon, qui édite le *Recueil*, remarque qu'

il est aisé de concevoir que [cette lettre] n'a pas peu embarrassé Monsieur Basnage.⁴

En plus de la lettre, la veuve de Papin révèle « un prélude que M. Papin a fait pour être en tête » de la seconde partie du *Traité de la règle de la foi* de Levasseur. Ici encore, le court texte (deux pages in-12) reprend les arguments classiques des catholiques :

Les catholiques ont pour règle le témoignage et l'autorité de l'Église. Il n'est point nécessaire de demander ici quelle est cette Église, on sçait assez que quand on parle de l'Église par excellence, cela signifie l'Église de Jesus-Christ, Église qui est une, quoique répandue par tout le monde, et par tout connue sous le nom d'Église catholique : Église à laquelle Jésus-Christ a laissé sa doctrine en dépôt et qu'il a revêtu de son autorité.⁵

Le second paragraphe dénonce la voie d'examen des protestants « comme on l'a vu dans la première partie »⁶. Cette mention témoigne d'une collaboration étroite entre Papin et Levasseur dans la rédaction de l'ouvrage. En 1705, ce dernier publie des *Entretiens de la religion*

¹ 1696, Isaac Papin pour Michel Levasseur à Henri Basnage de Beauval, in *Recueil* II, p. 377.

² *Ibid.*, p. 378.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 380.

⁵ Isaac PAPIN, « prélude » pour un chapitre de Michel Levasseur, *Traité de la règle de la foi* [ouvrage inconnu], in *Recueil* II, p. 381.

⁶ *Id.*

contre les athées, les déistes, et tous les autres ennemis de la Foy Catholique¹, qui ne semble pas être le « traité de la règle de la foi » dont parle Anne Viard-Papin : aucune des deux pages dues à Papin n’y figure – du reste, cette courte contribution n’affecte pas la forme d’un entretien, qui est celle du texte de 1705. Quoi qu’il en soit, les deux documents publiés par la veuve du converti indiquent une proximité réelle entre Papin et Levasseur et l’hypothèse qu’ils aient travaillé en binôme sur le *Traité de la règle de la foi* n’est pas impossible. Cependant, aucune autre source ne permet de lever le voile sur cette collaboration, qui constitue un indice supplémentaire de l’intégration réussie du converti à Blois, auprès des représentants de l’Église catholique.

2. Papin versus Bayle : le spectre du pyrrhonisme

a. Papin dans l’œuvre de Bayle

Dans le *Dictionnaire historique et critique*, Papin fait trois apparitions. Evacuons dès maintenant celle de l’article « Pauliciens », qui est un simple renvoi bibliographique aux *Essais de théologie*². Les deux autres sont plus intéressantes. Dans l’article consacré à Erycius Puteanus, Bayle écrit :

Puccius rentrant dans le giron du catholicisme, après avoir cherché maître dans tous les partis qui s’en étoient separez, et après avoir sondé le gué en France, en Suisse, en Angleterre, en Pologne, est une preuve parlante [...] que dès que l’on abandonne le principe de l’autorité pour se jeter dans la voye de l’examen, on ne peut donner fond nulle part. On voltige de part et d’autre, et enfin si l’on veut trouver quelque assiette ferme, l’on fait comme la colombe de Noé, on rentre dans l’Arche. Beaux lieux communs que deux modernes ont fait depuis peu, en rentrant dans la communion romaine, mais au fond ce n’est qu’un feu de paille, car la voye de l’autorité conduit nécessairement les particuliers à être mahométans en Turquie, payens dans la Chine, et toujours de la Religion nationale.³

Les deux modernes ne sont autres que « les Sieur Papin et de Versé »⁴. Bayle ne met pas en doute la sincérité de la conversion de Papin mais souligne le fait que la voie d’autorité n’est pas la solution pour choisir une religion. Au contraire, dans l’article « Pierre Nicolle », Bayle remarque que Pellisson, l’auteur du *Commentaire philosophique* et Papin

ont fait des livres où ils ont montré de plus en plus les difficultez insurmontables de la voie de l’examen.⁵

Puisque nous sommes en 1697, Bayle parle de *La Tolérance des protestans*. Le prisme Papin appliqué au *Dictionnaire historique et critique* révèle le diagnostic de Bayle de la faillite des deux voies dans la controverse interconfessionnelle.

En 1705, les *Continuations des pensées diverses*, qui comptent 156 chapitres, voient Papin apparaître dans trois d’entre eux. Deux ne contiennent qu’un renvoi bibliographique aux *Essais*

¹ Michel LEVASSEUR, *Entretiens de la religion contre les athées, les déistes, et tous les autres ennemis de la Foy Catholique*, Blois, Jean Regnault et se vend chez Louis Guérin à Paris, 1705, 439 p.

² Pierre BAYLE, « Pauliciens », in *Dictionnaire historique et critique P – Z.*, vol. 2, 2^e partie, *op. cit.*, p. 763.

³ Pierre BAYLE, « Puteanus (Erycius) », in *ibid.*, p. 898.

⁴ *Id.*

⁵ Pierre BAYLE, « Nicolle (Pierre) », *Dictionnaire historique et critique H – O.*, vol. 2, 1^{ère} partie, *op. cit.*, p. 662.

de *théologie* comme appui de l'argumentation de Bayle sur l'essence de la puissance divine¹. Au contraire, la dernière mention de Papin le vise personnellement. Il fait l'objet d'un chapitre entier, intitulé :

Examen de ce que Mr. Papin assure que par les seules lumières de la raison nous ne pouvons pas être certains qu'il n'y a qu'un Dieu.²

Après avoir précisé que la réponse de Jurieu aux *Essais de théologie* fut pathétique, Bayle s'emploie à réfuter Papin sur la question de l'unité de Dieu. Sa démonstration commence par ces mots :

Je suis persuadé qu'il se trompe quand il prétend que le pouvoir absolu et l'autorité souveraine n'excluent point le polythéisme.³

Et elle s'achève ainsi :

[Il ne faut] pas être si prompt à imputer à la malice de l'homme les erreurs qui peuvent venir de la faiblesse de la raison par rapport à des objets infinis. On doit être plus circonspects dans ses jugements sur l'évidence, lorsqu'on voit des auteurs habiles qui trouvent douteux ce que ne croions manifeste.⁴

Notons d'abord que cette conclusion est identique à celle que Bayle formule dans la note de l'article Zénon à laquelle Papin renvoie dans *La cause des hérétiques*. Remarquons ensuite que Bayle critique ici un passage des *Essais de théologie* : il vise donc le Papin calviniste dans ces pages. Attaqué comme théologien réformé rationaliste en 1705, Papin a sans doute peu goûté cette parution qui rappelle son passé protestant, renié depuis quinze ans. Rappelons enfin la parution posthume de la *Réponse aux questions d'un provincial*, qui contient l'aveu – caché mais limpide pour Papin – par Bayle de son rôle dans la parution de *La foy réduite...* et des *Essais de théologie...*⁵.

b. Des assauts à la guerre qui n'aura pas eu lieu

Une fois encore, le souci de la chronologie nous semble crucial pour saisir le sens de cette controverse, posthume puisque Bayle meurt en 1706. En effet, nous savons par l'inventaire de la bibliothèque du second qu'il posséda le *Dictionnaire* du premier. Nous ignorons cependant la date de son acquisition par Papin. Nous trouvons trace de Bayle dans l'œuvre du converti seulement à deux moments : en 1692 avec l'évocation fugace du *Commentaire philosophique* (sans qu'il ne soit d'ailleurs fait mention de l'auteur même du livre)⁶, puis dans des textes ultérieurs à la mort de Bayle, *La cause des hérétiques* et *Les fondemens de la religion*.

¹ Pierre BAYLE, « LXXVII. Nouvelles autoritez compilées pour montrer la même chose » et « CXIV. Si des missionnaires cartésiens se garantiroient de la retorsion fondée sur les disputes des scholastiques touchant les limitations de la puissance de Dieu », in *Continuation des pensées diverses écrite à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Decembre 1680 ou Réponse à plusieurs difficultez que Monsieur*** a proposé à l'Auteur*, Rotterdam, Reinier Leers, 1705, t. II, p. 384 et 553.

² Pierre BAYLE, « CVII. Examen de ce que Mr. Papin assure que par les seules lumières de la raison nous ne pouvons pas être certains qu'il n'y a qu'un Dieu. Paroles de Lactance bien différentes de celles qui ont été citées ci-dessus », in *ibid.*, p. 513-517.

³ *Ibid.*, p. 514.

⁴ *Ibid.*, p. 516.

⁵ Pierre BAYLE, « Chapitre CXXXVI. Que le mauvais succès des attaques livrées à Mr. Jurieu au sujet de la doctrine rapportée dans le chapitre précédent, & quelques autres considérations servens d'excuse légitime au silence de Mr. Jacquilot », *op. cit.*, voir *supra*, p. 474.

⁶ Voir *supra*, p. 411-412.

Dans *La cause des hérétiques*, renvoyant en marge à « Diction. Crit. sur Zénon, p. 1267, 1. éd. col. 2. note E. », Papin écrit :

Vous voyez par là que notre ami Baile ne s'est pas beaucoup appliqué de son vivant à la géométrie, puisqu'il a cru que le temps n'étoit pas divisible à l'infini.¹

La formule « notre ami Bayle » retient l'attention. Rappelons que Papin et Rondelet, à qui ce texte est adressé, se retrouvent à Bordeaux dans les années qui précèdent la révocation. Or, le commerce épistolaire de Papin avec Bayle pourrait avoir commencé à cette période, sans que nous puissions l'affirmer avec certitude. L'expression « notre ami » pourrait être seulement rhétorique, c'est la raison pour laquelle nous ne l'avons pas convoquée comme indice supplémentaire en faveur de notre hypothèse sur la datation de la correspondance entre les deux huguenots. Plus loin dans *La cause des hérétiques*, Papin retrouve l'article Zénon et éclaircit la problématique que lui pose alors l'œuvre de Bayle :

Au reste, si par cet amas d'objections, Baile n'a prétendu que faire comprendre combien l'intelligence de l'homme est resserrée, et qu'il n'ait eu pour but dans son travail que la gloire du christianisme, et l'humiliation de l'homme, (comme il semble l'assurer à la page 1274) je n'ai garde de lui contredire ; au contraire je déclare de tout mon cœur que je suis de son avis. Mais si dans tous ces raisonnemens, et ces subtilitez, il a voulu adroitement favoriser le Pyrrhonisme, il s'est trompé grossièrement.²

Nous avons montré tout l'intérêt de cette référence à la page 1274 du *Dictionnaire* dans l'identification du recours par Papin à la *Logique* de Port-Royal. Évoquant la contestation de l'existence du mouvement par Zénon d'Élée, avant de renvoyer au passage de la *Logique* relatif à l'idée résumée par Papin de la « l'incompréhensibilité [non] exclusive de la certitude », Bayle note quant à lui :

Je suis même persuadé que l'exposition de ces argumens peut avoir de grans usages, par rapport à la religion, et je dis ici à l'égard des difficultez du mouvement, ce qu'à dit Monsieur Nicolle sur celles de la divisibilité à l'infini.³

Dans l'extrait de *La cause des hérétiques*, la parenthèse montre que Papin hésite sur la sincérité de cette affirmation fondée sur la *Logique*. Si Papin semble conserver le bénéfice du doute à la mémoire de son ancien ami, dans *Les fondements de la religion*, synthèse de *La cause des hérétiques*, le pas de la condamnation est en passe d'être franchi :

Consultez le Dictionnaire de Baïle, à l'article de Xénophanes, vous le verrez pousser de toute sa force les argumens des Pyrrhoniens, et tâcher en apparence de nous faire douter qu'il y ait du mouvement dans le monde, parce que par toutes les raisons qu'il en allegue, le mouvement est tout à fait inexplicable et incompréhensible, et il ne s'étonne point qu'il y ait eu des philosophes qui en ont nié absolument l'existence.⁴

Papin convoque alors ce qui sert d'équivalent au sens commun dans *Les fondements de la religion* pour répliquer à Bayle :

Cependant le bon sens permet-il d'embrasser le système de ces pyrrhoniens, et de nier l'existence du mouvement contre notre propre conscience, contre notre propre

¹ *Recueil* III, p. 19.

² *Ibid.*, p. 123-125.

³ Pierre BAYLE, « Zenon d'Élée », in *Dictionnaire historique et critique P – Z.*, vol. 2, 2^e partie, *op. cit.*, p. 1274.

⁴ *Recueil* III, p. 271-272.

sensation ? Le mouvement existe, c'est un fait que nous ne saurions nier, parce que nous en sommes témoins nous-mêmes.¹

Ainsi, Papin choisit de matérialiser le pyrrhonisme qu'il estime déceler derrière la position de Bayle dans l'article Zénon d'Élée². Plus loin, il note même, ironique :

Je ferois de gros volumes, si comme Baïle, je voulois ramasser tout ce qu'il y a d'inconcevable dans les plus incontestables veritez des mathématiques, de la physique, de la métaphysique, de la medecine, de la chimie, de l'optique, de la dioptrique, de la perspective, de la mecanique, et des forces mouvantes, de la musique, de l'anatomie, et des merveilleuses proprietéz de toutes les parties qui composent le corps humain, le corps des animaux, les plantes, les métaux, etc..³

Ainsi, c'est dans l'esprit encyclopédique même de Bayle que Papin semble déceler l'indice de son pyrrhonisme. Il le dénonce également lorsqu'il évoque « les stoïciens, les manichéens et les sceptiques », dont Bayle propose selon lui la synthèse des théories :

M. Baïle qui croit que les mystères de la Religion lui donne droit de prendre le parti de ces mauvais philosophes, et de soutenir qu'il n'y a aucune démonstration, aucune certitude dans l'être des choses : sous prétexte que selon lui, la Religion renverse toutes ses idées les plus claires en sorte qu'il ne sçait plus à quoi s'en tenir.⁴

Ces apparitions de Bayle dans les textes de 1707-1708 éclairent une information révélée par Anne Viard-Papin en 1712. Dans la lettre qu'elle adresse à Pasquier Quesnel, la veuve du converti écrit :

Je vois dans ses papiers un plant pour découvrir le pironisme de Mr Baïle tiré de son dictionnaire critique et de ses autres ouvrages, non selement de luy mais de tous ceux de son parti, qui suivent les suites de leur principes, voicy le titre [:] *Le Pirronisme de Mr Bâïle en particulier, et de tous les hérétiques en général déconver et réfuté, et la sciãnce des chrétiens affirmie et démontrée par les premiers principes de la raison et de la foy malgré le pironisme des protestans modernes. Ou conférence sur l'analyse de la foy entre un catholique et deux protestant à l'occasion du dictionnaire critique de Mr Baïle.*⁵

L'information est capitale, car ni les manuscrits d'Utrecht, ni les inédits publiés par Anne en 1723 ne conservent la trace de ce projet. Dans les années qui suivent sa mort, Bayle devient un sujet central de l'activité du controversiste Papin. Les échos à Bayle en 1707-1708 et la précision d'Anne, « il y a quelques choses de commensé »⁶, indiquent que Papin était en train d'écrire *Le Pirronisme de Mr Bâïle* lorsqu'il a pris la route de Paris en avril 1709, pour n'en pas revenir. Une question se pose toutefois : Papin attaque-t-il Bayle avec la seule ambition du polémiste, ou bien faut-il déceler un ressentiment derrière ce projet à jamais inachevé. Nous ne connaissons pas de texte de Papin entre 1692 et 1707 et nous ignorons la date de son acquisition du *Dictionnaire historique et critique* : notons toutefois qu'il renvoie à l'édition originale, indice qu'il l'a peut-être acquis avant la parution de la deuxième édition de 1702. Quoi qu'il en soit, le fait est que les attaques contre Bayle sont toutes postérieures à la parution

¹ *Ibid.*, p. 272.

² Sur cet article, voir Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie...*, *op. cit.*, p. 56 ; Antony MCKENNA, *De Pascal à...*, *op. cit.*, p. 571-572 ; Gianluca MORI, *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 123 et *sq.* ; Gianni PAGANINI, « Scepticisme, vérité et omnipotence divine à l'aube des Lumières : le cas de Pierre Bayle », in Marc-André BERNIER et Sébastien CHARLES (dir.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 46-54.

³ *Recueil III*, p. 272-273.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁵ 28 décembre 1712, Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel, U.P.R. 1185, f. 2 r.-v.

⁶ *Ibid.*, f. 2 v.

posthume de la *Réponse aux questions d'un provincial*, dans laquelle Bayle s'en prend au Papin calviniste. S'agit-il d'une simple coïncidence ? Impossible de répondre définitivement à cette question, mais le fait mérite d'être souligné, car il jette un éclairage sur ce surgissement de Bayle après sa mort dans l'œuvre du controversiste catholique, qui a peut-être voulu régler des comptes – lesquels, mystère ? – avec son ancien ami. Si le règlement de compte posthume est lié à la parution de la *Réponse aux questions d'un provincial*, soulignons pour finir que le titre signalé par Anne Viard-Papin révèle que, à l'instar de Jurieu entre les *Essais de théologie...* et *La foy réduite...*, Papin semble opter pour une réplique par titre interposé, puisqu'il s'en prend non à la *Réponse...*, mais au *Dictionnaire historique et critique*.

3. Pictet versus Papin, Levasseur versus Pictet : une double polémique posthume

a. Les Lettres écrites à une personne distinguée... de Bénédicte Pictet : une controverse enlissée (1717)

En 1717, Bénédicte Pictet publie les *Lettres écrites à une personne distinguée de la communion romaine : où l'on prouve que l'Église romaine doit se contenter de croire ce que nous croyons, et l'on fait quelques remarques sur un livre de Mr Papin, qui porte pour titre, « Les deux voyes opposées, etc. »*. Posthume du point de vue de Papin, en outre tardive, cette réponse est jusqu'à présent passée inaperçue parmi l'historiographie papinienne. Les lettres sont probablement fictives : le catholique « distingué » n'est en tous les cas pas identifié par Budé dans sa biographie de Pictet¹. Né en 1655, Pictet commence ses études de théologie à Genève et les poursuit à Leyde, où il arrive en 1674 : il n'a donc pas croisé Papin sur les bancs de l'Académie. Il y devient lui-même professeur de théologie en 1686, poste qu'il occupe jusqu'à sa mort en 1724. Il est « partisan d'une orthodoxie prudemment ouverte » et fut favorable à la *Formula consensus*². Quatre ans après la parution des *Deux voyes opposées...*, et alors que leur auteur est mort depuis huit ans, Pictet lui répond. L'ouvrage compte treize lettres, Papin apparaissant dans les cinq dernières.

Les lettres consacrées à Papin se répartissent en deux groupes : VIII à XII et la treizième, qui est autonome. Dans cette dernière, Pictet examine la *Revue des controverses*, inédit lors de sa parution. Mais si l'on retire la conclusion du livre qui figure dans cette ultime missive, le nombre de pages consacrées par Pictet aux différentes controverses (baptême, confirmation, prière pour les morts, purgatoire, usage du latin, vœux du célibat), est réduit à une quinzaine³. Ces sujets sont donc secondaires à ses yeux.

En réalité, Pictet répond à *La tolérance des protestans*, dont la critique occupe les lettres VIII à XII. Le théologien genevois commence en se plaçant sous les auspices de ses illustres prédécesseurs quand, mentionnant les *Préjuges légitimes* de Nicole, il souligne que Jean Claude et Claude Pajon y ont répondu « victorieusement »⁴ : cite-t-il Pajon volontairement ou bien

¹ Eugène DE BUDÉ, *Vie de Bénédicte Pictet, théologien genevois 1655-1724*, Lausanne, Georges Bridel, 1874, p. 59. Il n'est pas question de cet ouvrage dans la notice Pictet du *Dictionnaire historique de la Suisse* par Toni Cetta (<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11291.php>).

² Toni CETTA, « Pictet, Benedict », *op. cit.*

³ Bénédicte PICTET, *Lettres écrites à une personne distinguée de la communion romaine : où l'on prouve que l'Église romaine doit se contenter de croire ce que nous croyons, et l'on fait quelques remarques sur un livre de Mr Papin, qui porte pour titre, « Les deux voyes opposées, etc. »*, Genève, chez J. Antoine Querel, 1717, p. 212-237.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

ignore-t-il que Papin fut son neveu ? En tous les cas, il n'évoque pas ce lien familial. Pictet évacue rapidement la dimension de *La tolérance des protestants* qui relève du récit de conversion et de la controverse avec Jurieu¹. Toutefois, s'il ne s'intéresse pas à l'histoire du converti, Pictet indique à une ou deux reprises qu'en réalité, les arguments employés contre les réformés servent le récit de conversion de Papin, comme lorsqu'il note : « et tout cela pour nous préparer à son changement de religion »². Rapidement, le théologien genevois se pose comme un modéré dans la controverse religieuse :

N'attendez pas que je releve tous les termes injurieux qu'il nous donne, car je n'aime point les injures, et je n'y reponds rien, et les injures sont de tres mechantes raisons.³

Mais un argument central de sa réplique consiste en la dénonciation du « galimatias » figurant sous la plume de Papin⁴. Dans le même sens, l'inconséquence intellectuelle de son adversaire est soulignée à plusieurs reprises⁵. Qui plus est, Papin n'est pas original dans ses développements :

Comme l'ouvrage de ce Mr. en comprend plusieurs petits, les mêmes choses y sont souvent repetées. On voit qu'il ne veut pas enfoncer les matieres, et qu'il se veut battre en fuyant.⁶

L'adversaire n'est donc pas remarquable, mais Pictet prend néanmoins la peine de lui répondre quant au fond.

Le premier moment de sa réplique dénonce la vision d'huisseauiste – il ne qualifie pas ainsi mais telle est son idée – du protestantisme dont use le Papin catholique dans *La tolérance des protestants* :

Mais il a tort de croire qu'une *tolérance universelle* soit le plus essentiel du christianisme.⁷

Pictet identifie l'origine de cet argument du converti :

Monsieur Papin prend à la vérité le parti des sociniens, en disant que les sociniens pourront déclamer aussi contre M. Jurieu, et qu'on ne les pourra combattre ni par la raison, ni par l'Écriture, ni par les conciles. Il se trompe.⁸

Pictet insinue-t-il que Papin fut socinien avant sa conversion ? Cela ne semble pas être le cas puisque la seule fois où il évoque le Papin calviniste, Pictet soutient la validité de sa définition de l'hérétique à partir de la formule de Paul « celui qui ajoute ou celui qui retranche »⁹. Pictet poursuit en examinant l'accusation d'inaffabilité portée par Papin contre ses anciens coreligionnaires :

¹ *Ibid.*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 94.

³ *Ibid.*, p. 89, il reprend cet argument p. 180.

⁴ « Ce qu'il ajoute est un pur galimathia » (p. 102-103 ; Papin « tire des nouvelles conséquences absurdes de notre sentiment mal entendu (p. 140) ; « l'auteur confond toujours les choses » (p. 149) ; « il ne faut qu'ouvrir les yeux pour être convaincu de l'illusion, que Mr. Papin se faisoit » (p. 167) ; « Le pauvre homme n'avoit pas seulement de la poudre aux yeux, mais il avoit un bandeau devant les yeux » (p. 180) ; « pur galimathias » (p. 183).

⁵ Pour Pictet, Papin n'argumente pas mais : il « invective » (p. 106). Pictet affirme ailleurs : « ce sont la des paroles qui semblent dire quelque chose, mais qui dans le fond ne sont que des paroles » (p. 115-116) ; « Comme il ne fait qu'affirmer sans rien prouver, on croit qu'il suffit de nier, ce qu'il a affirmé avec tant d'assurance, ou plutôt de témérité » (p. 229).

⁶ *Ibid.*, p. 235.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ *Ibid.*, p. 101. Papin rappelant cette définition dans *La tolérance des protestants*, Pictet n'a pas *La foy réduite...* sous les yeux pour écrire ses *Lettres...*

Nous ne nous croyons point infaillibles, comme il nous en accuse, mais nous ne croyons pas nous être trompez.¹

Plus loin, il retourne l'argument contre les catholiques :

Nous n'usurpons point le titre d'*infaillible* ; et nous ne voulons point dominer sur la foi des chrétiens. Mais c'est ce que fait l'Église romaine : ainsi le titre d'usurpatrice lui convient parfaitement.²

Il examine ensuite longuement la question de l'examen, l'élément identifié par Papin dans *La tolérance des protestans* comme à l'origine de la faillite du camp qu'il a quitté. La position de Pictet peut se résumer par cet extrait :

Les calvinistes sont encore moins obligés à tolérer ceux qui rejetteroient toute la sainte Écriture, ou le Nouveau Testament comme les juifs ; mais ils disent à ceux qui ne sont pas dans leur sentiment ; nous ne pouvons pas vous recevoir dans notre communion, quoi que vous ayez suivi la voie de l'examen, parce que nous sommes persuadés, que vous avez mal fait cet examen, et que vous errez.³

En réalité, selon Pictet, le Papin catholique lie abusivement l'idée d'examen et celle de tolérance. Il conteste cette relation de dépendance et affirme :

La voie d'examen [...] nous oblige seulement à ne vouloir pas forcer leur conscience ; mais elle nous engage aussi à ne les tolérer point dans notre communion.⁴

Il défend ainsi une « tolérance raisonnable »⁵ et dénonce ceux qui « abusent » de « la voie de l'examen [qui] est excellente »⁶. En effet, Pictet, affirme que la « règle des protestans » est l'Écriture interprétée par « la raison que Dieu nous a donné pour l'expliquer »⁷. A Papin qui défend le témoignage de l'Église, Pictet réplique que ce témoignage même doit subir l'examen⁸. Qui plus est, alors que les protestants n'ont qu'une règle, les catholiques en ont deux, « la parole de Dieu et la tradition »⁹. Cette dualité est à l'origine des évolutions du dogme que l'Église romaine a fait subir au christianisme. Alors que les catholiques prétendent avoir assuré la continuité dogmatique, pourquoi ont-ils éliminé l'une des deux espèces dans la communion¹⁰ ? Par ailleurs, ils ont également innové, puisque la « transsubstantiation n'est nullement un mystère, c'est une chimère, c'est un monstre »¹¹.

Pictet déconstruit ensuite l'argument de la voie d'autorité, solution qui « laisse dans une sécurité blâmable »¹². Mais la problématique n'est pas tant celle de l'autorité en tant que telle que celle de sa légitimité. Sur ce point, Pictet reprend une démonstration de Jurieu :

Monsieur Jurieu avoit fait cet argument. C'est la vérité, qui donne le droit et l'autorité légitime ; nous avons la vérité. Donc nous avons le droit, et l'autorité légitime. [...] Il est vrai que nous savons que nous avons la vérité, parce que nous avons fait l'examen de

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 119-120.

⁴ *Ibid.*, p. 120, également « Mais nous avouons que l'Église a une autorité et qu'elle a droit d'excommunier » (p. 151).

⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁸ *Ibid.*, p. 143-145.

⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰ *Ibid.*, p. 205-206.

¹¹ *Ibid.*, p. 210.

¹² *Ibid.*, p. 131.

notre doctrine ; et que nous avons trouvé qu'elle est entièrement conforme à la parole de Dieu.¹

Papin développait le thème de l'autorité et de sa rupture par les protestants par la métaphore du navire et de ses voyageurs qui, d'un coup, jetteraient leur boussole. Pictet réplique à cette image :

Cette comparaison est belle, mais heureusement pour nous elle n'est pas juste. Nous sommes semblables à des voyageurs, qui étant dans un vaisseau, et remarquant que leurs pilotes les vouloient conduire dans des précipices, en ont choisi d'autres, se sont saisi de la vraie boussole des saintes Écritures, et ont pris divers petits bateaux, qui les ont conduit au port du salut.²

Plus théoriquement, il affirme, reprenant un argument classique du camp réformé :

C'est donc [...] une calomnie de nous accuser d'avoir quitté le christianisme, puisqu'au contraire nous ne nous sommes séparés de l'Église romaine, que pour rentrer dans ce chemin.³

Il peut ainsi retrouver une antienne de la controverse interconfessionnelle :

On ne peut s'empêcher de rire, quand on entend Monsieur Papin accuser les protestans d'être dans l'antichristianisme ; puisqu'il est clair comme le jour que l'Antechrist se trouve parfaitement dans l'Église romaine.⁴

Enfin, Pictet emploie deux arguments qui figuraient déjà sous la plume de Basnage de Beauval dans l'*Histoire des ouvrages des sçavans* de 1693 :

Il avoue que la Religion chrétienne veut que l'on se soumette par raison, et non en bêtes. Il faut donc examiner et raisonner.⁵

Cet argument est classique chez les réformés, nous l'avons déjà croisé, notamment sous la plume de Pajon et Pictet le développe assez longuement⁶. Le second argument concerne la confusion de Papin entre les sphères civile et religieuse :

Si l'auteur entend que l'Église a une autorité semblable à celle des magistrats, comme il semble le croire, et une autorité souveraine dont on ne puisse point appeler, il se trompe et il ne prouvera jamais que l'Église romaine, ni aucune Église particulière soit infallible dans ses jugemens.⁷

Il le redit à la fin de son ouvrage :

Il compare la société civile et la société ecclésiastique, quoy qu'il y ait une grande différence.⁸

Enfin, contre Papin, qui, en 1692, dénonçait les divisions internes au protestantisme résultant de la voie d'examen, Pictet réplique terme à terme, en soulignant :

Enfin y a-t-il moins de divisions dans l'Église romaine que parmi nous ; ils se soumettent tous en apparence au Pape, mais comment ? Qu'on voie ce qui se passe aujourd'hui entre ceux qui approuvent la constitution, et ceux qui la condamnent ?¹

¹ *Ibid.*, p. 172.

² *Ibid.*, p. 157-158.

³ *Ibid.*, p. 185.

⁴ *Ibid.*, p. 185-186.

⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁶ *Ibid.*, p. 193-195.

⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁸ *Ibid.*, p. 232-233.

Nous sommes en 1717 et Pictet dénonce ici la controverse autour de la bulle *Unigenitus*². À la fin de l'ouvrage, concluant sur la question de l'union et de sa prétendue rupture par les réformés, Pictet ajoute encore :

Monsieur Papin se moque de nous, quand il parle de l'union qui est entre ceux de l'Église romaine ; belle union que celle qui est entre les jansénistes et les jésuites.³

La mise en avant des divisions internes du catholicisme est classique dans la controverse interconfessionnelle⁴. Cependant, dans un ouvrage répondant aux *Deux voies opposées...*, il ne manque pas de saveur, puisque le volume a été édité par Pasquier Quesnel en personne.

Ainsi, la réplique de Pictet apparaît comme banale : les arguments employés sont des classiques de la controverse interconfessionnelle depuis le siècle précédent. Elle prend cependant une dimension particulière quatre ans plus tard, lors de la parution d'un ouvrage dû à un auteur blésois qui ne nous est pas inconnu.

b. Levasseur, porte-parole de Papin ? Les Lettres sur la religion (1721)

Nous avons déjà évoqué Michel Levasseur grâce à la publication par la veuve de Papin d'une lettre et d'un projet de préface de Papin prévu pour figurer dans un ouvrage de ce curé blésois. Commençons par remarquer que les *Entretiens de la religion contre les athées, les déistes, et tous les autres ennemis de la Foy Catholique* parus en 1705 sont imprimés par Jean Regnault, libraire-imprimeur de Blois, mais la page de titre du volume indique qu'il « se vend chez Louis Guérin à Paris ». Or, le *Recueil des ouvrages de feu M. Papin*, l'édition donnée par Anne Viard en 1723, paraît précisément chez la veuve de Louis Guérin⁵ : se devinent ici de possibles liens entre les auteurs catholiques blésois et une famille d'imprimeurs parisiens, relation sans doute permise par Jean Regnault⁶. En 1721, Michel Levasseur publie la *Défense de la religion catholique contre tous ses ennemis, par la raison, dans trois entretiens*, seconde édition de son ouvrage de 1705⁷. Il met à jour son texte et l'augmente de *Lettres sur la religion ou réponse de Monsieur Le Vasseur, prêtre du diocèse de Blois, à Monsieur Pictet, Ministre, professeur en Théologie à Genève* : le curé blésois publie la lettre du théologien genevois et sa réponse. Pictet commence sa missive par ces mots :

Monsieur, J'ay reçu la Lettre dont vous m'avez honoré, et je vous suis très obligé des sentimens avantageux, que vous avez sur mon sujet. Je souhaiterois de les mériter. J'admire votre zèle d'attaquer de tous côtés ceux que vous croyez dans l'erreur ; Car je veux croire, que c'est plutôt le zèle que l'envie de combattre.⁸

Si Pictet parle d'attaques « de tous côtés », c'est que Levasseur, ainsi que l'indique l'avertissement des *Lettres sur la religion*, a écrit à « Monsieur Janisson, Ministre à Utrecht, cy-devant ministre à Blois, à Monsieur Saurin, aussi Ministre à Utrecht, et à Monsieur Romagnac,

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Sur ce sujet, voir : Olivier ANDURAND et Sylvio Hermann DE FRANCESCHI (dir.), *8 septembre 1713 : Le choc de l'Unigenitus*, Paris, Nolin, 2014, 300 p.

³ Bénédict PICTET, *Lettres écrites à...*, *op. cit.*, p. 228.

⁴ Voir Jacques SOLÉ, *Le débat entre...*, *op. cit.*, t. II, p. 489-525.

⁵ Voir *infra*, p. 801.

⁶ Porcher remarque que Regnault semble arrêter d'imprimer au début de la décennie 1720 (Rémi PORCHER, *Notes sur les imprimeurs et libraires blésois du XVI^e au XIX^e siècle*, Blois, C. Migault et Cie, 1895, p. 231).

⁷ Michel LEVASSEUR, *Défense de la religion catholique contre tous ses ennemis, par la raison, dans trois entretiens*, suivi de *Lettres sur la religion ou réponse de Monsieur Le Vasseur, prêtre du diocèse de Blois, à Monsieur Pictet, Ministre, professeur en Théologie à Genève*, Paris, Philippe-Nicolas Lottin, 1721, 197-ccii-48 p.

⁸ 1^{er} août 1718, Bénédict Pictet à Michel Le Vasseur, in Michel LEVASSEUR, *Lettres sur la...*, *op. cit.*, p. 1.

Ministre à Genève »¹. Or, après avoir répondu à son contradicteur blésois qu'il n'a ni le temps, ni l'énergie pour se lancer dans une controverse, Pictet poursuit en renvoyant aux mêmes auteurs que dans ses *Lettres* de 1717 :

Toutes les objections que vous nous faites, ont été réfutées si amplement par Messieurs Claude, Pajon et Jurieu, qu'il est étonnant qu'on ne se lasse point de pousser des traits qui ont été si fort émoussés. Vous me renvoyez à vos Entretiens, que je n'ay point lu. Permettez aussi que je vous renvoie à ma Théologie Chrétienne, à mes Réponses à Monsieur Andri, à celles que j'ay faites contre les Livres du Sieur Papin, à mes Sermons sur l'examen des Religions, etc.²

Faut-il en conclure que dans sa lettre initiale à Pictet, Levasseur n'a pas mentionné les *Lettres écrites à une personne distinguée de la communion romaine*, dans lesquelles le théologien genevois attaquait Papin ? C'est probable, d'autant que dans les *Lettres sur la religion...*, Papin n'apparaît que sous la plume de Pictet. Pourtant, les attaques formulées par Le Vasseur rappellent les textes de Papin. Il commence par dénoncer les oppositions internes au protestantisme :

A la vérité, vous dites que vous les [vos dogmes] y voyez [dans l'Écriture] de vos propres yeux : mais plusieurs personnes disent qu'ils ne les y voient pas et qu'ils voyent de leur propres yeux des dogmes contraires aux vôtres : Enfin vous n'êtes point infallible en votre particulier sur ces matieres, comme je vous l'ay déjà objecté.³

Plus loin il développe l'argument de la confusion protestante entre l'Écriture comme règle et contenu de la foi :

Remarquez l'erreur de la plupart des protestans qui s'imaginent que la parole de Dieu, c'est-à-dire, l'Écriture sainte, est leur premiere regle à l'égard de toutes les matieres de la foy. En effet, elle n'est, n'y ne peut-être cette regle, puisqu'elle est elle-même une des matieres de la foy et qu'il faut avoir une autre regle qui assure que cette Écriture est la parole de Dieu, et qu'on en suit le vrai sens : or comme je viens de le prouver, un protestant n'a point la-dessus d'autre regle que son propre sentiment.⁴

Mais la présence de ces arguments ne suffit pas à dire que Le Vasseur s'inspire de l'œuvre du Papin catholique : il s'agit d'éléments classiques de la controverse interconfessionnelle. Il termine en effet sa lettre en précisant :

J'ay été longtems sans avoir le dessein de vous repliquer ; parce que vous m'avez témoigné que vous ne le souhaitiez pas : j'ay cru néanmoins dans la suite que je devois le faire, non seulement pour satisfaire mes amis, mais par un principe de charité qui me presse.⁵

Le Vasseur peut-il écrire cette formule et penser à Papin ? Cela semble peu probable mais que le curé blésois, quatre ans après l'ouvrage de Pictet contre Papin, décide de publier une édition augmentée de son livre de 1705 n'est peut-être pas sans lien avec la défense de la mémoire du converti avec lequel il fut en relation.

Si le Papin calviniste est un *minor*, son statut de controversiste est public, quoique protégé – nous avons vu avec quelle faiblesse – par l'anonymat. Au contraire, le Papin

¹ N.i., Avertissement, in Michel LEVASSEUR, *Lettres sur la...*, *op. cit.*, n.p.

² 1^{er} août 1718, Bénédicte Picet à Michel Le Vasseur, in Michel LE VASSEUR, *Lettres sur la...*, *op. cit.*, p. 7.

³ 30 septembre 1718 ou 1719, Michel Le Vasseur à Bénédicte Picet, in Michel LE VASSEUR, *Lettres sur la...*, *op. cit.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 24-25.

⁵ *Ibid.*, p. 43-44.

catholique est un controversiste solitaire et taiseux : aucun de ses textes, notamment la réponse à Basnage de Beauval, ne paraît de son vivant. Reconnaissons cependant qu'au moment de sa mort lors de son séjour à Paris en 1709, il projette une nouvelle édition de ses œuvres : sa disparition prématurée accentue donc cet effet d'absolue discrétion. Cependant, entre 1692 et 1708, nous ne nous trouvons aucun projet de publication chez le converti. Cette dimension du profil de controversiste de Papin rejoint la question de son jansénisme et il est probable que l'absence de publication de la part du converti ait eu pour but d'assurer sa tranquillité et celle de sa famille.

CHAPITRE X

MORT D'ISAAC PAPIN ET DESTINÉE DE SON ŒUVRE

I. UNE DISPARITION SOUDAINE

1. Paris : de retour dans la République des Lettres

Court, ce dernier moment de la biographie de Papin l'est nécessairement puisqu'il meurt brusquement en plein séjour parisien, à la veille de l'été 1709. Néanmoins, les éléments qu'il est possible de restituer de cette période permettent de révéler un Papin qui semble vouloir renouer avec son passé de citoyen des Lettres.

a. *Projet d'édition*

Dans la biographie de son défunt mari, Anne Viard-Papin raconte :

Au mois d'avril 1709, il partit pour Paris, à l'occasion de quelques affaires domestiques, et pour travailler à une nouvelle édition, qu'on lui demandoit de ses ouvrages. Le mardi onzième juin suivant, il tomba malade.

La lettre d'Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel de 1712 complète cette information par un détail sur le projet éditorial de son mari :

[Papin] me menda de Paris un mois avant sa mort que l'on luy avoit appris qu'on vouloit imprimer son livre en Holande.¹

Cette dernière précision cacherait-elle les jansénistes en exil, dont Pasquier Quesnel ? L'hypothèse est plausible, puisque nous verrons Papin effectivement publié par l'oratorien en 1713. Se pourrait-il qu'« on » cache Françoise-Marguerite de Joncoux, figure du jansénisme parisien que nous verrons affairée à obtenir les manuscrits du converti pour l'édition que réalise Quesnel ? Rien n'interdit cette hypothèse, mais notre ignorance du détail des dernières semaines de Papin empêche de la présenter comme une certitude². La fin de l'*Histoire...* d'Anne-Viard-Papin contient le récit des derniers jours du converti. En réalité, notre connaissance du séjour de Papin à Paris avant qu'il tombe malade n'est permise que par les documents relatifs à sa mort, à une exception près, que nous examinerons dans un instant. Nous le verrons ainsi lié avec plusieurs ecclésiastiques, mais étant donné le moment dont ils témoignent, ces derniers ne font que révéler leur amitié avec Papin, sans entrer dans le détail de sa vie à Paris avant sa mort.

b. *L'ambition d'un éternel minor*

Cependant, le dernier document autographe connu de Papin lève le voile sur son réseau et ses projets. Quelques jours avant de tomber malade, le 4 juin, il écrit à Karl Gottlieb Ehler. Né en 1685, celui-ci est alors secrétaire de la République de Dantzig³ : il était enfant en

¹ 28 décembre 1712, Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel, U.P.R. 1185, f. 1 r.-v.

² Sur l'édition posthume réalisée par les jansénistes, voir *infra*, p. 788 et *sq.*

³ Voir Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *The art of controversies*, éd. par Marcelo DASCAL, Berlin, Springer, 2006, p. 451.

1689-1690 lors du séjour de Papin en Poméranie. La missive de Ehler à Leibniz au sujet de Papin indique qu'ils se sont rencontrés en France¹, et très probablement durant le séjour parisien du converti. Quoi qu'il en soit, comme nombre de protagonistes de la seconde vie de Papin, il s'agit de son unique apparition dans le corpus catholique. Papin commence ainsi sa lettre :

L'habileté et la pénétration de Monsieur Libnitz sont connues de toute l'Europe, mais particulièrement de moy, qui ose dire, que j'ay eu l'honneur d'avoir indirectement quelque part au commerce qu'il eut il y a environ dix huit ou dix neuf ans avec feu l'illustre M. Pellisson sur la matiere de la tolérance.²

Papin mentionne alors le cadeau de Pellisson de son traité *De la tolérance des religions*, effectivement composé d'une correspondance entre le responsable de la caisse des Économats et l'auteur de la *Théodicée*³, et précise :

Ce qui le persuadoit disoit-il que je la traiterois à fond, au lieu, quant à luy, il n'avoit dessin que de l'effleurer.⁴

Et Papin de poursuivre :

De dire, Monsieur, si j'ay rempli l'attention de feu Mr Pellisson, c'est au public à en juger et particulièrement à l'incomparable Monsieur Libnitz, dont le jugement semble être l'arbitre de tous les savans de notre siècle. C'est dans cette vue que je vous supplie de lui remettre entre les mains cet exemplaire dont les fautes d'impressions sont corrigées de ma main.⁵

Papin termine ainsi sa lettre :

Je suis persuadé que s'il apperçoit quelques endroits où je me sois égaré dans le portrait, que je fais de la tolérance et de ses suites indispensables, son équité et son honnêteté voudront bien me les marquer et m'en convaincre.⁶

Papin ne croyait pas si bien dire mais, fauché quelques jours plus tard, il ne sut jamais rien de la réaction de Leibniz. Un moindre mal cependant, car l'auteur des *Essais de théodicée* ne fut pas convaincu par le livre du converti, comme en témoigne sa réponse à Ehler :

Vos lettres ainsi que le petit livre d'Isaac Papin me sont bien autant que rapidement parvenus. [...] Les nouvelles que j'ai reçu concernant le fait que l'illustre Papin soit mort sont les bienvenues, non que je me réjouisse de sa disparition mais parce que cela me libère de la tâche inutile d'examiner un livre à propos duquel il n'y a rien que je puisse dire qui aurait été particulièrement plaisant pour cet homme. Les arguments qu'il emploie ne sont que pyrrhoniens et sont seulement bon à rendre incertaines toutes les choses des affaires humaines.⁷

Sentence pour le moins négative, qui s'éclaire cependant en la confrontant avec l'opinion de Leibniz sur les ouvrages de Bossuet et Pellisson concernant l'irénisme :

¹ 15 mai 1715, Karl Gottlieb Ehler à Gottfried Wilhelm Leibniz, Niedersächsische Landesbibliothek, 232, f. 1r.

² 4 juin 1709, Isaac Papin à Karl Gottlieb Ehler, Niedersächsische Landesbibliothek, 232, f. 1r.

³ Sur la question de l'irénisme chez Leibniz, voir Claire RÖSLER, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G.W. Leibniz et D.E. Jablonski*, Paris, Garnier, 2013, 1171 p.

⁴ *Ibid.*, f. 1v.

⁵ *Ibid.*, f. 1v.-2r.

⁶ *Ibid.*, f. 2r.

⁷ 10 mai 1716, Gottfried Wilhelm Leibniz à Karl Gottlieb Ehler, in Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *The art of...*, *op. cit.*, p. 452, nous traduisons de l'anglais. Nous suivons Dascal dans son étonnement (*ibid.*, p. 453) de voir Leibniz répondre à cette lettre huit ans après que Papin a adressé sa missive à Ehler.

Je voudrais dans les matières importantes, un raisonnement tout sec, sans agrément, sans beauté, semblable à celui dont les gens qui tiennent des livres de comptes, ou les arpenteurs, se servent à l'égard des nombres et des lignes. Tout est admirable dans M. de Meaux et M. Pellisson : la beauté et la force de leurs expressions, aussi bien que leurs pensées, me charment jusqu'à me lier l'entendement. Mais quand je me mets à examiner leurs raisons en logicien et en calculateur, elles s'évanouissent de mes mains, et puisqu'elles paraissent solides, je trouve alors qu'elles ne concluent pas tout à fait ce qu'on en veut tirer.¹

Commentant ces lignes, Georges Minois remarque : « rechercher l'accord entre un théologien et un géomètre au sujet du Grand Architecte, c'est tenter de réaliser la quadrature du cercle »². Papin n'est certes pas l'égal de Bossuet, mais nous savons que *La tolérance des protestans* fait écho aux thèses de l'Aigle de Meaux concernant l'effet destructeur du christianisme résultant du « principe d'examen » : la thèse centrale de l'ouvrage de 1692 ne pouvait recueillir l'approbation de Leibniz, pour qui « la raison est bien le chemin de la foi »³.

Qu'elle qu'ait été la réponse de Leibniz si Papin avait vécu, cet envoi d'un exemplaire de *La tolérance des protestans* en 1709 montre l'ambition du converti à participer aux débats de la République des Lettres sur la tolérance et l'irénisme. Toutefois, deux ans auparavant, le converti achevait *La cause des hérétiques*, qu'il est difficile de qualifier d'ouvrage irénique. Papin prévoyait-il d'écrire un tel texte ? Les manuscrits catholiques parvenus jusqu'à nous n'en conservent pas la trace, mais la lettre à Leibniz permet de formuler cette hypothèse.

2. La mort du converti

a. Le mystère jésuite

Quatre sources éclairent, en apportant une lumière inattendue, les derniers jours de Papin. Il s'agit, par ordre chronologique, des documents suivants : un acte notarié de deux prêtres docteurs en Sorbonne ayant assisté Papin dans ses derniers jours ; la fin de l'*Histoire de la vie...* due à Anne Viard-Papin ; la notice « Isaac Papin » du *Supplément au Dictionnaire de Moréri* dans son édition de 1735 due à Claude-Pierre Goujet ; un passage de la *Chronologie historique de messieurs les curés de Saint-Benoît*, de Jean Bruté.

L'acte notarié est établi en 1710 lorsqu'Anne Viard-Papin constitue le dossier nécessaire au transfert de la pension de Papin à son endroit. Elle effectue des démarches à Paris et retrouve ceux qui ont accompagné son mari dans ses derniers jours :

Aujourd'huy sont comparus pard[evan]t les conseillers du Roy notaires au Chastelet de Paris sou[ssign]és Messire Vincent Le Mettais prestre docteur de Sorbonne demeurant à Paris dans la communauté de Monsieur le curé de la paroisse S[ain]t-Sulpice et Messire chanoine Cassé prestre et docteur en théologie principal du Colege de Lizieux à Paris y demeurant. Lesquels ont dit et déclaré mesme certifié et attesté à tous qu'il appartiendra pour vérité Scavoir ledit Sieur Le Metays qu'ayant eu une liaison particuliere d'amitié avec deffunt Messire Isaac Papin cy-devant ministre de la Religion prétendue réformée et depuis plusieurs années converty à la Religion catholique.⁴

¹ Cité in Georges MINOIS, *Bossuet, op. cit.*, p. 572-573.

² *Ibid.*, p. 573.

³ Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente...*, *op. cit.*, p. 120.

⁴ A.N., G⁸, 611, a. n. du 13 juin 1710.

Le Mettais déclare donc avoir été ami de Papin. Le Mettais comme Cassé n'apparaissent que *post-mortem* dans la vie du converti et seule leur déclaration les relie à lui. Le fait est que leur profil est surprenant : Vincent Le Mettais, originaire de Rouen, entre à Saint-Sulpice en 1668 et meurt en 1714¹ ; François Cassé, vicaire à Saint-Sulpice², est identifié comme « Docteur Moliniste et fort zélé pour la Bulle »³, meurt en 1726⁴. Papin aurait donc eu à Paris des amis hostiles au jansénisme. Étant donné la discrétion du converti sur son orientation spirituelle durant sa période catholique, la chose n'est pas improbable, d'autant que Cassé fut « controversiste du Roi pour l'instruction des religionnaires »⁵ : l'échange entre eux est peut-être né autour de la polémique contre les calvinistes. Quoiqu'il en soit, nous n'en savons pas plus mais cette relation entre pour le moins en contradiction avec la lettre du 4 juin. L'acte évoque la raison de la présence de Papin à Paris :

[Le Mettais] scayt et Il est dit en connoissance qu'il [Papin] en a fait depuis une profession exemplaire et vrayment edifiante, qu'estant venu à Paris pour des affaires l'année derniere il tomba malade et désirant luy confier la conduite de sa conscience pour son salut Il l'a entendu en sa derniere confession et qu'il a faite avec des sentimens et d'une manière vrayment chrestienne et receu en sa presence les derniers sacremens avec édification de tous ceux qui y furent presents et qui bien éloigné de vouloir faire aucun testament.⁶

La Mettais précise en outre :

[Papin] luy tesmoigna [à Le Mettais] avoir bien de la douleur de laisser peu de bien à sa femme et à sa nombreuse famille pour laquelle il avoir un amour vrayment chrestien, et le dit Sieur Cassé Qu'il scayt que ledit Sieur Papin est decedé catholique romain ledit jour dix neuf juin mil sept cent neuf, lequel na point de connoissance qu'il ayt fait aucun testament le connoissant pour une personne qui n'avoit d'autre dessein que de laisser son bien a sa femme est ses enfans.⁷

Anne Viard-Papin entend obtenir la pension de son défunt mari et l'acte ne sert pas à renseigner le réseau de Papin à Paris mais à mettre en avant la sincérité de sa conversion afin de voir la requête aboutir. Il est donc difficile d'en dire plus.

Pour troublant qu'il soit dans la perspective du jansénisme de Papin, cet acte inédit confirme l'*Histoire...* de la veuve du converti, qui rapporte le détail des derniers jours de son époux, tombant malade le 11 juin, connaissant un répit le 12 puis finalement une rechute le 15, qui s'avère fatale quelques jours plus tard. Anne cite alors un témoignage du « R. P. Fontenai jésuite qui étoit présent [et lui a adressé] une lettre qu'il a écrit [...] sur la maladie de [s]on époux »⁸. Puis elle cite « la lettre qu'il [Papin] dictat, pour [elle], au R.P. Germon Jésuite »⁹. Aux

¹ François SALIGNAC DE LA MOTE FÉNELON, *Correspondance*, éd. par Jean ORCIBAL *et alii*, Genève, Droz, 1987, t. IX, p. 85.

² Michel-Joseph-Pierre PICOT, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le 17^e siècle, ou tableau des établissemens religieux fondés à cette époque*, Paris, Adrien Le Clere, 1824, vol. 2, p. 249.

³ Jean-Baptiste CADRY et Jean LOUIAL, *Histoire du livre des Reflexions morales sur le Nouveau Testament et la constitution Unigenitus*, s.l.n.n., 1734, t. 4, p. 650.

⁴ Jacques-Olivier PLEUVRI, *Histoire, antiquités et description de la ville et du port du Havre de Grace*, Paris, Dufour, 1769, p. 226.

⁵ *Ibid.*, p. 225.

⁶ A.N., G⁸, 611, a. n. du 13 juin 1710, f. 1v.

⁷ A.N., G⁸, 611, a. n. du 13 juin 1710, f. 1v. Ces lignes nous ont conduit à ne pas rechercher de testament de Papin.

⁸ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. cvi. « Fontenai » cache probablement Pierre-Claude Fontenay (1683-1742), recteur du collège d'Orléans et continuateur de l'*Histoire de l'Église gallicane* (voir Louis-Mayeul CHANDON, *Dictionnaire universel, historique...*, *op. cit.*, t. VII, p. 65).

⁹ *Id.*

deux sulpiciens de l'acte notarié s'adjoignent donc deux jésuites : la mention du collège de Lisieux concorde cependant avec les éléments de 1710 et nous connaissons le second jésuite mentionné par la veuve, puisque Goujet rapporte, en 1735, que le jésuite Germon possède encore le manuscrit de Papin sur Du Guet¹. Il s'agit de Barthélemy Germon, jésuite originaire d'Orléans². Né en 1663, il commence son noviciat à Paris en 1679³, au moment même où Papin s'installe chez Pajon : les deux jeunes étudiants ne se sont donc pas connus à cette date. Par contre, après sa conversion, Papin a pu être en contact avec le jésuite, pourtant polémiste antijanséniste⁴, étant donné ses relations orléanaises bien que, précisément, celles-ci soient jansénistes. En 1723, pour terminer la biographie de son défunt mari, Anne Viard-Papin publie une lettre présentée comme écrite la veille de sa mort et, incapable d'écrire, il l'aurait dictée à Germon :

Mes amis se sont trompez, ma chère, à mon égard plutôt que moi-même, car Dieu merci j'ai toujours les yeux ouverts sur ses ordres sacrez ; et je crois pour certain, qu'ils m'obligent désormais à n'attendre que l'éternité [...]. J'ai vécu pour vous dans le tems, et je me prépare à vivre pour Dieu dans l'éternité, ce qui fait toute ma consolation. *Tout le reste n'est rien et moins que rien.* Il ne faut vivre les uns et les autres, que sur ce pied là sur la terre. [...] Consacrez-vous à Dieu autant qu'il vous en donnera la vocation ; c'est le seul objet qu'on doit aimer : et comme rien ne nous le représente sur la terre, que la vérité, il n'y a aussi que la profession de cette vérité, il n'y a aussi que la profession de cette vérité qui nous puisse dédommager sur la Terre du malheur que l'on a de ne le posséder pas encore lui-même dans ce monde [...]. Je vous en dirois davantage ; mais la secheresse de ma voix ne le permet pas, j'embrasse toute notre famille.⁵

La formule que nous soulignons est problématique : elle apparaît dans un des *Discours chrétiens et spirituels* de Madame Guyon, parus en 1716⁶. Si Papin n'a pu connaître ce texte, Anne Viard-Papin peut-être, Henry Pajon surtout, ont pu le lire. Une coïncidence est toujours possible, mais la prudence est de mise avec cette missive, finalement édifiante comme doivent l'être les dernières paroles d'un croyant.

En dehors de l'information sur le manuscrit de Papin sur Du Guet en 1735, Goujet n'apporte pas d'information nouvelle sur la mort du converti tout comme, en 1752, Jean Bruté, qui puise probablement ses informations à la fois dans l'*Histoire...* due à Anne Viard-Papin et à l'article de Goujet⁷. Mais l'intérêt de Bruté, curé janséniste de la paroisse parisienne de Saint-Benoît, est qu'il fait involontairement la lumière sur le choix de sa paroisse pour l'inhumation de Papin en 1709.

¹ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au grand...*, *op. cit.*, 1735, t. II, p. 8.

² Les archives françaises de la Compagnie de Jésus conservent deux dossiers personnels au nom des pères Germon et Fontenay, mais ni l'un ni l'autre ne contiennent de document relatif à Papin.

³ Régine JOMAND-BAUDRY, « Barthélemy Germon », in Jean SGARD (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, version en ligne.

⁴ Bernard CHÉDOZEAU, *Le Nouveau Testament...*, *op. cit.*, p. 42-46.

⁵ 18 juin 1709, Isaac Papin à Anne Viard-Papin, in Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. cvi-cvij, nous soulignons.

⁶ Jeanne Marie BOUVIER DE LA MOTTE GUYON, « Discours LX, Diference de la sainteté », in *Discours chrétiens et spirituels sur divers sujets qui regardent la vie intérieure*, Cologne, Jean de la Pierre, 1716, p. 412, repris in *Œuvres mystiques*, éd. par Dominique TRONC, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 637.

⁷ « Obligé de venir à Paris en avril 1709 pour des affaires de famille et pour l'impression de ses ouvrages, il tomba malade et fut assisté dans sa maladie par les PP Fontenai et Germon, jésuites, et muni des sacrements, il mourut le 19 juin 1709 [...], au Collège de Lisieux. » (Jean BRUTÉ, *Chronologie historique de messieurs les curés de Saint-Benoît depuis 1181 jusqu'en 1752, avec quelques anecdotes sur les principaux traits qui les regardent et quelques particularités sur plusieurs personnes de considération enterrées dans Saint-Benoît, et sur différents articles qui concernent la paroisse*, Paris, Guillaume Desprez, 1752, [seconde partie], p. 28).

b. *La paroisse Saint-Benoît : une inhumation sous le signe du jansénisme ?*

C'est encore dans le dossier de pensionné d'Anne Viard-Papin, nous connaissons l'acte d'inhumation de son mari à Paris :

L'an mil sept cent neuf le vingt juin M[onsieu]r Isaac Papin agée de cinquante cinq ans Ministre converti, decédé au College de Lizieux le jour precedent a esté inhumé au petit cimetiére, présents M[onsieu]r Claude Pajon avocat au Parlement son cousin germain et M[onsieu]r François Cassé docteur en théologie de la faculté de Paris et principal du College, qui ont signez.¹

Claude Pajon et François Cassé assistent donc à l'enterrement du converti. Le réseau antijanséniste autour de la mort de Papin est d'autant plus mystérieux qu'il est enterré en l'église Saint-Benoît, dans la fosse commune. N'ayant pu assister à l'enterrement, Anne Viard-Papin indique y avoir fait poser une épitaphe où elle a fait « graver seulement son nom et la date du jour de sa mort [...] (car M. Papin n'a voulu être enterré que comme un pauvre) »². Pourtant, Claude-Pierre Goujet rapporte une épitaphe latine, plus longue :

Ci-gît Isaac Papin Blésois, prêtre de l'Église anglicane, converti à la foi catholique l'année 1690, loué pour sa vie et ses écrits, décédé le 19 juin 1709 à l'âge de 52 ans. Repose en paix.³

L'église Saint-Benoît ayant été détruite au XIX^e siècle, le mystère de l'épitaphe de Papin restera à jamais irrésolu⁴.

Mais le choix de l'église Saint-Benoît, dont on ignore qui l'a pris, n'est sans doute pas fortuit. Saint-Benoît est une paroisse historique du jansénisme parisien. Claude Grenet, son curé de 1642 à sa mort en 1680⁵ est l'un des acteurs de la constitution de la « micro-société janséniste » qui naît au cours de l'année 1640⁶. En 1720, il s'agit de l'une des paroisses les plus jansénisées de Paris⁷, même si avant cette date, Marie-José Michel indique qu'il est encore prématuré de parler de « paroisse janséniste » au sens strict⁸. La chronologie de Bruté révèle en outre qu'il s'agit d'une paroisse d'imprimeurs : la totalité des marguilliers provient du monde du livre⁹ et, outre des noms célèbres de la librairie française du XVII^e siècle tels que Cramoisy¹⁰, Desprez¹¹, Horthemels¹² (ces deux derniers étant jansénistes¹³), figurent parmi eux la dynastie Thiboust¹⁴ et son associée la famille Esclassan¹⁵, mais aussi la famille Guérin¹⁶: autrement dit,

¹ A.N., G⁸ 611, divers dossiers dont Anne Viard-Papin, pièce 2.

² Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. cviiij.

³ Claude-Pierre GOUJET, « Papin (Isaac) », in *Supplément au dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 8, nous traduisons du latin.

⁴ Détruite dans le cadre des aménagements dus au baron Haussman au XIX^e siècle (voir Henri MALET, *Le Baron Haussmann et la rénovation de Paris*, Paris, Éditions municipales, 1973, p. 303).

⁵ Marie-José MICHEL, *Jansénisme et Paris*, *op. cit.*, p. 369.

⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁷ *Ibid.*, p. 343.

⁸ *Ibid.*, p. 370.

⁹ Jean BRUTÉ, *Chronologie historique de...*, *op. cit.*, p. 39-88.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² *Ibid.*, p. 73 et 81.

¹³ Voir pour le premier Juliette GUILBAUD, « À Paris, chez Guillaume Desprez... ». *Le livre janséniste et ses réseaux aux XVII^e et XVIII^e siècles*, thèse d'histoire sous la dir. de Frédéric BARBIER et Gerd SCHWERHOFF, École Pratique des Hautes Études, 2005, 2 vol. et pour le second, *supra*, p. 705.

¹⁴ Jean BRUTÉ, *Chronologie historique de...*, *op. cit.*, p. 66-68.

¹⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

l'éditeur de *La tolérance des protestans* en 1692 et celui du *Recueil des ouvrages de feu M. Papin* en 1723.

c. Les héritiers et héritières du converti ou la confirmation d'une intégration mitigée

	Individu	Qualité dans l'acte	Lien avec Isaac Papin
1	Gaspard Pajon Sieur de la Guillonniere	Bourgeois de Blois	Né en 1642, p.-fils de Jean Pajon, lui-même frère du père de Pajon le théologien ¹
2	Pierre Pajon Sieur des Chambaudieres	Bourgeois de Blois	Né en 1675, fils du n°1 ²
3	Pierre Bellay Sieur de la Houssaye	Officier de feu Messire d'Orléans	Né en 1658, p.-fils. d'Henry Papin, lui-même frère de Jacques (g.-père d'Isaac)
4	Henry Dufour	Conseiller du Roi lieutenant des Forêts de Blois	Né en 1638, un de ses g.-oncles est l'un des a.-g.-père. d'Isaac ³
5	Henry Pajon	Bourgeois de Blois	Neveu de Pajon le théologien ⁴
6	Charlemagne (IV ⁵) Bellay	Maître Chirurgien	Né en 1659, frère du n° 3
7	Henry Lorieux	Marchand	Pas de parenté avec Isaac
8	Charles Vieil	Maître Horloger	Pas de parenté avec Isaac
9	Isaac Baignoux	Maître Orfèvre	Parenté éloignée avec Isaac vraisemblable ⁶
10	Isaac Papin	Marchand	Non identifié ⁷
11	Isaac Boesnier	[Marchand de soie ⁸]	Beau-frère du n°5

La minorité des enfants de Papin : choisir un curateur

¹ Voir François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 174-176 et 184.

² Voir *ibid.*, p. 184.

³ Voir *supra*, l'arbre généalogique

⁴ *Id.*

⁵ Voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 388, qui corrige Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 25, qui estime qu'il s'agit du deuxième de ce nom.

⁶ Il y a des unions entre des Baignoux et les Papin (voir Camille DE BÉLENET, *Notice généalogique sur...*, *op. cit.*, p. 90) et les Pajon (voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 384).

⁷ Si nous n'avions pas précédemment formulé l'hypothèse que le frère aîné d'Isaac le converti, également prénommé Isaac, est mort en bas âge, cet Isaac Papin aurait pu être celui-ci. Cela nous semble impossible et cet autre Isaac Papin reste non identifié.

⁸ Voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 391.

Ce tableau dresse la liste des présents après la mort de Papin, lors de l'établissement de son inventaire après décès. Ces proches se réunissent afin de nommer le curateur des enfants du disparu, tous mineurs. En dehors de l'homonyme de Papin qui reste mystérieux et de Charles Vieil, l'ensemble de ces individus sont dans leur immense majorité des parents plus ou moins éloignés du défunt – donc tous d'anciens protestants¹, dont la conversion au catholicisme est, pour certains du moins, sujette à caution². Quant au nom de Lorieux, il ne nous est pas inconnu puisque Jacques Lorieux, puis sa veuve, sont en affaires avec le père d'Isaac et Isaac lui-même : il est raisonnable de penser qu'Henry est parent de Jacques. Enfin, Isaac Boesnier, élu par les précédents comme curateur des enfants Papin, n'est autre que le mari d'Esther Pajon³, la sœur d'Henry (n°5). Ainsi, étant donné l'exil des sœurs d'Isaac – et donc l'absence de leur époux potentiels comme curateurs des enfants du défunt – Anne Viard-Papin se tourne vers la parenté élargie de son époux, qui compte uniquement des anciens huguenots. Toutefois, le choix d'Isaac Boesnier n'est sans doute pas innocent puisque natif de Hollande, il est extérieur à cette communauté calviniste blésoise⁴, aurait été d'origine luthérienne⁵ et, si l'on en croit sa veuve, sincèrement converti au catholicisme⁶.

En juin 1710, lorsqu'Anne Viard fait les démarches nécessaires au transfert du bénéfice de la pension du ministre converti, l'acte qu'elle fait dresser sur ces derniers instants se termine ainsi :

[Papin] luy tesmoigna avoir bien de la douleur de laisser peu de bien à sa femme et à sa nombreuse famille pour laquelle il avoir un amour vrayment chrestien, et le dit Sieur Cassé qu'il scayt que ledit Sieur Papin est decedé catholique romain ledit jour dix neuf juin mil sept cent neuf, lequel na point de connoissance qu'il ayt fait aucun testement le connoissant pour une personne qui n'avoit d'autre dessein que de laisser son bien a sa femme est ses enfans.⁷

Papin n'a donc pas eu le temps de laisser un testament pour assurer sa succession. Plus loin dans l'acte, figure la précision suivante :

et le quatorzieme dudit mois de juin mil sept cent dix sont comparus presents soussignez M[essieurs] Claude Pajon advocat en la cour demeurant a Paris paroisse Saint Cosme et Sieur Antoine Gaudron maistre orloger a Paris deumeurant place Dauphine paroisse S[saint] Barthelemy. Lesquels ont certifié et attesté a tous qu'il appartiendra pour verité que ledit Sieur Papin est decedé et qu'il a laissé de son mariage avec lad[it]e damoiselle

¹ Ce que sont sans doute l'homonyme et Charles Vieil.

² Voir *supra*, p. 685. Notons qu'un certain Daniel Baignoux, sans doute parent d'Isaac Baignoux (n° 9), abjure sur son lit de mort en 1740 (voir Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 384).

³ Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 391 et François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 190.

⁴ L'immigré s'est néanmoins parfaitement intégré, puisqu'il est nommé second échevin de Blois le premier mars 1702 (A.M. Blois, BB 26, Résultats des assemblées du conseil municipal du 9 septembre 1701 au 22 décembre 1721, f. 4v.-5r.).

⁵ Si l'on en croit Louis Bergevin et A. Dupré dans leur *Histoire de Blois* (*op. cit.*, t. 2, p. 622).

⁶ Son fils Henry devint curé de la paroisse de Chitenay au début du XVIII^e siècle. Dans son testament, Esther qui est veuve et réside à Chitenay, « fonde à perpétuité, dans l'église dont son fils est curé, « un salut tous les premiers dimanches du mois de chacune année, avec les prières ordinaires et a la fin la bénédiction du St-Sacrement et un *Libera* ensuite, pour le repos de son âme et de celle dudit defunt sieur Boesnier, son mari, à l'effet de laisser des marques de sa catholicité et de sa parfaite réunion à l'Église catholique, apostolique et romaine, pour laquelle fondation il sera payé et dellivré, entre les mains des Marguilliers, une somme de 350 livres. » » (A.D. Loir-et-Cher, E 406, cité in *Inventaire sommaire des Archives départementales antérieures à 1790. Loir-et-Cher. Série C. D. et E (première partie)*, Blois, E. Moreau, 1887, p. 85). Esther Boesnier est inhumée à Chitenay le 24 décembre 1719 (voir François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 190).

⁷ A.N., G⁸, 611, a. n. du 13 juin 1710, f. 2r.

Anne Viard sa veuve que six enfans qui sont vivans et tous mineurs sçavoir François-René, Anne, François, Marguerite Magdelaine, Suzanne et Marie Papin.¹

Claude Pajon est le fils du second mariage du théologien et pasteur d'Orléans et ses liens avec Papin sont connus, quant à Antoine Gaudron, c'est un horloger originaire du Blésois parent de Denis Papin – donc également d'Isaac – d'après Huygens². Pour la seconde fois, les parentés huguenotes refont surface autour des enfants de Papin et il faut souligner que lors de ces deux moments, aucun des parrains des orphelins du converti ne sont présents.

Le reste des deux dossiers de la série G⁸ indique que la démarche d'Anne Viard-Papin a porté ses fruits. En effet, la veuve du converti, ainsi que deux de ses filles, apparaissent dans les archives de l'Agence générale du clergé, soit dans le dossier du défunt³, soit dans un dossier autonome au nom d'« Anne Papin-Viard »⁴. Ainsi, elle fait partie des quinze veuves touchant la pension de leur défunt mari identifiées par A. Cans pour l'année 1715⁵. Nous suivons ici la même méthode de synthèse des deux dossiers, en signalant cette fois non l'identité de l'agent général mais celle de la ou des bénéficiaires de la pension.

¹ A.N., G⁸, 611, a. n. du 13 juin 1710., f. 2r.-v.

² Dans une série de notes établissant le journal de son invention de la montre de poche, Huygens note : « Je donnay la montre a faire a Gaudron parent de M. Papin. » (Christian HUYGENS, *Œuvres complètes. Correspondance 1670-1675*, La Haye, Nijhoff, 1897, t. VII, p. 412). À la fin de ses *Nouvelles expériences du vuide*, Denis précise : « On trouve des Machines toutes prestes au faux-bourg S. Germain rue Mazarin, chez Monsieur Gaudron » (Denis PAPIN, *Nouvelles expériences du... op. cit.*, dernière page n. p. du volume). Gaudron est originaire de Lorges (A.D. Loir-et-Cher, I 16, acte de baptême le 28 juin 1643). Il meurt en 1714 (voir *Musée du Louvre. Nouvelles acquisitions du Département des objets d'art, 1985-1989*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 140).

³ A.N., G⁸ 240.

⁴ A.N., G⁸ 611.

⁵ Albert CANS, « La caisse du... », art. cit., p. 242.

Acte du	£	Échéance	Bénéficiaires		C.	Bénéficiaires	Signataire
12.04.1710	200	a. entière	Anne				
06.05.1710					x	Anne	Druillon (p.)
12.04.1712	105	rec. a. 1709	Anne				
28.07.1713	200	rec. a. 1712	Anne				
28.07.1713	100	1 ^{ère} moitié a.					
29.07.1713					x	Anne	Doury (p.)
03.07.1716	100						
15.07.1716	100				x	Anne	Doury (p.)
01.07.1717	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne				
18.08.1719					x	Anne	Doury (p.)
18.08.1719	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne				
20.08.1720	100	2 ^e moitié 1719	Anne				
20.08.1720	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne				
22.08.1720					x	Anne	Doury (p.)
21.01.1721					x	Anne	Doury (p.)
01.07.1722	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne				
03.07.1723	100	2 ^e moitié 1722	Anne				
03.07.1723	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne				
03.07.1723					x	Anne et Anne 2	Dampierre (p.)
01.07.1724*	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne				
03.07.1724	100	2 ^e moitié 1723	Anne		x		
03.07.1724					x	Anne et Anne 2	Dampierre (p.)

Bilan des dossiers du ministre converti et de sa veuve¹

¹ A.N., G⁸ 240, dossier Isaac Papin ; G⁸ 611, dossier Anne Viard veuve Papin. Légende du tableau : C. : certificat ; rec. : recouvrement, a. : année ; * : 2 actes (1 G⁸ 240 : 1^{er} juillet ; G⁸ 611 : 3 juillet).

Acte du	£	Échéance	Bénéficiaires		C.	Bénéficiaires	Signataire
30.06.1725	100	2 ^e moitié 1724	Anne 2				
30.06.1725					x	Anne 2	Dampierre (p.)
01.07.1730					x	Françoise	Martin (c.)**
06.07.1730	100	1 ^{ère} moitié a.	Françoise*				
14.12.1730					x	Anne 2	Dampierre (p.)
30.12.1730					x	Françoise	Martin (c.)
02.01.1731	100	2 ^e moitié 1730	Anne 2				
03.01.1731	100	2 ^e moitié 1730	Françoise*				
05.07.1731	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne 2				
27.06.1736					x	Françoise	Martin (c.)
30.06.1736	100	1 ^{ère} moitié a.	Anne 2				
30.06.1736	100	1 ^{ère} moitié a.	Françoise		x		
06.01.1737					x	Françoise	Martin (c.)
09.01.1737	100	2 ^e moitié 1736	Françoise				
28.06.1738					x	Françoise	Martin (c.)
30.06.1738	100	1 ^{ère} moitié a.	Françoise				
26.12.1738					x	Françoise	Martin (c.)
14.01.1739	100	2 ^e moitié 1738			x		

Bilan des dossiers du ministre converti et des héritières de sa veuve¹

Également incomplet, le dossier de perception de la pension de ministre converti par les héritières de Papin permet de souligner trois éléments. Après la mort d'Isaac, la pension touchée par sa veuve est divisée de moitié et celle-ci dispose jusqu'à son propre décès de certificats de persévérance attestant sa fidélité au catholicisme. Leur contenu n'a rien de remarquable, si ce n'est celui de 1710 qui évoque également la famille du couple Papin-Viard.

[...] s'acquitte dans laditte paroisse avec beaucoup d'edification de tous ses devoirs chretiens aussi bien que toute sa famille à qu'elle a toujours donné une education tres chretienne quelle assiste tres regulierement aux saints offices et qu'elle approche tres souvent des sacrements.²

¹ A.N., G⁸ 240, dossier Isaac Papin; G⁸ 611, dossier Anne Viard veuve Papin. Légende du tableau : C. : certificat ; * : le signataire est le fondé de pouvoir de Jacques de Maliverné et Françoise Papin / ** François Martin, curé du château de Saumur. La ligne grise horizontale marque le moment où la perception de la pension n'est plus attestée par un acte notarié mais par une déclaration sur l'honneur.

² A.N., G⁸ 240, acte du 6 mai 1710.

Le troisième élément concerne la transmission de la pension de la veuve de Papin à deux de ses filles. D'une part, Françoise touche une moitié de la pension jusqu'en 1738 : si nous avons vu que de son vivant, sa réputation janséniste est certaine, les actes du dossier ne sont pas signés par le curé Bellamy mais par celui du château de Saumur, qui, s'il a connu le jansénisme du couple de Maliverné, n'en a pas fait état auprès de l'Agence générale du clergé. D'autre part, une autre fille du couple Papin-Viard, Anne, touche la seconde moitié de la pension, et ce à partir de 1724, étant associée à sa mère. Or, c'est en 1728 qu'elle se retire aux Carmélites de Blois, où elle décède le 17 juillet 1736 : le livre de décès de la communauté blésoise note « Melle Anne Papin bienfaitrice âgée de 47 ans et de religion 8 ans »¹. Son testament n'évoque pas son père, mais contient la précision suivante : « Dieu a qui serond mit mes humbles actions de graces de m'avoir fait naistre dans l'Église catholique »².

II. LES ÉDITIONS POSTHUMES

Puisqu'une biographie intellectuelle, selon les mots de Dominique Margairaz, consiste « à rendre compte concrètement de la genèse des œuvres abstraites »³, il nous faut prolonger l'enquête après la mort de Papin : plusieurs de ses œuvres que nous avons analysées dans les parties précédentes paraissent en effet de manière posthume. En faisant la lumière sur la période 1709-1723, nous verrons toutefois certains éléments venir confirmer nos hypothèses et démonstrations relatives au parcours du Papin catholique.

1. *Les deux voies opposées en matière de religion : une édition janséniste*

a. *La convoitise de Mademoiselle de Joncoux et Pasquier Quesnel*⁴

Le 21 février 1710, Mademoiselle de Joncoux écrit à Pasquier Quesnel. Françoise-Marguerite de Joncoux est une figure du jansénisme. Née en 1668, elle se rapproche des religieuses de Port-Royal à une date inconnue. En 1698, elle traduit les notes latines de Pierre Nicole relatives aux *Provinciales* de Pascal. Sa relation avec Pasquier Quesnel date de cette période et la jeune femme devient alors un personnage central du jansénisme, faisant le lien entre le chef de file en exil et les jansénistes du royaume. Elle défend les religieuses de Port-Royal lorsque le pouvoir accentue la répression à leur encontre et leur apporte un important soutien (correspondances, visites) après leur dispersion en 1709 à travers différents monastères du royaume, qui font office de prison⁵. Dans sa lettre de février 1710, s'adressant à Quesnel, elle écrit :

¹ Marie-Thérèse NOTTER, « Documents inédits sur... », art. cit., p. 50.

² *Ibid.*, p. 51.

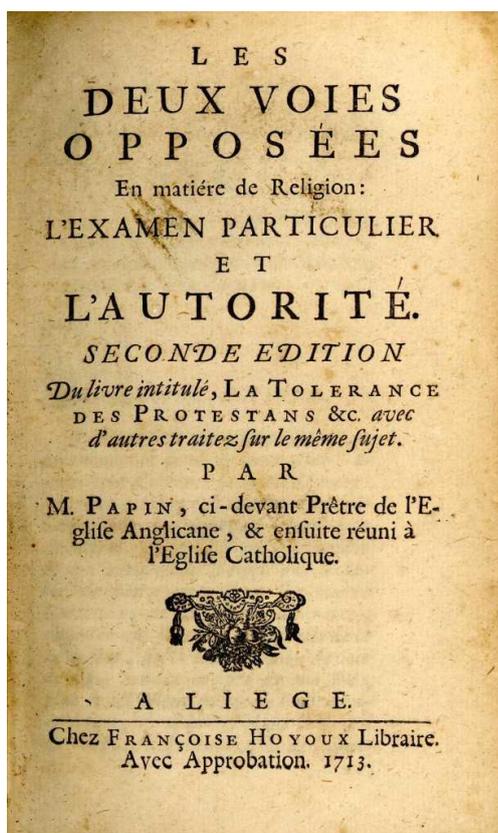
³ Dominique MARGAIRAZ, *François de Neufchâteau...*, *op. cit.*, p. 7.

⁴ Ce développement a en partie été présenté dans notre article « Le destin des manuscrits catholiques d'Isaac Papin après sa mort : convoitise et mystère autour de la dépouille intellectuelle d'un sympathisant janséniste », in Sylvio DE FRANCESCHI et Rémi MATHIS (dir.), *Ruine et survie de Port-Royal (1679-1713)*, *Chroniques de Port-Royal*, 63, 2012, p. 243-263.

⁵ Régine POUZET et Freddie-Ellen WEAVER, « Joncoux, Françoise-Marguerite de », in *D.P.R.*, p. 545-546 et Freddie-Ellen WEAVER, *Mademoiselle de Joncoux. Polémique janséniste à la veille de la Bulle Unigenitus*, Paris, Cerf, 2002.

Ma dernière lettre vous aura appris la mort de M. Papin. On tâche de faire consentir sa veuve à donner les papiers. Elle souhaiterait que l'évêque de Blois les eût vus avant que de les donner. Si elle persiste dans cette pensée se sera la mer à boire.¹

La « dernière lettre » évoquée par Mademoiselle de Joncoux n'est pas connue. Ainsi la missive du 27 février est cruciale puisqu'elle seule atteste l'intérêt des jansénistes pour les « papiers » de Papin, qu'ils veulent récupérer. De toute évidence, ces manuscrits sont ceux de la collection Port-Royal des Het Utrechts Archief, conservés sous la cote 1234. Comment les manuscrits ont-ils finalement été récupérés par Mademoiselle de Joncoux ? C'est à un janséniste qui ne nous est pas inconnu que l'on doit de pouvoir restituer l'histoire de cette transmission : l'abbé Claude-Pierre Goujet.



Page de titre des Deux voies opposées...²

En 1730, Jean-Pierre Nicéron apporte une série de corrections à la notice « Isaac Papin » de ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la République des Lettres*. Il indique tenir ces nouvelles informations de l'abbé Goujet³. Celui-ci se révèle très bien informé sur le cas de Papin⁴. Il signale d'abord :

¹ 21 février 1710, Françoise-Marguerite de Joncoux à Pasquier Quesnel, citée in Ellen WEAVER, *Mademoiselle de Joncoux...*, *op. cit.*, p. 247.

² Collection de l'auteur.

³ Jean-Pierre NICÉRON, *Mémoires pour servir...*, *op. cit.*, t. 10, article « Isaac Papin », p. 111.

⁴ Sur la question des sources de Goujet, évidemment, la question se pose de savoir si la fille de Papin qu'il a connue a pu l'informer sur son père. Nous examinons cette question en annexe.

Les deux voyes opposés en matiere de Religion n'ont point été imprimé à Liege, comme le titre le porte, mais à Amsterdam, par les soins du P. Quesnel.¹

Il indique ensuite l'existence du manuscrit de Papin contre Du Guet dont nous avons précédemment parlé. En 1732, l'édition du *Dictionnaire* de Moréri synthétise les informations des *Mémoires...* de Nicéron au sujet de la première édition posthume de Papin :

Sa veuve [...] a communiqué les papiers qui ont servi à une nouvelle édition faite à Liège, ou plutôt en Hollande, en 1713, in-12 sous ce titre : *Les deux voies...*²

L'auteur de ce premier correctif a consulté les *Mémoires* de Nicéron et, à l'évidence, les a mal lus. En 1730, en plus de révéler que l'édition des *Deux voies opposées...* a été dirigée par Quesnel, Goujet indiquait à Nicéron que la veuve de Papin avait fourni la seconde édition posthume des textes de son mari, en 1723³. L'auteur des corrections du Moréri de 1732 fusionne tout simplement ces deux informations : nous verrons bientôt qu'Anne Viard-Papin dément elle-même involontairement sa participation à l'édition de 1713⁴. Le Moréri de 1732 n'est donc pas fiable au sujet de Papin.

En 1735, Goujet publie son propre *Supplément* du Moréri et apporte une série d'informations corrigeant l'édition de 1732 :

Après sa mort, M. Pajon son cousin, et non son neveu, comme on l'a dit dans ce Dictionnaire, avocat au parlement de Paris, encore vivant, retira plusieurs de ses manuscrits, qui étoient entre les mains du père Germon, Jésuite, et les mit entre celles de feu M. du Saussai, alors théologal d'Orléans, qui les envoya en Hollande ; et ils ont servi à la nouvelle édition qu'on y a faite en 1713 in-12 sous le titre de Liège, de plusieurs de ses ouvrages. Le recueil est intitulé : *Les deux voies opposées...*⁵

Entre les éléments qu'il transmet à Nicéron avant 1730 et sa notice consacrée à Papin en 1735, Goujet a obtenu de nouvelles informations. Il corrige les erreurs de 1732, notamment en ne faisant plus intervenir la veuve d'Isaac dans la première édition posthume. Mais surtout, il apporte une série d'indications inédites concernant les coulisses de cette édition. Un membre de la famille de Papin y prend part : son cousin germain Claude Pajon, avocat au Parlement de Paris, dont la présence à l'enterrement du converti est attestée par l'acte d'inhumation. Deux personnages font leur apparition : Germon, un jésuite, et du Saussay, théologal d'Orléans. Nous connaissons le premier : c'est l'un des deux pères jésuites qui assistent Papin dans ses derniers jours. Claude Pajon récupère les manuscrits d'Isaac auprès de ce jésuite, qui a donc conservé au moins une partie des affaires de Papin après son décès. Mais le cousin ne récupère pas tous les cahiers : Goujet précise en effet que les « réflexions sur le traité de la prière publique de Duguet [...] sont demeurées entre les mains du père Germon »⁶. Une fois Pajon entré en possession d'une partie des manuscrits de son cousin, il les transmet à Louis du Saussay, théologal d'Orléans, acteur de l'installation du jansénisme sous l'épiscopat de Cambout de Coislin⁷, qui entretient notamment une correspondance avec Mademoiselle de

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Le Grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane...*, Paris, J. Vincent, 1732, t. V, p. 45

³ Jean-Pierre NICÉRON, *Mémoires pour servir...*, *op. cit.*, t. 10, article « Isaac Papin », p. 112.

⁴ Voir *infra*, p. 800.

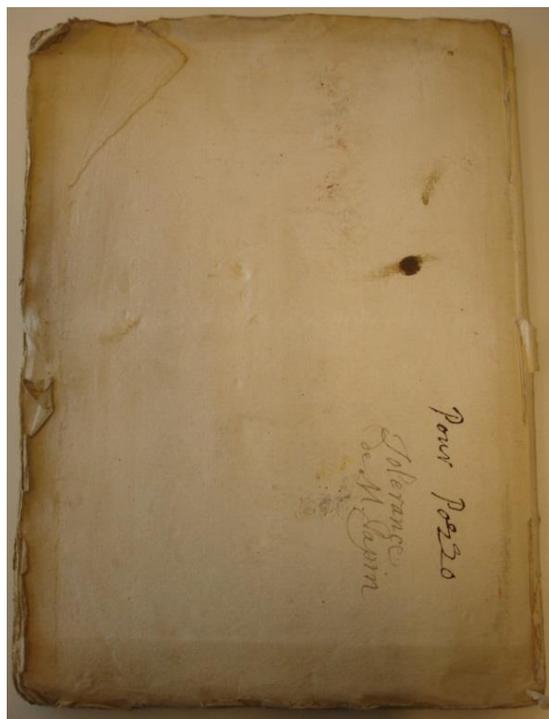
⁵ Claude-Pierre GOUJET, *Supplément au grand...*, *op. cit.*, 1735, t. II, p. 8.

⁶ *Id.*

⁷ Régine POUZET, « Du Saussay, Louis », *in D.P.R.*, p. 377.

Joncoux¹. Entre cette information et la parution du volume en 1713, plus aucune source ne permet de connaître le destin de ces manuscrits, exceptés ces documents mêmes, que nous étudierons dans un instant.

Toutefois, cette série d'éléments concordants permet d'ores et déjà d'élaborer l'hypothèse la plus raisonnable sur l'histoire des manuscrits Papin : devant les difficultés entraînées par les exigences de la veuve au sujet des textes inédits de son mari, Mademoiselle de Joncoux mobilise son réseau pour les obtenir. Grâce à Quesnel, ou parce qu'elle aurait elle-même connu Papin², elle est au courant de ses relations avec le milieu janséniste orléanais. Elle sollicite alors du Saussay, le théologal d'Orléans. Ce dernier entre en contact avec des proches de Papin, dont son cousin Pajon, par lequel il découvre opportunément qu'une partie des manuscrits recherchés par Mademoiselle de Joncoux ne sont pas à Blois, entre les mains de la veuve de Papin, mais à Paris. Sans doute à la demande de du Saussay, Pajon récupère les manuscrits du converti auprès de Germon et les envoie à Orléans. Le théologal les fait ensuite directement parvenir à Pasquier Quesnel, alors réfugié à Amsterdam³. La notice du *Supplément au dictionnaire de Moréri* précise en effet : « [le] théologal d'Orléans [...] les envoya en Hollande ». Avec son *Supplément* de 1735, l'abbé Goujet complète ses informations et révèle toute l'histoire de l'obtention par les jansénistes des manuscrits de Papin. Celle-ci est matériellement confirmée par une note manuscrite anonyme portée sur le troisième cahier des manuscrits d'Utrecht : « Pour Pozzo », l'un des pseudonymes de Quesnel⁴.



¹ U.P.R. 678 (originaux) et 3052 (copies), en partie citées par Elen Weaver (*Mademoiselle de Joncoux...*, *op. cit.*, p. 200-202).

² Ce qu'il nous a été impossible de déterminer.

³ Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Quesnel, Pasquier », *in D.P.R.*, p. 848.

⁴ Joseph Anna Guillaume TANS (dir.), *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum...*, *op. cit.*, p. 180.

Main inconnue : « Pour Pozzo »¹

Cet intérêt de Quesnel pour l'œuvre de Papin s'explique probablement par leur relation. Mais comme le chef de file des jansénistes est en exil, il ne peut lui-même s'occuper de cette affaire, que Mademoiselle de Joncoux a donc pris en charge. Une fois en possession des manuscrits du converti, Pasquier Quesnel en édite certains textes.

b. Pasquier Quesnel, éditeur d'Isaac Papin

Notre connaissance du rôle de Pasquier Quesnel dans la réalisation de la première édition posthume des œuvres catholiques de Papin est permise par l'étude matérielle des manuscrits d'Utrecht. En effet, en dehors de ce corpus, seul Claude-Pierre Goujet affirmait dès 1730 que *Les deux voies...* ont été imprimées « à Amsterdam, par les soins du P. Quesnel ». L'intérêt des manuscrits d'Utrecht est de révéler la nature des interventions de Quesnel sur les œuvres de Papin. Observons pour commencer que si Jacques Fouillou est réputé être le second de Quesnel dans les projets éditoriaux durant leur exil commun, sa main ne se trouve pas sur les manuscrits Papin². Notons en outre que si Quesnel est l'éditeur du texte de Papin, il ne réécrit pas des pans entiers de l'œuvre du converti : aucun folio des manuscrits d'Utrecht ne témoigne d'une telle action et la comparaison de ce corpus avec les textes figurants dans *Les deux voies opposées...* permet de s'assurer qu'ils ont tous Papin pour auteur, exception faite de l'*Avertissement* du volume³.

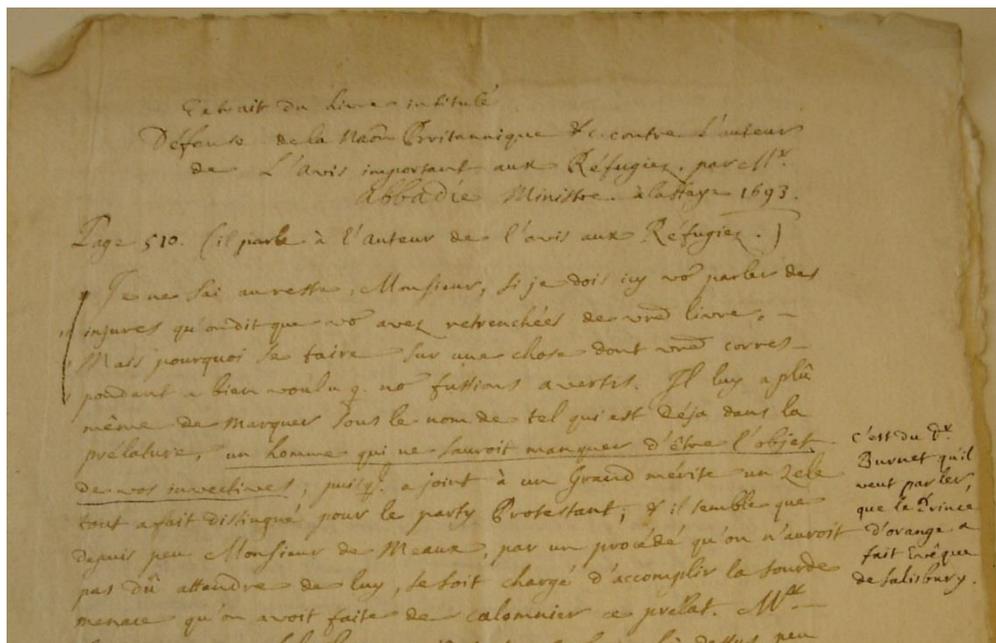
Une partie des manuscrits inédits à la mort de Papin le sont restés : Quesnel ne puise rien dans les trois premiers cahiers du dossier 1234 qui contiennent *Le vray protestant converti par M. Jurieu*. D'autre part, le dossier 1234 ne conserve pas tous les textes publiés en 1713 : en effet, le manuscrit de la réponse de Papin à Basnage de Beauval n'y figure pas⁴. Signalons cependant les derniers folios du dossier : ils contiennent une copie des dernières pages de *La défense de la nation britannique* de Jacques Abbadie de la main même de Papin. Cependant, on ignore tout de l'hypothétique réponse du converti à l'ancien pasteur de Berlin : ni Quesnel en 1713, ni la veuve de Papin en 1723 ne donnent au public un texte de Papin relatif à Abbadie.

¹ U.P.R. 1234, troisième cahier, f. 49v.

² Vérification effectuée à partir des lettres autographes de Fouillou à Françoise-Marguerite de Joncoux (U.P.R. 683). Sur Fouillou et son rôle dans l'édition des textes jansénistes, voir Régine POUZET et Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Fouillou Jacques », in *D.P.R.*, p. 420.

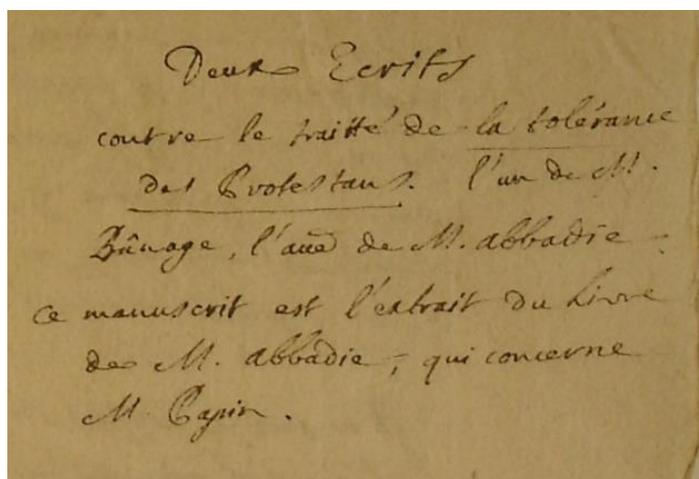
³ Contrairement à l'*Éloge* de Desmahis qu'il écrit pour l'édition posthume de *La vérité de la religion catholique*, Quesnel propose avec cet *Avertissement* un court texte dont la seule information intéressante concerne la révélation du rôle de Bayle dans l'édition de *La foy réduite...* Même s'il fut sans doute moins proche de Papin que de Desmahis, il faut prendre en considération le fait que lorsque Quesnel s'occupe de l'édition des textes du Blésois, il ne dispose plus de ses archives depuis près de dix ans (voir Louis CEYSSENS, « Les papiers de... », art. cit.) : sa correspondance avec Papin a peut-être fait partie des nombreuses lettres non identifiées dans les inventaires des papiers saisis (*ibid.*, p. 551).

⁴ Voir *D.V.*, p. 280-293.



Copie par Papin du passage de la Défense de la nation britannique le concernant¹

En outre, le titre de ces folios signale qu'une seconde copie accompagnait l'extrait de la *Défense de la nation britannique*.



Présence d'Henri Basnage de Beauval dans les manuscrits d'Utrecht²

Mais comme la réponse de Papin à Basnage de Beauval, la copie du texte de ce dernier ne figure plus dans le dossier 1234.

Les interventions éditoriales de Quesnel figurent exclusivement dans la troisième liasse du dossier 1234, qui contient l'*Histoire de mes sentimens* et la *Revue de toutes les controverses des Protestans contre l'Église Romaine* : il s'agit des deux principaux textes inédits publiés en 1713. La deuxième liasse, où figure le folio des deux versions reniées du passage sur l'*Apologie des*

¹ Deux écrits contre le traité de la tolérance des protestans, copie du texte de Jacques Abbadie par Papin, U.P.R. 1234, ultimes folios du dossier.

² Id.

nouveaux convertis de Bordeaux, ne comporte aucun indice d'intervention du janséniste. D'une manière globale, celles-ci sont celles d'un éditeur revoyant le manuscrit avant l'impression : il développe notamment un certain nombre d'abréviations récurrentes sous la plume de Papin, comme « Prot. », « religion Xne », « J.C. », « ql », « M. Jur. », etc.¹.

Toutefois, l'action du janséniste est parfois plus intrusive. L'*Histoire de mes sentimens*² est présentée par Quesnel comme une *Lettre de M. Papin a un de ses amis, où lui donne nouvelle de sa conversion*³, datée du 12 octobre 1689 : si cette date ne figure pas dans le manuscrit, nous avons déjà souligné que ce texte remontait très probablement au séjour calaisien, donc entre mi-septembre et fin décembre 1689. Sur l'*Histoire de mes sentimens*, Quesnel procède à un double travail : d'une part, il intègre l'ensemble des notes marginales dans le corps du texte aux endroits prévus par Papin ; d'autre part, il adapte quelques phrases et ajoute quelques éléments servant à accentuer la véracité du récit. Concernant ces ajouts, trois sont remarquables. Le premier concerne le début de l'épisode anglais, ainsi présenté dans la lettre de 1713 : « Je passai donc de Bordeaux en Angleterre le 6 janvier 1686 »⁴. Or l'*Histoire de mes sentimens* ne contient pas cette information⁵, qui ne figure nulle part ailleurs dans le dossier. Le deuxième exemple est relatif à l'ordination anglicane. Dans le manuscrit, Papin écrit :

Je passai donc en Angleterre, où diverses personnes connoissoient déjà la disposition de mon esprit. Les uns l'approuvoient, les autres la condamnoient, mais me pardonnoient pourtant, de ce que * je n'avois pas eu, disoient-ils, tant d'indulgence pour moy même que pour les autres. Et cela ne les empêcha pas de rendre témoignage de moy à l'Église anglicane, pour en recevoir l'ordination.⁶

Dans la version publiée par Quesnel, ce passage devient :

Je passais donc de Bordeaux en Angleterre [...]. J'y trouvai diverses personnes qui connoissoient déjà mes sentimens sur la Religion, et qui virent même fort volontiers ce que j'avois écrit en faveur des réunis de Bordeaux ; et cela ne les empêcha point de rendre témoignage de moi à l'Église anglicane, ni de me juger digne d'en recevoir l'ordination.⁷

Ici, l'intervention de Quesnel est plus importante, quoiqu'elle ne change pas le sens du texte en profondeur : elle concerne le plan stylistique. Enfin, le troisième exemple concerne l'anecdote du tableau dans l'Église luthérienne. Dans le manuscrit, ce passage, qui est un ajout marginal, est le suivant :

Avec cela, les Églises luthériennes que je voyois remplies d'images et de peintures, et où j'ay remarqué entre autres un tableau récent, représentant une famille toute entière à genoux devant un crucifix, et le regardant fixement, ces Églises di-je, me faisoient admirer, ou notre bizarrerie de condamner chez les catholiques ce que nous ne

¹ *A contrario*, les trois premiers cahiers du *Vray protestant converti par M. Jurien* et les liasses I et II ne comportent aucune intervention, notamment les développements d'abréviations qui sont systématiquement écrits dans la liasse III.

² Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 1-10.

³ *D.V.*, p. 299-312,

⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁵ Voir Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 1 à 7.

⁶ Voir *ibid.*, f. 2. Après l'étoile jusqu'au point, il s'agit d'une réécriture. Le premier jet de la mise au propre, lisible sous les ratures, est le suivant : « de ce que quelque conseil que j'usses donné aux autres, je ne l'avois pas suivi moy même ».

⁷ *D.V.*, p. 300.

condamnons pas chez les luthériens ; ou notre injustice d'accuser l'Église romaine de se servir des images à d'autres usages que les luthériens.¹

Dans la version éditée par Quesnel, le texte devient :

Avec cela, les Églises luthériennes, que je vois remplies d'images et de peintures, et où j'ai remarqué entre autre, dans l'Église de S. Jaques de Hambourg, un tableau recent, représentant une famille toute entiere à genoux devant un crucifix, et le regardant fixement, les mains jointes : ces Églises, dis-je, me faisoient admirer [et le texte se poursuit comme dans le manuscrit]²

Cet indice témoigne de la perception par Quesnel de l'effet artificiel de ces ajouts marginaux de l'*Histoire de mes sentimens*. De fait, une lecture du texte originel faisant abstraction des ajouts marginaux s'avère fluide, tandis que l'insertion des compléments marginaux hache le récit, étant donné leur tonalité théorique. D'ailleurs, alors même que l'anecdote du tableau n'est pas totalement désincarnée, Quesnel éprouve le besoin d'identifier l'Église où a eu lieu la prise de conscience décrite par Papin, afin de donner plus de consistance au témoignage contenu dans ce texte.

La *Revue des controverses*, qui constitue la suite directe de l'*Histoire de mes sentimens*, subit également plusieurs modifications. D'abord, alors que Papin l'intitule *Revue des controverses*, Quesnel leur attribue un titre alternatif, *Premières réflexions sur la religion par lesquelles il fut convaincu de la nécessité de rentrer dans l'église catholique, écrites à Dantzïg aux Mois de decembre 1688 et de janvier 1689 contenant une courte revue des Controverses qui s'agitent entre l'Église Romaine et les Protestans*³. Un passage du texte subit un remaniement en profondeur : d'une part, Quesnel supprime quelques lignes de Papin ; d'autre part, il insère, dans le paragraphe suivant la suppression, une phrase dont il est vraisemblablement l'auteur. Cet ajout est parfaitement identifiable par l'insertion d'une note, écrite de sa main, sur un morceau de feuille volante comportant un repère pour son insertion dans le texte de Papin.

¹ Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, *op. cit.*, f. 6.

² *D.V.*, p. 307-308.

³ *Ibid.*, page de faux-titre au cœur du volume.

79. ~~l'Eglise~~ ^{chrétienne} ne soit pas toujours en état de résister à tous les ennemis, les Payens, les Juifs, les Mahométans, les Déistes, & les Athées; & que la profession publique de la doctrine salutaire ne se conserve pas jusqu'à la fin des siècles, comme elle s'est conservée depuis la naissance de l'Eglise sans interruption, par le moyen des Conciles. Car, je croy avo^r ~~voir~~ ^{après l'exemple de 1441, mais fait sans fruit,} ~~voir~~ ^{qu'il y a eu de temps en temps} ~~qu'il y a eu de temps en temps~~ de dire que toute la doctrine salutaire a toujours été professée et enseignée publiquement dans l'Eglise dont nous nous sommes séparés.

2^e Je répons ~~à la question~~ ^{si la Providence} veille sur les particuliers, quelques d'unis et quelques séparés qu'ils soient, pour les empêcher de quitter le chemin du salut; à plus forte raison veillera-t-elle sur les assemblées de tous les conducteurs de l'Eglise dont les séparés seroient bien plus dangereux. Si les Protestans croyant que nonobstant cette Providence, les conciles peuvent sortir du chemin; ~~cela n'est~~ il n'est beaucoup plus à considérer que les ^{particuliers} séparés & déshabillés du secours des lumières les uns des autres, ne tombent dans le même malheur! Ils auront l'écriture ~~seule~~ pour guide; mais les Conciles l'ont aussi; ils ne se régleront que sur la révélation; mais ~~ils n'ont~~ ^{ils n'ont} non plus d'autres règles.

Suppression opérée par Quesnel (1) : le manuscrit original de Papin¹

Le point de repère « à la fin des siècles », figure à la quatrième ligne

402 Reflexions sur
 Au contraire, il faut confesser que par la voie de l'union de tous les Chrétiens, & de leur soumission à une même autorité & à une même discipline, il est inconcevable que l'Eglise chrétienne ne soit pas toujours en état de résister à tous ses ennemis, Payens, Juifs, Mahométans, Déistes, Athées; & que la profession publique de la doctrine salutaire ne se conserve pas jusqu'à la fin des siècles.

Je répons en second lieu, que cette raison même, qu'il y a une Providence qui conserve l'Eglise, détruit la prétention des Protestans.

Suppression opérée par Quesnel (2) : phrase coupée après « à la fin des siècles »²

été professée et enseignée publiquement. Dans l'Eglise dont nous nous sommes séparés.

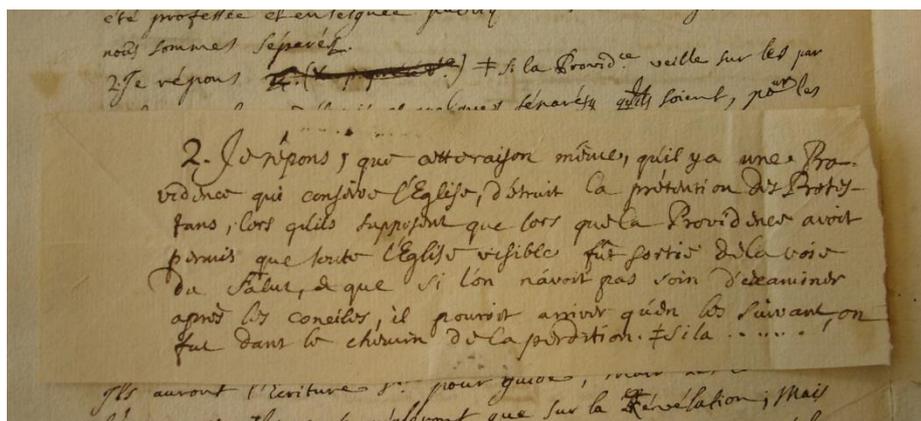
2^e Je répons ~~à la question~~ ^{si la Providence} veille sur les particuliers, quelques d'unis et quelques séparés qu'ils soient, pour les empêcher de quitter le chemin du salut; à plus forte raison veillera-t-elle sur les assemblées de tous les conducteurs de l'Eglise dont les séparés seroient bien plus dangereux. Si les Protestans croyant que nonobstant cette Providence, les conciles peuvent sortir du chemin; ~~cela n'est~~ il n'est beaucoup plus à considérer que les ^{particuliers} séparés & déshabillés du secours des lumières les uns des autres, ne tombent dans le même malheur! Ils auront l'écriture ~~seule~~ pour guide; mais les Conciles l'ont aussi; ils ne se régleront que sur la révélation; mais ~~ils n'ont~~ ^{ils n'ont} non plus d'autres règles.

Passage original de Papin³

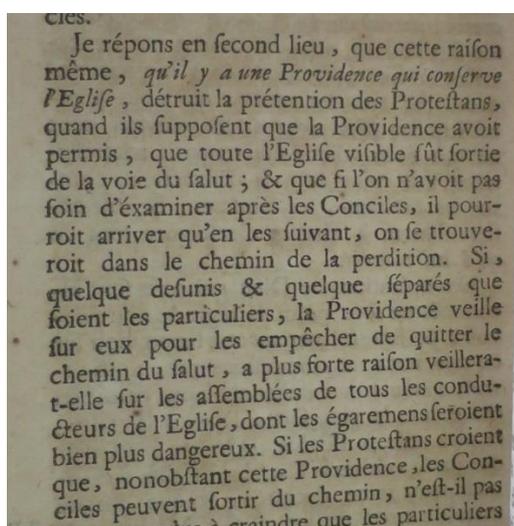
¹ Isaac PAPIN, *Revue des controverses*, U.P.R. 1234, liasse III, f. 74.

² D.V., p. 402.

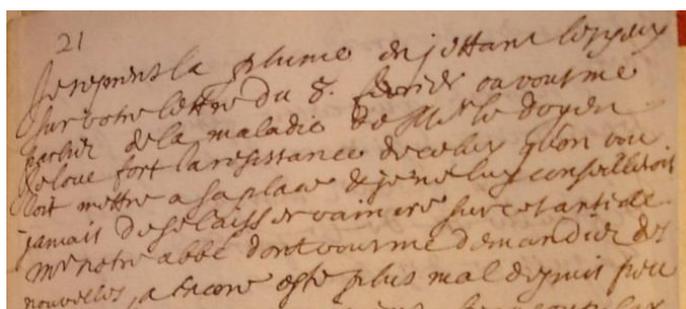
³ Isaac PAPIN, *Revue des controverses*, U.P.R. 1234, liasse III, f. 74.



Texte de la main de Quesnel devant être inséré au signe #¹



Version finale du texte²



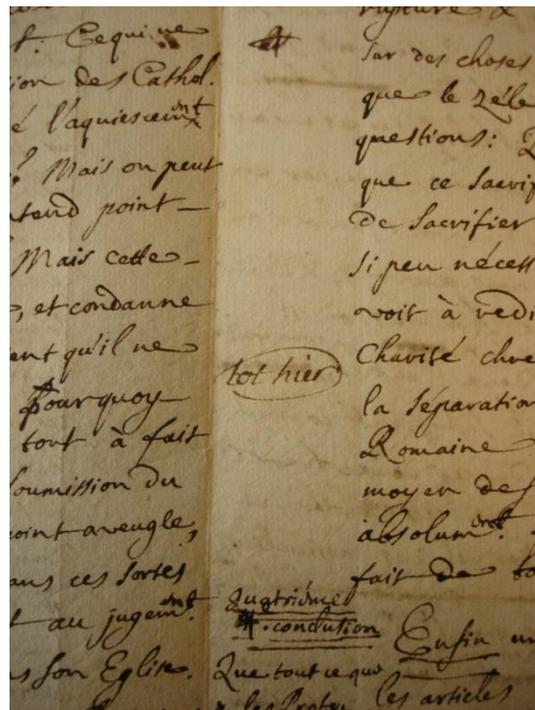
Écriture de Pasquier Quesnel³

Enfin, il est une intervention sur le texte de Papin qui n'est pas de la main de Quesnel, mais dont il est sans doute à l'origine : il s'agit d'une indication pour l'imprimeur, écrite en néerlandais.

¹ *Ibid.*, note volante glissée entre les folios 74 et 75.

² *D.V.*, p. 402.

³ Bibliothèque de l'Arsenal, ms 5782.

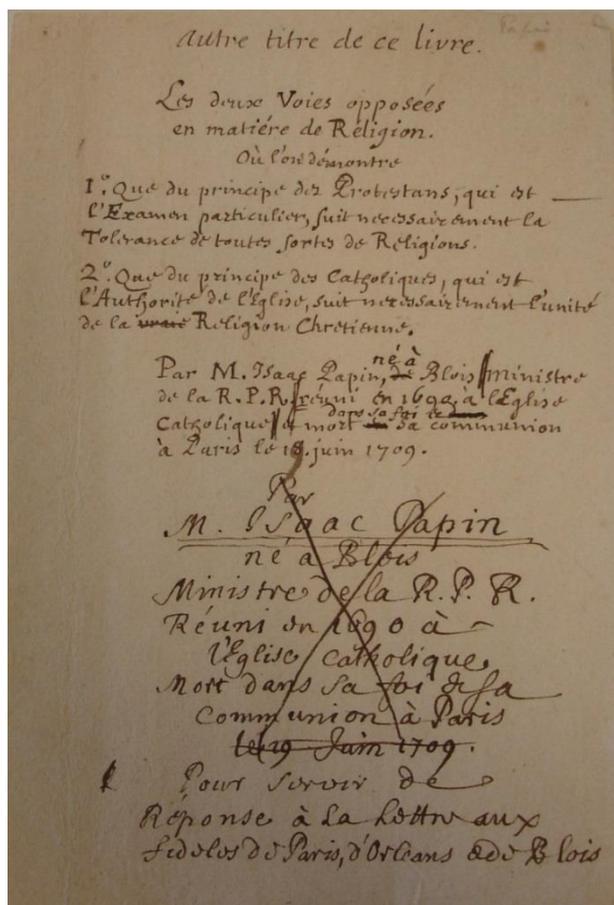


Indication pour la composition des Deux voies opposées... sur le manuscrit original¹

« Couper ici » : de fait, il s'agit de l'intervention la plus conséquente de Quesnel sur le texte inédit de Papin puisqu'il supprime les folios 32 à 47. En effet, la page 360 du livre comporte le texte figurant au folio 32, qui voit se succéder, page 362, le texte du folio 49. Ces folios ont peut-être parus redondants avec *La tolérance des protestans* : le fait est que Papin y développe surtout une énième critique de Jurieu et revient sur l'idée de principe destructif du christianisme. Quesnel a probablement estimé que ces thèmes étaient assez développés ailleurs dans l'ouvrage et les a donc omis.

Finalement, l'intervention majeure de Pasquier Quesnel est le titre de l'ouvrage. Publiant des textes inédits, quoique reprenant ceux du volume paru en 1692, le janséniste décide d'adopter un autre titre. L'accent mis sur l'opposition entre les deux « principes » du catholicisme et du protestantisme est intéressante de la part de Pasquier Quesnel : elle montre la volonté de prolonger la controverse interconfessionnelle sur ce thème, dont l'apogée a été le conflit entre Nicole côté catholique et Jean Claude et Claude Pajon notamment côté protestant. Est-ce parce que Papin est le neveu de ce dernier que Quesnel tient tant à éditer ses textes inédits, comme l'indique la lettre de Mademoiselle de Joncoux ? Est-ce que, comme avec Desmahis dont il publie également un volume d'inédits posthume, Quesnel a tenu le rôle de directeur de conscience auprès de Papin ? Ces questions restent sans réponses définitives faute de sources mais l'investissement du chef de file des jansénistes en exil témoigne de toute évidence de sa relation privilégiée avec le converti blésois.

¹ Isaac PAPIN, *Revue des controverses*, U.P.R. 1234, liasse III, f. 31.



Changement de titre de La tolérance des protestans par Pasquier Quesnel

Évoquons pour conclure l'identité de l'imprimeur, Françoise Hoyoux. Elle appartient à une dynastie de libraires liégeois². Au cours du XVII^e siècle, deux familles d'imprimeurs s'imposent à Liège, dont celle à laquelle appartient Françoise Hoyoux : elle est la femme ou la fille d'Henri Hoyoux, qui s'installe comme imprimeur en 1665³. Le clan Hoyoux semble lié aux jansénistes : leur production permet en tout cas de le supposer raisonnablement. Sont imprimés par leurs soins une réédition des *Préjugés légitimes contre les calvinistes* de Pierre Nicole⁴ ; la première édition du *Testament spirituel de messire Antoine Arnauld*⁵ ; la *Justification de Antoine Arnauld contre la censure d'une Partie de la Faculté de Théologie de Paris*⁶ ; le *Traité sur la prière publique*⁷ et les *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*⁸ de Jacques-Joseph Du Guet. Deux ouvrages sortis de leurs presses sont dus à Quesnel en personne : la *Défense de l'Église romaine et des souverains pontifes*⁹, écrit sous le pseudonyme de Mr. Germain¹⁰ et la *Causa Arnaldina*¹ et sans

¹ Pasquier QUESNEL, *Les deux voies opposées...*, nouveau titre pour l'ouvrage de Papin, U.P.R. 1234, cahier I, f. volant.

² J. BRASSINES, *L'imprimerie à Liège jusqu'à la fin de l'Ancien Régime*, Bruxelles, Musée du Livre, 1929, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ 1710 pour l'édition Hoyoux, 1671 pour la première édition.

⁵ Henri Hoyoux, 1696.

⁶ En trois tomes, Hoyoux, 1702.

⁷ Françoise Hoyoux, 1715.

⁸ Françoise Hoyoux, 1715.

⁹ Henri Hoyoux, 1696, seconde édition en 1697.

¹⁰ Joseph Anna Guillaume TANS, *Pasquier Quesnel et...*, *op. cit.*, p. 120.

doute est-ce lui, comme pour Papin, qui s'occupe de faire éditer le *Testament spirituel* d'Arnauld, toujours chez Hoyoux². La présence d'ouvrages majeurs du jansénisme (les *Préjugés légitimes* et le *Testament spirituel*) dans cette reconstitution partielle du catalogue des Hoyoux permet de soutenir l'hypothèse de l'existence d'un lien entre la dynastie liégeoise et Quesnel. Retrouver Papin sous la presse des Hoyoux n'a donc rien d'étonnant : ce n'est qu'une preuve de plus du rôle des jansénistes dans cette première édition posthume.

c. *Une veuve mise à l'écart*

Nous avons déjà cité plusieurs passages de l'importante lettre d'Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel de la fin de l'année 1712. Si la veuve d'Isaac écrit au janséniste, c'est précisément, outre la nouvelle année, à cause de la parution des *Deux voies opposées en matière de religion*. Elle formule en effet la requête suivante :

Mon fils a reçu une lettre de Mr de la Place qui luy apprend que le livre de son père est imprimé.³

Or, elle poursuit sa lettre et propose de réaliser une autre édition :

[Papin] me menda de Paris un mois avant sa mort que l'on luy avoit appris qu'on vouloit imprimer son livre en Hollande, mais que si Dieu luy donnoit la santé, il avoit quantité de matèrios tout près, qu'il n'y oiroit qu'à les mettre en œuvre, Dieu l'ayant retiré a luy, cela a tout arrêté, je ne say s'il ne vouloit point parler de réflexions qu'il fit à Danzique sur la religion [...] il y a cinq ou six caiers, il oiroit fort souaité les faire imprimer ils en valent bien la pàine, ils sont à Paris, si vous les souaitiez Monsieur on pourroit vous les envoyer.⁴

Plus loin, elle réitère sa demande :

Si l'on vouloit aussi imprimer ses reflections sur la Religion faite à danzique [...], cela me feroit grand plaisir.⁵

Ce vœu de voir imprimées les « Réflexions sur la Religion faites à Danzique » prouve que la veuve de Papin ne participe pas à l'édition des *Deux voies opposées...* dont elle demande un exemplaire à Quesnel : ce texte n'est autre que la *Revue des controverses* qui fait partie des inédits publiés pour la première fois dans ce volume sous le titre *Premières réflexions de Mr. Papin sur la Religion par lesquelles il fut convaincu de la nécessité de rentrer dans l'Église catholique*⁶. L'évocation des « cinq ou six caiers » révèle qu'Anne Viard-Papin a été tenue à l'écart par les jansénistes puisque le livre qu'elle demande à Quesnel est précisément publié à partir des manuscrits qu'elle croit toujours à Paris. Sans doute faut-il voir dans cette situation le résultat de la volonté d'Anne, en 1710, que l'évêque de Blois ait accès au texte de son mari. À cette date, Nicolas-David Bertier est toujours en poste et, nous l'avons dit, n'est pas favorable aux jansénistes. Sans doute était-il « la mer à boire » dont parle Mademoiselle de Joncoux.

L'histoire de cette première édition posthume est importante : elle confirme *a posteriori* les liens entre Papin et Quesnel et témoigne de leur importance aux yeux du second.

¹ J. Hoyoux, 1699.

² H. SCHMITZ DU MOULIN, « Quesnel, Pasquier », in J. LESAULNIER et A. MCKENNA (dir.), *Dictionnaire de Port...*, *op. cit.*, p. 848.

³ 28 décembre 1712, Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel, U.P.R. 1185, f. 1 r.-v.

⁴ *Ibid.*, f. 2r.

⁵ *Id.*

⁶ *D.V.*, [p. 297 et sq.].

Toutefois, contrairement à Desmahis, qui fait plusieurs apparitions dans la correspondance de Pasquier Quesnel, nous n'avons pas retrouvé trace de Papin sous la plume du janséniste.

2. Le *Recueil des ouvrages de feu M. Papin en faveur de la religion : la défense familiale et janséniste du converti*

En 1723, une seconde édition posthume de l'œuvre de Papin voit le jour. Il sort des presses de la veuve de Louis Guérin¹, de la paroisse Saint-Benoît où Papin a été inhumé. Toutefois, ce n'est pas tant la question janséniste qui explique cette parution chez Guérin mais plutôt les liens du libraire blésois Regnault avec son confrère parisien². Cette fois, la veuve du converti tient un rôle central dans le projet : elle fournit nombre de textes inédits qu'elle a pieusement conservés³, comme l'indique son épître dédicatoire à Jean-François de Caumartin, l'évêque de Blois :

Monsieur Papin a vécu vingt ans depuis sa conversion pendant lequel tems il n'a cessé de travailler à celle de ses freres errans, par lettres, de vive voix et par ses écrits, dont voici une partie que j'ai conservez depuis sa mort comme de précieuse reliques.⁴

a. *Henry Pajon, oratorien appelant et éditeur de l'œuvre de son cousin*

Anne poursuit en évoquant celui qui l'a aidée pour éditer les textes de son défunt mari, mais tait son nom. En 1730, Claude-Pierre Goujet révèle son identité :

L'édition de ses œuvres, que l'on dit donnée par sa veuve, vient en effet du P. Pajon de l'Oratoire, son parent. Il falloit avertir des ouvrages nouveaux que contient cette nouvelle édition, et dire que le P. Pajon est Auteur de celui qui intitulé : *La cause des Hérétiques discutée*, et qui paroît dans le troisième volume en François et en Latin.⁵

Précisons qu'en réalité, Henry Pajon, fils du pasteur d'Orléans né en 1674⁶ est seulement l'auteur de la traduction du texte latin de Papin, la *Cause des hérétiques*⁷. Si Anne Viard-Papin fournit les textes de son défunt mari, elle écrit également l'*Histoire de la vie, de la conversion et de la mort de feu M. Papin*. Nous l'avons dit au seuil de cette troisième partie, ce texte a de toute évidence subi une réécriture. Un seul passage de sa version imprimée révèle cet état de fait. Lorsqu'Anne évoque l'épisode de Douvres, elle raconte :

Il trouva en effet, quand il fut à Douvres, qu'on n'entreroit point dans le paquebot sans passe-port, et pour avoir achever son voyage, il alla voir le Ministre François de Douvres (qui connoissoit beaucoup M. Papin, par ses demêlés avec M. Jurieu) et lui découvrit la peine où il étoit, manque de passeport.⁸

Notre transcription respecte le contenu du texte imprimé. Cette fin de paragraphe constitue l'unique indice d'intervention d'un second rédacteur : en effet, elle semble être le résultat d'un

¹ Voir Roméo ARBOUR, Dictionnaire des femmes..., *op. cit.*, p. 265.

² Voir *supra*, p 773. Notons que la dernière page du t. I contient la précision suivante : « A Paris, de l'Imprimerie de J.B. Lamesle, rue des Noyers, à la Minerve ».

³ Notons qu'en 1709, il n'est fait nulle part mention de manuscrits dans l'inventaire après décès de Papin, exception faite de la boîte de son bureau, dont la description ne révèle cependant pas de documents théologiques.

⁴ Anne VIARD-PAPIN, *Épître à l'évêque de Blois*, in *Recueil* I, p. vii.

⁵ Jean-Pierre NICÉRON, *Mémoires pour servir...*, *op. cit.*, t. 10, article « Isaac Papin », p. 111.

⁶ François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 200.

⁷ Etienne-François DROUET, *Le Grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... par Mre Louis Moreti, Nouvelle édition, dans laquelle on a refondu les Supplémens de M. l'abbé Goujet, le tout revu, corrigé et augmenté par M. Drouet*, Paris, Les libraires associés, 1759, t. 8, article « Papin, Isaac », p. 61.

⁸ Anne VIARD-PAPIN, *Histoire*, p. lxxxix.

texte composé à partir d'une prise de notes, dont l'un des passages a échappé à la mise au net. Selon toute vraisemblance, ce correcteur n'est autre qu'Henry Pajon.

Avec l'intervention du fils de Claude Pajon, une seconde fois, le sort des œuvres posthumes de Papin se trouve confié à un janséniste. Après avoir exercé un temps la profession d'avocat, Henry Pajon entre à l'Oratoire le 4 mars 1699 et est ordonné prêtre le 9 avril 1707¹. Son entrée dans les ordres s'effectue donc du vivant de Papin. Dans l'*Histoire de la vie...*, Anne Viard-Papin note que son défunt mari a eu un rôle dans la véritable conversion d'Henry au catholicisme² : en a-t-il eu un également dans l'orientation janséniste de son cousin ? Le choix de l'Oratoire a peut-être suffi pour que Pajon opte pour Port-Royal. Quoi qu'il en soit, son jansénisme ne fait aucun doute. Le 8 septembre 1713, à la demande de Louis XIV, Clément XI fulmine la bulle *Unigenitus* contre cent une propositions du *Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset* de Pasquier Quesnel, dont la première édition remonte à 1693³. Quatre ans plus tard, en mars 1717, quatre évêques français⁴ déposent en Sorbonne le premier appel contre la bulle *Unigenitus* et pour la tenue d'un concile général⁵. Dès le mois de mai suivant, Henry Pajon signe l'acte collectif d'appel de sa communauté⁶ – les Oratoriens sont l'une des deux congrégations à compter le plus d'appelants dans ses rangs⁷ – puis en octobre 1718, il dépose au greffe de l'officialité de Paris⁸ une déclaration d'adhésion personnelle au second appel, dû au cardinal de Noailles⁹. Le parcours ecclésiastique du fils de l'ancien pasteur d'Orléans est trop mal connu par ailleurs : il serait l'auteur de « poésies françaises très spirituelles »¹⁰ mais, parues anonymement, celles-ci restent à ce jour non identifiées. Tout au plus peut-on signaler son extrême pauvreté dont témoigne son inventaire après décès¹¹.

En l'absence des manuscrits ayant servi à l'établissement des trois volumes du *Recueil*, nous sommes dans l'impossibilité de procéder à un examen du travail de Pajon comme nous avons pu le faire pour les *Deux voies opposées en matière de religion*. Remarquons cependant qu'il reprend tel quel l'*Avertissement* de Pasquier Quesnel, qu'il commente ainsi : « cet avertissement, [...] qui est de main de Maître »¹². Il ne fait aucun doute que l'oratorien appelant sait, par Anne Viard-Papin, que l'auteur de ce texte n'est autre que le défunt chef de file du jansénisme, disparu quatre ans plus tôt.

¹ *Id.*

² Voir *supra*, p. 600.

³ Henri SCHMITZ DU MOULIN, « Quesnel, Pasquier », *D.P.R.*, p. 849.

⁴ Mirepoix, Senz, Montpellier et Boulogne.

⁵ Monique COTTRET, *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 274-275.

⁶ Gabriel-Nicolas NIVELLE, *La Constitution Unigenitus déferée à l'Église universelle, ou recueil général des actes d'appel interjetés au futur concile de cette Constitution, et des lettres Pastoralis officii par M. le Cardinal de Noailles [...] et de beaucoup d'autres évêques de France [...] avec les arrêts et autres actes des parlements du royaume qui ont rapport à ces objets*, Cologne, Aux dépens de la compagnie, suite du tome second, 1757, p. 228.

⁷ Dominique DINET, Marie-Claude DINET-LECOMTE, « Les appelants contre la Bulle *Unigenitus* d'après Gabriel-Nicolas Nivelles », *Histoire, économie et société*, 9 (1990/3), p. 376.

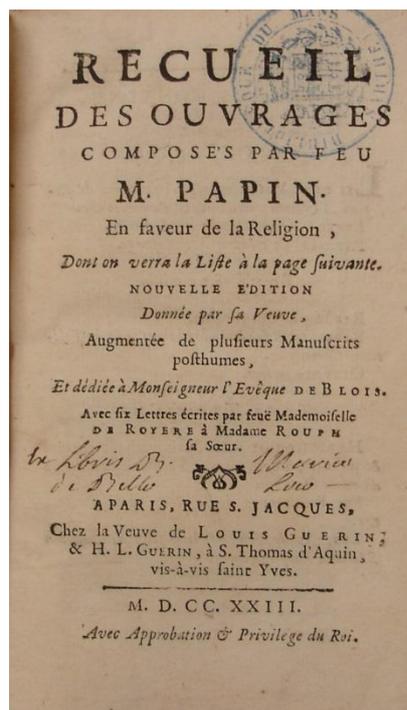
⁸ Qui joue un rôle central dans l'affaire des appels en acceptant leur enregistrement (*ibid.*, p. 366-367).

⁹ *Ibid.*, p. 254. Nous reproduisons le texte en annexe.

¹⁰ François-Jean MALLEIN, « La famille de... », art. cit., p. 200.

¹¹ *Ibid.*, p. 202.

¹² Henry PAJON, *Addition, in Recueil I*, p. xlv.



Page de titre du premier volume du Recueil des ouvrages...¹

b. Caumartin, janséniste bienveillant et évêque intéressé

Si dans son épître dédicatoire, Anne Viard-Papin tait le nom de Pajon, elle l'évoque en ces termes :

Vous m'avez marqué que vous aviez de l'estime, et que vous croyiez qu'ils seroient utiles à l'Église, c'est ce qui m'a encouragée à travailler à les mettre au jour, et à choisir une personne capable de mettre les manuscrits en bon ordre. Un des plus proches parens de Monsieur Papin, plus uni encore avec par l'affection et par son amour pour l'Église que par le sang, en a pris le soin. Je l'ai choisi d'autant plus volontiers que votre Grandeur m'a témoigné quelle approuvoit mon choix.²

Caumartin a donc validé Pajon en sa fonction d'éditeur des œuvres de son cousin : le jansénisme de l'oratorien a sans doute pesé dans le choix de l'évêque de Blois. En effet, Caumartin est lui-même janséniste. Bien que non appelant, son engagement en faveur de Port-Royal est certain. Petit-neveu de François de Caumartin, ami de Saint-Cyran ; filleul du cardinal de Retz, fils d'une correspondante de Thierry de Viaixme : sa famille est historiquement liée à des figures du jansénisme³. Ses différentes fonctions avant l'épiscopat l'amènent à fréquenter des milieux quesnellien, notamment le chapitre métropolitain de Tours, dont il fut le doyen et, lorsqu'il accède à l'épiscopat, il choisit pour consécrateur Vincent Desmarets, évêque de Saint-Malo, lui-même ardent janséniste⁴. Cependant, s'il approuve l'appel, lui-même ne le signe pas, notamment afin d'obtenir l'octroi de ses bulles

¹ B.M. Le Mans, TH 8* 10027, premier volume.

² Anne VIARD-PAPIN, *Épître à l'évêque de Blois*, in *Recueil I*, p. viii.

³ Jules GALLERAND, *Jean-François-Paul de Caumartin, deuxième évêque de Blois*, Blois, Association pour le tricentenaire du Diocèse de Blois, 1998, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 23.

épiscopales et aussi du fait de son esprit de conciliation¹. Pour autant, son jansénisme ne faiblit pas : lorsque l'Église d'Utrecht, démise de ses évêques, n'est plus en mesure d'ordonner des prêtres, il fait partie des prélats français qui ordonnent des clercs hollandais². Il ne faut toutefois pas voir dans son approbation de l'ouvrage de Papin un indice supplémentaire du jansénisme du converti : en effet, Caumartin occupe le siège blésois seulement à partir de 1719, il n'a donc pas connu l'enfant du pays. Notons cependant qu'il est originaire de Châlons-sur-Marne, où est née la veuve du converti.

En réalité, c'est le projet d'Anne Viard-Papin qui entre au service de sa mission épiscopale. Caumartin accompagne l'ouvrage de Papin d'une *Lettre pastorale [...] aux nouveaux convertis de son diocèse ; qui porte approbation du livre de Monsieur Papin et qui en recommande la lecture*³. Cette lettre a circulé dans le diocèse de Blois sous forme d'occasionnel, accompagnée d'un avis de parution de l'ouvrage⁴. Malgré l'érection de 1697, une certaine résistance huguenote persiste : du vivant de Papin, nous avons évoqué certains de ses parents encore secrètement calvinistes ; malgré l'action de convertisseur de Bertier, des foyers huguenots restent vivaces⁵, notamment à Blois mais aussi autour de Mer, où des missions organisées par le premier évêque blésois restent sans effet réel⁶. La lettre de Caumartin, écrite en mai 1723, atteste la permanence calviniste :

Depuis que la Providence Nous a chargé du soin de vos ames, Nous n'avons cessé de Nous occuper des moyens les plus efficaces et les plus doux pour vous faire rentrer dans l'obéissance que vous devez à vos pasteurs légitimes.⁷

Plus loin, Caumartin salue l'action de Bertier dans la reconquête catholique, tout en déplorant la persévérance d'une minorité :

Beaucoup en qui la semence de la foi *cultivée et arrosée* par le premier évêque de cette Église, Notre illustre prédécesseur, *aperçu de Dieu un heureux accroissement sont aujourd'hui notre joie et notre couronne*. [...] Mais hélas ! combien s'en faut-il que nous n'en puissions dire autant de tous ? Nous en voyons encore, errans sans pasteur et sans guide, courant à une perte certaine.⁸

Caumartin énonce alors quatre idées-forces : injustice de la séparation des protestants ; sans la soumission à l'Église catholique, tout n'est « qu'égarément et incertitude »⁹ ; infaillibilité de l'Église catholique et, le dernier étant le plus intéressant :

que les seules lumières du sens commun obligent tout homme raisonnable de se soumettre aux décisions de cette Église, parce que son témoignage n'est point distingué du témoignage de Dieu-même.¹⁰

Nous avons montré la probable origine janséniste du thème du sens commun chez Papin. Caumartin a retenu logiquement cette idée puisqu'elle occupe plus de la moitié d'un des trois

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 47-49 et René TAVENEAU, *Jansenisme et prêt à intérêt*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 59-60.

³ François Lefebvre DE CAUMARTIN, *Lettre pastorale [...] aux nouveaux convertis de son diocèse ; qui porte approbation du livre de Monsieur Papin et qui en recommande la lecture*, in *Recueil I*, p. ix-xvii.

⁴ L'unique exemplaire connu est conservé à la B.n.F. (cote : Tolbiac, E- 4719 (BLOIS,1723/03/28)).

⁵ Thibaud FOURRIER, *La minorité protestante...*, *op. cit.*, p. 345-347.

⁶ Marc BOUYSSOU, *Réforme catholique et déchristianisation dans le sud du diocèse de Chartres: les testaments des ruraux du Blésois et du Vendômois*, Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loir, 1998, p. 81.

⁷ François LEFEBVRE DE CAUMARTIN, *Lettre pastorale...*, in *Recueil I*, p. ix-x.

⁸ *Ibid.*, p. x-xi.

⁹ *Ibid.*, p. xiii.

¹⁰ *Id.*

volumes publiés en 1723 mais il pourrait également s'agir de la preuve qu'il a perçu le penchant janséniste du converti à travers son œuvre. L'évêque annonce ensuite :

Vous trouverez toutes ces veritez, établies et développées avec beaucoup de force et de lumiere, dans un Livre qui nous est présenté par une pieuse veuve et que Nous croyons devoir vous adresser. M. Papin si connu, si estimé parmi vous, d'une bonne foi si avouée de ceux même qu'il a quittez, né parmi vous, élevé dans tous vos préjugés contre l'Église, a senti et éprouvé sur lui-même toute la force de ces argumens.¹

Caumartin achève sa lettre en insistant sur la nécessité de la lecture des textes de Papin par l'ensemble des nouveaux convertis, aussi bien jeunes que plus âgés². Derrière sa *Lettre pastorale*, la résistance calviniste à laquelle Caumartin fait face est perceptible. Il n'en oublie pas pour autant « les anciens catholiques », car cette lecture peut ensuite « les rendre utiles à leur frères »³. Toutefois, Didier Boisson souligne qu'à la fin de cette décennie, « les évêques ont quasiment perdu tout espoir de ramener à l'Église catholique les protestants qui résistent encore »⁴. On ignore si durant les années vingt du XVIII^e siècle, à Blois même, l'ouvrage de Papin a eu quelque effet sur ses anciens coreligionnaires⁵. Quoi qu'il en soit, cette lettre pastorale illustre l'idée formulée par Danièle Hervieu-Léger du converti comme « figure exemplaire du croyant »⁶.

Finalement, malgré la présence de deux acteurs jansénistes, il est plus délicat de faire de cette seconde édition posthume une production janséniste : d'une part, Henry Pajon est d'abord un parent de l'auteur ; d'autre part, Caumartin n'a peut-être jamais su le jansénisme de Papin, ne l'ayant pas connu lui-même. Par la présence de l'*Histoire de la vie, de la conversion et de la mort de feu M. Papin*, l'édition de 1723 apparaît d'abord comme celle de la veuve du converti, qui meurt elle-même deux ans plus tard et qui a probablement voulu défendre une dernière fois la mémoire de son mari, en publiant des inédits confirmant la sincérité de son apostasie.

III. ESQUISSE DE LA DESTINÉE D'UNE ŒUVRE DOUBLE

Dans cette partie, nous voulons seulement signaler quelques textes des XVIII^e et XIX^e siècles pour montrer la polyphonie de la réception de l'œuvre de Papin calviniste puis catholique.

1. Papin au siècle des Lumières

Commençons par signaler que de son vivant, en 1704, Papin entre dans le *Dictionnaire* de Furetière à l'article « tolérant » :

Mot assez nouveau qui sert à distinguer ceux des théologiens qui sont pour la tolérance des hérétiques dans la société civile, d'avec ceux qui s'y opposent et qu'on appelle pour

¹ *Ibid.*, p. xiii-xiv.

² *Ibid.*, p. xv-xvi.

³ *Ibid.*, p. xvi.

⁴ Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 387.

⁵ Signalons tout au plus qu'Isaac Girard, pourtant parent de Papin puisqu'il qualifie René-François, le fils de converti, de « cousin », n'évoque pas l'ouvrage de l'ancien pasteur. Il faut dire qu'il s'est converti dès 1722, il ne peut donc avoir eu une influence sur choix (voir Isaac GIRARD, *Remarques faites par...*, *op. cit.*, p. 132 pour la mention du fils de Papin).

⁶ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et...*, *op. cit.*, p. 147.

cet effet intolérants. [...] Voyez l'ouvrage de Mr. Pellisson sur la tolérance, ou sa réponse aux lettres du sçavant Leibnitz qui a soutenu le parti des tolérans en Allemagne. Voyez aussi le livre de M. Papin, savant ministre converti, sur la tolérance des protestans.¹

Significativement, les deux auteurs catholiques sont des convertis.

a. *Chez les auteurs chrétiens*

Au sein du protestantisme, à l'exception de Jacques-Georges de Chauffepié et de son *Nouveau dictionnaire historique et critique* qui lui est défavorable, nous n'avons pas trouvé de mention explicite à Papin : cette absence s'explique sans doute par son statut de converti. Côté catholique, outre les différentes éditions du *Dictionnaire* de Moréri dont nous avons vu toute l'importance, l'œuvre de Papin n'a pas été bannie du fait de son passé protestant. Il existe toutefois une mention du Papin calviniste sous une plume anonyme, quoique vraisemblablement catholique. Une lettre adressée au jésuite Joseph de Menoux évoque le

livre de Mr. Papin que vous m'avez fait lire. Il paraît que cet homme ne raisonne que contre le ministre Jurieu et vous parlez pour le genre humain. [...] S'il était permis à chaque chrétien d'interpréter l'Écriture à son gré, il y aurait autant de Religions que d'homme, et Dieu ne serait venu que pour apporter la confusion.²

L'auteur poursuit en défendant la voie d'autorité. Cette missive figure dans un recueil de lettres de Voltaire : toutefois, le copiste appose une note sur le premier folio indiquant qu'elle est « supposée ou falsifiée » et Théodore Besterman la considère comme faussement attribuée au philosophe de Ferney³, sans identifier son auteur potentiel, le contenu de la lettre n'offrant d'ailleurs pas d'élément permettant de formuler une hypothèse sur ce point. Toutefois, T. Besterman pense que cet anonyme évoque les *Essais de théologie...*, ce qui est probable étant donné la mention de Jurieu : même si la question de l'examen n'est pas centrale dans la *Critique de la doctrine...*, elle achève ce texte et l'auteur de la lettre peut donc avoir écrit cette note de lecture sans avoir consulté *La foy réduite...*, où la question de l'examen est plus évidente.

Dès 1725, Papin apparaît dans le supplément de *La bibliothèque des prédicateurs*, du jésuite Vincent Houdry⁴. Dans le chapitre « De l'Église en général »⁵, Houdry examine les « prérogatives de l'Église catholique »⁶ : il élabore sa démonstration en la construisant contre la position protestante et s'appuie en réalité sur *La tolérance des protestans*, dont il propose un résumé, souvent proche de la paraphrase⁷. Il renvoie également à Papin dans le chapitre consacré à la tradition, lui empruntant notamment son explication sur le témoignage de l'Église⁸. Enfin, le converti est la référence de Houdry dans le chapitre sur « les cérémonie de la messe », aux articles sur le calice⁹ et la transsubstantiation¹⁰ et dans le chapitre sur le « culte

¹ Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire*, éd. 1704, cité in Pierre BARTHEL, « La tolérance dans... », art. cit., p. 292, n. 5.

² Août 1749, copie d'une lettre anonyme à Joseph de Menoux, B.n.F., F. fr., 12941, f. 313.

³ François-Marie AROUET, dit VOLTAIRE, *Correspondence*, éd. par Theodora Besterman, Genève, Institut Voltaire, 1956, t. XVII, p. 233.

⁴ Vincent HOUDRY, *La bibliothèque des prédicateurs, qui contient les principaux sujets de la morale chrétienne. Suppléments*, Lyon, Antoine Boudet, 1725, t. v., 587 p.

⁵ *Ibid.*, p. 1-34.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 24-30.

⁸ *Ibid.*, p. 94-97.

⁹ *Ibid.*, p. 218-219.

¹⁰ *Ibid.*, p. 220.

de saints », dans un petit paragraphe conclusif intitulé « Quel est l'esprit de l'Église dans le culte qu'elle rend aux Saints »¹.

En 1726, Pierre Lebrun publie l'édition revue et augmentée de l'*Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe*. Lorsqu'il évoque le verset 19 du chapitre 14 de la première épître aux Corinthiens, pour soutenir l'exégèse affirmant que Paul évoque dans ce passage les prières spontanées des fidèles et non la liturgie des ministres, il indique en note :

On peut voir avec fruit [...] ce qu'ont dit M. Desmahis et M. Papin dont l'érudition et l'exemple ont si fort édifié l'Église depuis qu'ils s'y sont réunis [suit un renvoi à la *Vérité de la religion catholique* et au *Recueil des ouvrages de feu M. Papin*].²

Sauf erreur de notre part, il s'agit du seul texte où les deux amis sont cités ensemble pour un renvoi à une idée commune sous leurs plumes³.

En 1744, Claude François de Houtteville publie la version mise à jour de *La Religion chrétienne prouvée par les faits*, dont la première édition remonte à 1722⁴ : si dans celle de 1722, Papin ne figure pas, dans celle de 1744, Houtteville cite le passage des *Deux voies opposées...* concernant la permanence du témoignage d'un homme entre trente et quarante ans⁵.

En 1758, le lazariste Pierre Collet écrit quant à lui un *Traité des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple*⁶. Dans l'introduction, il évoque la réaction que doit adopter un curé devant un réformé :

Je répéterai ici, que lorsqu'un curé se trouve obligé d'entrer en lice avec quelqu'un de nos frères séparés, il doit être attentif à deux choses ; l'une de ne prendre la doctrine catholique que du concile de Trente, comme fit dans le Chablais S. François de Sales ; l'autre, de ne s'attacher jamais qu'à la matière de l'Église, et aux promesses qui lui ont été faites par Jésus Christ, parce que ce point fondamental emporte la décision du tout. Vouloir prendre chaque article en particulier, c'est vouloir ne finir jamais.⁷

Collet énumère alors ces différents points et, sur celui de la « matière de l'Église », question « plus tranchante », il renvoie à Bossuet dont il résume la position puis note :

On peut y joindre le *Traité de l'infaillibilité de l'Église* par M. l'Abbé de Cordemoy. Mais je regarde comme essentiel les ouvrages de M. Papin et ceux de M. Maynard.⁸

Concernant Papin, il indique en note :

Ministre converti à la Religion catholique, parce qu'il ne peut voir comment dans la sienne, il lui étoit défendu d'être antitrinitaire ou même musulman.⁹

¹ *Ibid.*, p. 424.

² Pierre LEBRUN, *Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe, suivant les anciens auteurs et les monumens de toutes les Églises du monde chrétien*, Paris, Librairie catholique de Périsse Frères, 1860 [1726], t. IV, p. 220. Lebrun renvoie également à Papin p. 184, dans un passage contre les protestants.

³ Ils apparaissent assez souvent ensemble dans des listes de pasteurs convertis.

⁴ Claude François HOUTTEVILLE, *La Religion chrétienne prouvée par les faits, avec un Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour ou contre par les faits avec un discours historique et critique*, Paris, Grégoire Dupuis, 1722, 480 p.

⁵ Claude François HOUTTEVILLE, *La Religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris, Grégoire Dupuis, 1740, vol. II, p. 101.

⁶ Pierre COLLET, *Traité des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple*, Paris, Hérisant, 1760, 588 p.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 36-37, Collet renvoyant à l'édition de 1723.

Enfin, en 1760, dans le compte-rendu des *Principes sur l'Église, ou preservatif contre l'Hérésie*, de Claude Roussel, paru en avril 1760 dans les *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et Beaux-Arts*, les fameux *Mémoires de Trévoux*, le recenseur note :

La controverse sur l'Église a occupé les meilleurs théologiens. Pour ne citer que quelques-uns de nos Controversistes, les du Perron, les Richelieu, les Bossuet ont discuté la matière avec cette richesse d'érudition qui pare si bien la vérité, et cette force de raisonnement que l'erreur ne peut contrefaire. Moins abondant, mais plus uni et plus serré dans sa marche, le célèbre Papin se borne à un petit nombre de principes. Tout chez lui se traite par la méthode des faits, méthode également à l'abri des froides chicanes d'une métaphysique contentieuse, et des doutes bizarres d'un pyrrhonisme affecté.¹

Malheureusement anonyme, quoique probablement jésuite², l'auteur poursuit :

Jésus-Christ a-t-il établi une Église ? En l'établissant, l'a-t-il chargée de rendre un témoignage public, constant, uniforme au dépôt de la Révélation ? Pour assurer au témoignage le respect qu'elle mérite, le Sauveur a-t-il revêtu son Église d'une autorité visible et palpable qui pût maintenir l'unité de la foi ? Voilà les points essentiels que M. Papin s'attache à vérifier et qui, une fois constatés, démontrent la supériorité de l'Église sur les communions étrangères, qui se disent chrétiennes sans pouvoir rendre un compte exact de leur christianisme. Dans cette méthode simple, mais lumineuse, tout est lié, tout se tient : la divinité de la Religion, l'établissement de l'Église, ses fonctions, ses prérogatives sont autant de faits qui se prouvent mutuellement, ou plutôt forment comme un fait unique à la portée de tous les esprits, parce qu'il ne faut que du bon sens pour en saisir les preuves, et de la droiture pour s'y rendre.³

Si le recenseur anonyme dresse cet éloge du converti décédé cinquante ans plus tôt, c'est que

la méthode des *Principes sur l'Église* est la même pour le fond, que celle de M. Papin.⁴

Ce rapprochement est d'autant plus remarquable que Roussel lui-même ne fait référence à aucun ouvrage du Papin catholique.

Signalons enfin, en 1762, *Les Erreurs de Voltaire* de l'abbé Claude-François Nonnotte qui, examinant l'histoire de la question de la tolérance, convoque Papin et affirme qu'il fut « un des plus grands hommes qu'ait eu le calvinisme en France »⁵. Or, cette vision positive n'est en réalité due qu'à la conversion de Papin : l'affirmation initiale de Nonnotte prête donc à confusion.

Pour les auteurs qui y renvoient dans une perspective apologétique ou polémique, Papin apparaît donc comme une référence solide à laquelle il est possible d'emprunter des exemples, des arguments, parfois en reprenant de longues citations.

¹ N.i., « Principes sur l'Église, ou Preservatif contre l'Hérésie. par M. Roussel, Prêtre. (Deux Tomes in-12 268 pages pour les deux Volumes, sans l'Avantissement, et la Table.) A Paris, chez Prault père, Quai de Gesvres, au Paradis, 1760. », in *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et Beaux-Arts*, avril 1760, p. 965-990, ici p. 965-966.

² Voir Pascal FERRAND, « Mémoires de Trévoux », *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, en ligne : <http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0889-memoires-de-trevoux-1>

³ N.i., « Principes sur l'Église... », art. cit., p. 966.

⁴ *Ibid.*, p. 966-967.

⁵ Claude François NONNOTTE, *Les erreurs de Voltaire*, Paris, Barthelemy Collette, 1767 [1762], p. 181.

b. François Vernet, converti et plagiaire de Papin

Un ouvrage de 1742 mérite une attention particulière. François Vernet, frère de Jacob Vernet, ministre à Genève, se convertit au catholicisme le 19 mars 1740¹. Il publie plusieurs textes justifiant de conversion², dont un intitulé *Troisième lettre apologétique du Sr. François Vernet, dans laquelle il expose à Is. Vernet son Fils, l'impression qu'a fait sur lui le Parallele de la Voye d'examen soutenue par les Protestans, avec la Voye d'Autorité propre à l'Église Romaine ; Avec une Lettre adressée à M. Jacob Vernet, son frère, ministre et professeur en belles lettres à Genève*³. Or, l'ouvrage est un plagiat à 80% voire 90%, de *La tolérance des protestans*, à laquelle Vernet – ou celui qui écrit son récit pour lui – ne renvoie pas mais qu'il a probablement lu dans l'édition de 1713 ou 1723 étant donné le sous-titre de l'ouvrage : « Parallele de la Voye d'examen soutenue par les Protestans, avec la Voye d'Autorité propre à l'Église Romaine ». Cette pratique est classique dans les récits de conversions et le cas de Vernet est exemplaire⁴. Les emprunts sont tels que leur présentation sous forme de tableau est la plus explicite. Lorsque le contenu des cases n'est pas chiffré, il faut les lire comme une phrase continue.

Vernet, <i>Toisième lettre</i>	Papin, <i>Deux voies</i>
Avertissement [1-5]	Avertissement [I-VIII]
Avertissement [6-7]	Avertissement [X]
Avertissement [8-11]	80-83
Avertissement [12-16]	86 et 89-92
9-12	137-139
16-20	140-141
23-43	143-152
Un paragraphe	absent chez Papin
44-52	153-157
53-55	160-162
Vernet supprime	quelques paragraphes
57-68	163-168

¹ Sur la conversion de Vernet, voir Yves KRUMENACKER, « François Vernet. La conversion d'un négociant protestant », art. cit. Sur la date de conversion, voir p. 86.

² François VERNET, *Lettre apologétique dans laquelle le Sr François Vernet, négociant, expose à M. Jacob Vernet, son frère, Ministre et Professeur en Belles Lettres à Genève, les motifs qui l'ont porté à abjurer l'Hérésie de Calvin et à embrasser la Religion Catholique, Apostolique*, Avignon, C. Giroud, 1740, 214 p. ; *id.* *Seconde lettre apologétique du Sr. François Vernet*, Avignon, Girard et Seguin, 1741, 173 p. ; *id.*, *Le triomphe de la foi catholique sur les erreurs des protestans, contenues dans les œuvres polémiques de feu M. Benedict Pictet*, Lyon, Geofroy Regnault, 1749, 3 t.

³ François VERNET, *Troisième lettre apologétique du Sr. François Vernet, dans laquelle il expose à Is. Vernet son Fils, l'impression qu'a fait sur lui le Parallele de la Voye d'examen soutenue par les Protestans, avec la Voye d'Autorité propre à l'Église Romaine ; Avec une Lettre adressée à M. Jacob Vernet, son frère, ministre et professeur en belles lettres à Genève*, Avignon, François Girard et D. Seguin, 1742, 203 p.

⁴ Voir Didier BOISSON, *Consciences en liberté...*, *op. cit.*, p. 258-259. Sur la pratique du plagiat dans une perspective globale à l'époque moderne, voir Marie COUTON, Isabelle FERNANDEZ, Christian JÉRÉMIE et Monique VÉNUAT (dir.), *Emprunt, plagiat, réécriture aux XV^e, XVI^e, XVII^e siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des Lettres à la Renaissance*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2006, 472 p.

68-73	158-160
74-86	168-174
Vernet supprime	quelques phrases
86-94	174-178
Vernet réécrit	deux phrases
95-104 (réécriture par endroits)	180-184
105-109	185-187
Un paragraphe	absent chez Papin
110-112	188
114	205
Vernet supprime	un paragraphe
116	206
117	190
120-130	193-198
Cinq pages en partie inédites	résumé Papin
136-138	207-208
Vernet paraphrase et copie	la métaphore de la boussole
137	210-211
140-142	211-212
144-164	214-219
164-171 (quelques aménagements)	200-205
175-176	228
176-184	229-233

Concordance des plagiats de Vernet

Lire la *Troisième lettre apologétique...* de Vernet revient donc, pour l'essentiel, à lire Papin. Signalons toutefois quelques modifications opérées par le Genevois. L'une d'entre elles est significative : le passage tiré des pages 159-160 contient la liste des oppositions internes au calvinisme. On se souvient que Papin écrivait : « les Pajonistes contre les Jurieux »¹. Vernet supprime cette dernière catégorie, de toute évidence pour que sa source ne soit pas immédiatement identifiable. Dans le passage emprunté aux pages 214-219 des *Deux voies opposées...*, l'une des rares interventions de Vernet figure page 149, où il change « sens commun » par « bon sens ». Le passage. Dans le passage tiré des pages 200-203 des *Deux voies*

¹ D.V., p. 159 et François VERNET, *Troisième lettre apologétique...*, *op. cit.*, p. 72.

opposées..., il est intéressant de relever les adaptations opérées par Vernet. D'une part, puisqu'il écrit une lettre apologétique à son fils, il insère plusieurs adresses à ce dernier. Dans l'extrait suivant, l'ajout et la modification de Vernet figurent entre crochets :

Je crois pouvoir [Mon cher Fils], dire présentement [maintenant] que j'ai été convaincu par toute sorte de raisons, que le chemin qu'il falloit prendre en matiere de Religion, étoit la voye d'autorité.¹

D'autres changements opérés concernent les transitions : Papin écrit « J'ai remarqué qu'en s'attribuant »², quand Vernet copie : « J'ai de plus observé qu'en s'attribuant »³. Ailleurs, lorsque Papin parle de « l'Église catholique »⁴, Vernet écrit « l'Église romaine »⁵. Enfin, Vernet emprunte à Papin la citation de Vincent de Lérins, dont il change seulement l'introduction. Chez Papin, on lit :

En un mot, la foy est *un dépôt*, au jugement de Saint Paul ; et on n'est pas fidèle quand on ne rend pas le dépôt tel qu'on l'a reçu.⁶

Quant à Vernet :

La foi est *un dépôt*, selon l'expression de Saint Paul ; et l'on n'est pas fidèle quand on ne rend pas le dépôt tel qu'on l'a reçu.⁷

Remarquons enfin qu'aux pages 175-176, lorsque Vernet parle à la première personne de sa conversion, dans un passage apparemment très personnel, il ne fait que reprendre Papin mot pour mot.

La conclusion de l'ouvrage de Vernet abandonne Papin pour un autre converti du Grand Siècle : Paul Pellisson-Fontanier et son *Traité de l'eucharistie*⁸, exploité de manière nettement moins systématique. Précisons que les pages 189-192, qui achèvent le texte de Vernet, sont vraisemblablement de sa main.

Vernet, <i>Troisième lettre</i>	Pellisson, <i>Traité</i>
184-188	55-58
188-189	17-18

Les emprunts de Vernet à Papin et Pellisson sont tels qu'il est probable que le Genevois ait puisé chez d'autres auteurs une partie de ses autres ouvrages. On peut ainsi se demander si ce négociant est véritablement devenu théologien⁹ : pour répondre à cette question, il faudrait engager une recherche systématique qui dépasse le cadre de notre enquête sur la réception de l'œuvre de Papin après sa mort.

¹ *Ibid.*, p. 200.

² *Ibid.*, p. 202.

³ François VERNET, *Troisième lettre apologétique...*, *op. cit.*, p. 167.

⁴ *D.V.*, p. 203.

⁵ François VERNET, *Troisième lettre apologétique...*, *op. cit.*, p. 169.

⁶ *D.V.*, p. 212.

⁷ François VERNET, *Troisième lettre apologétique...*, *op. cit.*, p. 212.

⁸ Paul PELLISSON-FONTANIER, *Traité sur l'Eucharistie*, Paris, Jean Anisson, 1694, 358 p.

⁹ Voir Yves KRUMENACKER, « François Vernet. La... », *art. cit.*, p. 89.

c. *Chez les auteurs antichrétiens*

Si le siècle des Lumières est celui des philosophes déistes et athées, l'historiographie a montré comment la lutte contre les religions révélées trouvaient une partie de ses origines au sein même des œuvres d'auteurs chrétiens, qu'il s'agisse d'apologètes ou de controversistes¹. Ainsi, c'est en partie par un détournement du sens des thèses de ces défenseurs du christianisme qu'ont été élaborés certains textes antichrétiens. À cet égard, l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* est paradigmatique. « Examen des absurdités du monde et de l'esprit humain »², cet ouvrage puise abondamment dans la controverse entre catholiques et protestants³. Papin – exclusivement le Papin catholique – y fait quelques apparitions, dans les chapitres XI (« Diverses réflexions sur l'ancien et le nouveau testament »⁴) et XII (« Comment on peut concilier la nécessité d'une religion révélée avec l'ignorance de la plupart des hommes, et leur peu de capacité »⁵). L'unique occurrence de Papin dans le chapitre XI concerne sa dénonciation de Jurieu affirmant l'impossibilité pour les non doctes d'être convaincus par les preuves de la divinité de l'Écriture⁶. Notons que si Lévesque de Burigny trouve cet argument sous la plume du Papin catholique, il aurait pu le lire sous celle du Papin protestant qui formulait la même critique dans les *Essais de théologie...* Papin apparaît quatre fois dans le chapitre XII. La première mention concerne l'impossibilité de fonder sa foi sur les prophéties. Réfléchissant à la problématique du témoignage de l'Église, Papin posait cette question :

Mais des gens qui ne veulent pas croire au témoignage de l'Église, touchant la suite des dogmes, pourquoi déferroient-ils davantage au témoignage qu'elle rend sur le tems auquel les prophéties ont été écrites ?⁷

Lévesque de Burigny élimine l'interrogation initiale et peut alors écrire : « On ne peut pas juger de l'argument tiré des prophéties »⁸ en énumérant les informations impossibles à recueillir pour s'assurer de leur vérité. Dans le chapitre XII, les citations de Papin concernent l'opposition entre voie d'examen et voie d'autorité. La première occurrence renvoie à la formule « à peine y a-t-il une personne sur cent mille qui puisse suivre celle du raisonnement et de l'examen »⁹. Les deux autres sont des phrases par lesquelles Papin entend défendre la voie d'autorité, mais dont la formulation sert la démarche antichrétienne de Lévesque de Burigny :

Otez la voie d'autorité, vous exposez les chrétiens à tomber dans le pirrhonisme sur tous les articles de foy.¹⁰

Je voyois des protestans si plein d'eux-mêmes, et si prévenus contre la voye d'autorité, qu'ils nioient la conséquence, et qu'ils ne faisoient pas difficulté de dire, qu'ils renonceroient au christianisme, s'il falloit absolument suivre la voye d'autorité.¹¹

¹ Voir *supra*, notre présentation du cadre historiographique en introduction.

² Alain NIDERST, « Introduction » à Jean LEVESQUE DE BURIGNY, *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, éd. par A. NIDERST, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Jean LEVESQUE DE BURIGNY, *Examen critique des...*, *op. cit.*, p. 242-277.

⁵ *Ibid.*, p. 279-306.

⁶ *Ibid.*, p. 275, renvoie à *D.V.*, p. 123.

⁷ *D.V.*, p. 127.

⁸ Jean LEVESQUE DE BURIGNY, *Examen critique des...*, *op. cit.*, p. 282.

⁹ *D.V.*, p. 168-169, cité in Jean LEVESQUE DE BURIGNY, *Examen critique des...*, *op. cit.*, p. 287.

¹⁰ *D.V.*, p. 119 voir 293.

¹¹ *Ibid.* p. 139, 295.

La conclusion du passage du chapitre XII où sont mentionnées ces deux citations se termine ainsi :

Nous laissons aux gens non prévenus, à décider quele est le plus raisonnable, ou de vouloir exiger de tous les hommes une choses aussi impossible que l'examen de fait, sujet à de grandes discussions, ou de leur ordonner de prendre parti sur des matieres graves, sans avoir des motifs suffisans pour se déterminer raisonnablement ; c'est ce que font les catholiques, dont un des plus célèbres écrivains a osé dire, *que c'étoit une erreur de s'imaginer qu'il falloit toujours examiner avant que de croire*.¹

Lévesque de Burigny cite ici une réflexion de Bossuet écrite après sa conférence avec Jean Claude, pasteur de Charenton².

Deux titres directement liés à l'*Examen...* de Lévesque de Burigny doivent enfin être mentionnés. Le premier paraît en 1770 : il s'agit de la réplique de Nicolas-Sylvestre Bergier, chanoine de Paris et confesseur de Monsieur et auteur du *Déisme réfuté contre lui-même* visant Rousseau³. Signalons ce passage, qui exprime la quintessence de sa position :

Nous applaudissons aux réflexions par lesquelles Mallebranche, Nicole, Papin et les autres controversistes ont démontré contre les protestants que l'examen des livres de l'Écriture et de la doctrine révélée, est une voie impraticable au commun des hommes ; mais il est n'est pas vrai qu'en servant ainsi l'Église catholique, ils aient nui au christianisme.⁴

Quant au second volume, il s'agit de *La certitude des preuves du Mahométisme, ou réfutation de l'examen critique des apologistes de la religion mahométane*⁵, par « Ali Gier-ber », pseudonyme forgé à partir du nom de l'auteur du précédent volume⁶. L'auteur de la second partie du livre, prétendument appelé Mamoud, cache Jean-Baptiste Cloots, évidemment celui qui procède à la réécriture du livre de Bergier, dont il « parodie la technique argumentative »⁷ pour soutenir la position déiste qui est alors la sienne⁸. Or, Cloots puise chez Bergier – donc en réalité chez Lévesque de Burigny – nombre de citations, parmi lesquelles celle de Papin, qui se retrouve attribuée à un auteur musulman, évidemment totalement fictif :

Otez la voie d'autorité, disoit l'Iman *Zélim*, vous exposez les mahométans à tomber dans le pyrrhonisme sur tous les articles de foi.⁹

Pour conclure ce survol du siècle qui vit mourir Papin¹⁰, signalons enfin que l'année même du début de la Révolution française, Nicolas-Sylvestre Bergier publie un *Dictionnaire de théologie* dans lequel il écrit :

¹ Jean LEVESQUE DE BURIGNY, *Examen critique des...*, *op. cit.*, p. 295.

² *Id.*

³ Sur Bergier, voir Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, *Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII^e siècle. L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790)*, Paris, Honoré Champion, 2010, 328 p.

⁴ Nicolas-Sylvestre BERGIER, *La certitude des preuves du christianisme ou Réfutation de l'examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne*, Paris, Humblot, 1770, p. 187.

⁵ Jean-Baptiste CLOOTS, *La certitude des preuves du Mahométisme, ou réfutation de l'examen critique des apologistes de la religion mahométane*, Londres, s.n., 1780, 636 p.

⁶ Roland MORTIER, *Anacharsis Cloots ou l'utopie foudroyée*, Paris, Stock, 1995, p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ *Ibid.*, p. 54. Il devint athée par la suite.

⁹ Jean-Baptiste CLOOTS, *La certitude des...*, *op. cit.*, p. 119. Chez Papin, voir *D.V.*, p. 119.

¹⁰ Nous avons seulement mentionnés les apparitions de Papin qui nous ont semblé intéressantes, sans lister les différentes occurrences de son nom dans les ouvrages de type encyclopédique.

Il nous parait qu'en général les controversistes catholiques, sur tout ceux du dernier siècle, ont mieux observé cette règle que leurs adversaires. Bossuet, Nicole, Pellisson, Papin, etc. sont des modèles en ce genre, nous ne pouvons mieux faire que de les imiter dans nos disputes actuelles avec les incrédules.¹

La constitution de ce quatuor a sans doute joué dans la reconnaissance du second Papin au siècle suivant au sein du catholicisme, nous le verrons. Bergier a probablement été un lecteur attentif de Papin. Le premier paragraphe de son article « Dépôt de la foi » suit la définition que donne Papin dans *La tolérance des protestants* : citation de la seconde épître de Paul à Timothée suivi d'une traduction du *Commonitorium* de Vincent de Lérins².

2. Papin au siècle du Réveil protestant et du Renouveau catholique

Nous avons déjà évoqué en introduction la destinée historiographique d'Isaac vis-à-vis de Denis au cours du XIX^e siècle : celle d'une disparition progressive du fait de la renommée du héros français de la Révolution industrielle. Toutefois, le cadet des deux cousins connaît quelques apparitions, en dehors des ouvrages encyclopédiques encore influencés par les dictionnaires du XVIII^e siècle, et qui méritent d'être signalés.

a. Un éternel apostat

Côté protestant, il faut souligner l'unanimité de la condamnation du converti. Nous citons François Puaux dès l'introduction, qui n'est pas le seul à adopter cette opinion. En 1858, Athanase Coquerel, figure du protestantisme libéral³, publie *Christologie. Essai sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ en vue de la conciliation des Églises Chrétiennes*. Dans les préliminaires de sa première partie, il cite Papin. En effet, situant la problématique de son ouvrage du point de vue de sa foi, il affirme :

On n'attendra pas sans doute que dans un travail de la nature de celui-ci je m'efforce imprudemment d'enter une théorie complète de la révélation sur le simple exposé d'une christologie biblique. Mais comme il faut être certain de s'entendre, et avec ses amis et avec ses adversaires, sur le point de départ et sur l'autorité des documents cités et commentés, je dirai seulement que je crois fermement à la révélation comme telle ; que celle révélation n'a, selon ma foi, rien de littéral ni de scientifique [...].⁴

Coquerel écrit alors en note :

Ces idées ont eu de tout temps des défenseurs, même aux époques de l'orthodoxie la plus rigide. [Il existe] quelques lettres inédites d'Isaac Papin à Leclerc, et dans celle qui porte la date du 10 août 1684, on lit ces lignes remarquables : « Les écrivains sacrés n'ont jamais eu dessein de nous rendre philosophes, ni de nous enseigner la métaphysique, mais seulement de nous enseigner la morale et de nous faire devenir gens de bien, pour nous conduire par ce chemin à la félicité éternelle. De ce principe, je tire trois conclusions : la première, que la théologie chrétienne et la théologie métaphysique sont deux choses toutes différentes ; je ne dis pas opposées, mais disparates. La seconde, que la théologie métaphysicienne ne saurait raisonnablement s'appuyer de l'autorité des écrivains sacrés, puisqu'ils n'ont nullement pensé à enseigner cette science abstraite qui est au-dessus de la portée du peuple. Ma troisième conclusion, c'est que si elle ne doit pas se fonder sur l'autorité de ces auteurs, elle ne doit pas non plus être combattue par l'autorité de ces

¹ Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Dictionnaire de théologie*, Liège, La Société Typographique, 1789, t. 2, p. 370.

² *Ibid.*, p. 602, sur la définition chez Papin, voir *supra*, p. 662.

³ Patrick CABANEL, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. .

⁴ Athanase COQUEREL, *Christologie : essai sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ en vue de la conciliation des Églises Chrétiennes*, Paris Cherbuliez, 1858, vol. 1, p. 1-2.

auteurs, par la même raison qu'ils n'ont pas eu dessein d'en parler. » Papin, avant de se laisser convertir par Bossuet, aurait dû relire sa lettre de 1684.¹

Laconique, la remarque n'est pas moins lourde de sens. En outre, il convient de souligner que des différents extraits publiés par Abraham Des Amorie Van der Hoeven, Coquerel retient celui sur lequel l'historiographie de ces trente dernières années a concentré son attention. Concernant la conversion de Papin, Orentin Douen est encore plus critique qui, dans *Les premiers pasteurs du Désert*, remarque à l'occasion de l'évocation des mésaventures du pasteur Jean-Gardien Givry auprès de Jurieu :

Cette froideur de Jurieu n'était qu'une circonspection légitimée par les circonstances. Il y avait partout des traitres, et l'on avait vu le ministre Papin, qui s'en allait abjurer à Paris, dans l'église des pères de l'Oratoire, feindre, pour obtenir un passeport en Angleterre, de vouloir prêcher sous la croix (1689).²

Au sein du protestantisme, deux auteurs formulent une opinion favorable envers le Papin calviniste. D'une part Henri Bordier dans son exemplaire annoté de *La foy réduite...* ; d'autre part Frank Puaux dans *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, paru en 1881. On notera cependant que le second dénonce la conversion de Papin, et que le premier n'en pensait sans doute pas moins quant au revirement spirituel de l'auteur de *La foy réduite...* Signalons enfin qu'Orentin Douen recense de manière fougueuse et critique le livre de Puaux dans la *Revue historique* et qu'il y dénonce de nouveau Papin le converti.³

b. Chez les catholiques

Côté catholique, Papin continue d'être cité pour son œuvre de controversiste antiprotestant et d'apologète : toujours mentionné de manière positive, voire élogieuse, il apparaît dans des ouvrages historiques⁴, apologétiques⁵, ou dans certaines encyclopédies catholiques⁶, ainsi, de manière exceptionnelle, dans une lettre pastorale d'un évêque.

Papin apparaît comme une référence secondaire mais bien présente au ce début du XIX^e siècle. Commençons par signaler une lettre pastorale du 15 août 1815 due Charles-François-Joseph de Pisani de la Gaude, évêque de Namur. Elle porte « sur les principes de la Foi catholique, relatifs à la liberté des opinions religieuses et des divers cultes religieux »⁷. Dans le corps de sa lettre, il écrit :

Cette prétendue liberté, le rêve d'anciens dogmatisans, qui se renouvelle encore, a été démontrée dans le tems, dangereuse et inadmissible, surtout ar deux ministres

¹ *Ibid.*, p. 2.

² Orentin DOUEN, *Les premiers pasteurs...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 359, n. 1.

³ Orentin DOUEN, « Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle, par Franck Puaux, Paris, 1880, grand in-8 de 217 pages », *Revue Historique*, 18 (1882/2), p. 455-462, Papin figure p. 459. La principale critique de Douen concerne l'idée avancée par Puaux de la faiblesse des convictions des théologiens favorables à la tolérance (voir p. 456-459 notamment). Douen met en perspective la période que l'on ne qualifie pas encore de « crise de la conscience européenne » avec la « noble école de Saumur » (p. 456).

⁴ Michel-Joseph-Pierre PICOT, *Essai historique sur...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 261-263, qui résume la biographie parue en 1723.

⁵ Jean Antoine Casimir POLGE, *De la réforme et du catholicisme ; aux hommes de bonne foi*, Paris, Parent-Desbarres, 1842, Papin est cité explicitement ou paraphrasé p. 32, 315, 356-357.

⁶ Notamment dans le *Dictionnaire des conversions au catholicisme* de C.-F. CHEVÉ (*Nouvelle encyclopédie théologique*, t. 33, *Dictionnaire des conversions au catholicisme*, Paris, J.-P. Migne, 1852, col. 1032-1034).

⁷ Charles-François-Joseph DE PISANI DE LA GAUDE, *Lettre pastorale de Monseigneur l'évêque de Namur, sur les principes de la Foi catholique, relatifs à la liberté des opinions religieuses et des divers cultes religieux*, s.l.n.n., 1815, 16 p., le texte de Papin tiré de l'édition de 1723 figure aux pages 14-16.

protestants ; l'un six célèbre dans le 16. siècle [*sic*] (Monsieur Papin), qui fit ensuite son abjuration (le 15 janvier 1690) entre les mains du grand Bossuet ; l'autre un ministre anglois à Boston (le sieur Tayer) qui est revenu au giron de l'Église le 25 mai 1783.¹

De plus, Pisani de la Gaude insère au terme de sa lettre une annexe, longue de trois pages, qui n'est autre qu'un extrait d'un texte de Papin. Cette lettre s'inscrit dans le mouvement de réaction de l'Église catholique devant le projet de nouvelle constitution des Pays-Bas de Guillaume I^{er}, qui entend offrir « une même protection à plusieurs religions », situation « intolérable »² pour les prélats : leur opposition passe notamment par le biais des lettres pastorales comme celle de Pisani de la Gaude³.

Cinq ans plus tard, la *Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, ou Recueil propre à diriger dans le choix des lectures*, note Papin avec la triple mention : « excellent, intéressant, force »⁴. L'auteur anonyme de ce guide de lecture estime que parmi les dix « classes des Lecteurs », le converti peut-être lu par « les personnes plus instruites qui doutent », « celles auxquelles on veut inspirer le goût des bons livres » et « les littérateurs chrétiens »⁵. Concernant les ouvrages à caractère apologétique, paraît en 1823 *Dieu, la nature et l'homme, ou Le triomphe de la Religion chrétienne*, de Baillot de Saint-Martin⁶. Celui-ci remarque :

Nous ne nous aviserons point de faire un article séparé pour combattre ces schismes : d'autres, tel que l'illustre Bossuet, M. Papin de Blois, ancien prêtre de l'Église anglicane, ont démontré suffisamment la fausseté de la doctrine des schismatiques ou des hérésiarques, mieux que nous ne le ferions.⁷

S'il renvoie à Papin, il lui emprunte également la traduction d'un passage de Vincent de Lérins⁸. L'année suivante, l'*Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes* de l'ancien oratorien Mathieu-Mathurin Tabaraud retient l'attention⁹. En effet, il s'agit de l'unique ouvrage qui cite les Papin calviniste et catholique : Tabaraud mentionne d'abord *La foy réduite...*, dont il souligne la filiation d'huisseauiste¹⁰ (cela en suivant Jurieu cité dans le *Nouveau dictionnaire* de Chauffepié¹¹), avant de se réjouir de la conversion du huguenot et de *La tolérance des protestans*, « excellent traité »¹² selon lui.

¹ *Ibid.*, p. 5.

² Els WITTE, Eliane GUBIN, Jean-Pierre NANDRIN, Gita DENECKERE, *Nouvelle histoire de Belgique. 1828-1847*, Bruxelles Complexe, 2005, p. 14-15.

³ Voir notamment celle de l'évêque de Gand (Maurice DE BROGLIE, *Recueil des mandements, lettres pastorales, instructions et autres documents publiés par S. A. le Prince Maurice de Broglie, évêque de Gand, et de quelques breffs pontificaux: et autres pièces qui ont rapport à l'administration, à la captivité, au procès et au bannissement de Son Altesse: précédé d'une notice sur la vie du prélat; suivi des actes du vicariat, le siège vacant*, Gand, Poelman-De Pape, 1843, p. 275-285, accompagnée d'autres textes contre le projet de constitution, notamment une lettre au pape).

⁴ *Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, ou Recueil propre à diriger dans le choix des lectures*, Besançon, chez J. Petit imprimeur de Mgr. l'Archevêque éditeur et propriétaire, 1820, p. 84.

⁵ *Ibid.*, p. 11 pour la légende de la numérotation figurant à la suite du titre de Papin p. 113. Desmahis figure aux côtés de Papin pour ses deux ouvrages : à titre de comparaison, l'anonyme estime qu'il peut être lu par les trois catégories attribuées à Papin, à laquelle s'ajoute « les jeunes gens » (*ibid.*, p. 83).

⁶ BAILLOT DE SAINT-MARTIN, *Dieu, la nature et l'homme, ou Le triomphe de la Religion chrétienne*, Paris, chez l'auteur, 1823, 2 vol.

⁷ *Ibid.*, vol. 2, p. 439.

⁸ *Id.*, la traduction figure in *T.P.*, p. 358-359.

⁹ Mathieu-Mathurin TABARAUD, *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes*, Paris, Gauthier frères, 1824, 509 p.

¹⁰ *Ibid.*, p. 355.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² *Ibid.*, p. 357.

Évoquons également un ouvrage critique sur Joseph de Maistre. Publié une première fois sous le pseudonyme de Roger de Sézeval en 1856¹, il reparait en 1879² sous le véritable nom de son auteur, Louis (Ignace) Moreau (1807-1881), conservateur adjoint puis conservateur de la bibliothèque Mazarine. Il est l'auteur de traductions (*La cité de Dieu* et les *Confessions* d'Augustin, *L'Imitation de Jésus-Christ*) et d'une œuvre personnelle centrée sur la théologie et la philosophie (*La Destinée de l'homme, ou du Mal, de l'épreuve et de la stabilité future*, 1857 ; *L'Église et le temps présent*, 1887)³. Son ouvrage favorable à de Maistre est intéressant dans la perspective de la destinée de l'œuvre de Papin. Il faut en citer un large extrait pour contextualiser la double apparition du converti :

Que cette doctrine, présentée par Bossuet sans le correctif nécessaire de l'autorité pontificale nous ramène au despotisme, cela n'est que trop évident, mais elle n'est pas responsable d'une si grave lacune, et n'en est pas moins vraie dans le principe, pour être poussée par le gallicanisme jusqu'à devenir une erreur. L'Église offre un asile contre les excès du pouvoir temporel dans le recours à l'unique pouvoir qui puisse légitimement intervenir et rappeler l'autorité égarée au redressement de ses voies. M. de Maistre n'a fait que revendiquer pour le successeur de saint Pierre ce droit de sublime tutelle, rétablissant ainsi, suivant la tradition des théologiens catholiques, la véritable notion du pouvoir, pervertie par les réformateurs, les légistes et les prélats de cour. Rien ne sent donc en lui le novateur, quoique prétendent ces esprits sagaces qui, sur un même point, l'accusent tout à la fois de nouveauté et d'anachronisme. Sur cette assimilation de la souveraineté à l'infaillibilité (ce tour de force inouï au dire du savant M. Binaut), je n'ajouterai qu'un mot : et ce mot, je le prends dans les écrits d'un puissant esprit du XVII^e siècle, revenu à la foi catholique après de longues méditations, Isaac Papin, ministre protestant, dont le nom est à peine connu peut-être des théologiens du progrès, Il est aussi essentiel à l'Église d'être infaillible dans ses jugements, qu'il est essentiel au magistrat souverain de prononcer en dernier ressort. Pourquoi ? Parce que l'autorité de Jésus-Christ s'exerce sur l'esprit comme celle du magistrat s'exerce sur le corps, de sorte que l'autorité dont l'Église est revêtue doit être telle que l'esprit soit obligé de s'y soumettre, comme celle dont les ministres du prince sont revêtus doit être telle que le corps soit obligé de subir leurs arrêts. Or, l'esprit ne peut être obligé de se soumettre qu'à un jugement infaillible, comme le corps ne peut être obligé de subir qu'une sentence définitive et sans appel. Un État ne peut se passer d'une autorité souveraine, l'Église ne peut se passer d'une autorité infaillible ». Et de ces propositions indubitables, une jeune fille, disciple de Papin, mademoiselle de Royère [...] tire admirablement ce principe. « Il est clair qu'en matière de foi, être souveraine et être infaillible, c'est la même chose ; aucune autorité ne pouvant ni ne devant être souveraine sur votre conscience, à moins qu'elle ne soit infaillible ». *Nous touchons ici à la pensée, à l'expression même de M. de Maistre. L'identité de l'infaillibilité et de la souveraineté étant invinciblement démontrée dans l'ordre spirituel, il est clair que l'ordre temporel doit la reproduire à ce degré d'infériorité que comporte l'infinie différence des ombres delà nature et du temps aux réalités éternelles et absolues.*⁴

Papin est donc cité à la fois pour corriger Bossuet et comme annonçant la pensée de Joseph de Maistre sur l'infaillibilité. De Maistre connaît Denis⁵ mais s'il a lu Isaac¹, il ne semble pas y

¹ Roger DE SÉZEVAL, *Joseph de Maistre. Ses détracteurs. Son génie*, Paris, Librairie Saint-Joseph, Tolra et Haton, 1865, 290 p.

² Louis MOREAU, *Joseph de Maistre*, Paris, Société Générale de Librairie Catholique-V. Palmé et J. Albanel, 1879, 568 p.

³ Voir Jean-Claude POLET (dir.), *Patrimoine littéraire européen...*, *op. cit.*, p. 492.

⁴ Roger DE SÉZEVAL, *Joseph de Maistre...*, *op. cit.*, p. 190-192, seconde édition p. 250-253, nous soulignons. L'extrait de Papin figure in *Recueil* III, p. 333-334.

⁵ Voir Joseph DE MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon ; ou l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle*, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838, t. I, p. 125.

renvoyer explicitement dans son œuvre imprimée où nous n'avons pas trouvé trace du cadet des deux cousins. Toutefois, le rapprochement opéré par Moreau apparaît pertinent quand on lit sous la plume de Maistre que l'infailibilité « ne renferme précisément que l'idée de la souveraineté, telle qu'elle se présente partout »². La seule différence entre Papin et de Maistre est le lieu où réside cette autorité infailliblement souveraine et souverainement infaillible : pour le premier « ce sujet n'est pas facile à déterminer, cette matière est controversée »³, pour le second, le Pape seul l'incarne⁴.

c. *Magnétisme ou hasard ? autour de Lamennais et de l'École du sens commun*

En 1831, dans le *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, l'abbé Philippe Gerbet évoque la défense de la voie d'autorité par le quatuor réuni par Bergier à la fin du XVIII^e siècle :

Bossuet apporta, dans cette coalition intellectuelle, le privilège de son génie, qui rendoit l'argumentation même éloquente ; Nicole, sa dialectique féconde. Doué peut-être de plus de vigueur, Papin marchait droit devant lui, tout occupé de chasser la discussion vers dernier terme, sur lequel Pellisson fixoit déjà ses regards perçants⁵.

En 1836, Papin apparaît à deux reprises dans *La raison du christianisme* de l'abbé Antoine de Genoud. Celui-ci affirme une première fois :

Tout homme qui jugera sainement, ne refusera pas de croire, après de telles autorités, que Jésus-Christ a véritablement enseigné ce que l'on nous dit être sa doctrine. [Il écrit alors en note] Qu'il y a de force dans un pareil témoignage, dit M. Papin ! le reste de l'antiquité n'en a point qui en approche, non pas même sur les faits dont nous sommes le plus persuadés, comme la prise de Jérusalem par les romains.⁶

L'abbé de Génoude (adaptation de son nom qu'il adopta) résume quelques pages des *Des voies opposées...* et achève sa paraphrase en notant : « Cette seconde partie ne peut être trop lue »⁷. Plus loin, il qualifie toujours les *Deux voies opposées...* « d'excellent livre » et « d'ouvrage si digne d'être lu et médité »⁸. En 1844, le « Bulletin littéraire » du *Correspondant*, commence sa rubrique « Théologie » par le compte-rendu de deux ouvrages de l'abbé Rohrbacher parus en 1827 : *Motifs qui ont ramené à l'Église catholique un grand nombre de protestants* et *Tableaux général des principales Conversions qui ont eu lieu parmi les protestants et les autres religionnaires depuis le commencement du XIX^e siècle* (seconde édition en 1841). Si Rohrbacher ne cite pas Papin, le chroniqueur anonyme du *Correspondant* indique, au milieu de son article :

¹ Papin ne figure pas dans l'article sur la bibliothèque de Maistre (voir Jean-Louis DARCEL, « Catalogue de la Bibliothèque de Joseph de Maistre », in Richard LEBRUN, *Maistre Studies*, Lanham, University Press of AmÉrica, 1988, p. 3-41).

² Jean-Yves PRANCHÈRE, *L'autorité contre les...*, *op. cit.*, p. 347.

³ *Recueil* III, p. 371.

⁴ Voir Joseph DE MAISTRE, *Du Pape*, Lyon-Paris, Busand-Beaucé-Rusand, 1819, 2 vol.

⁵ Philippe GERBET, *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, Paris, Agence générale pour la défense de la liberté religieuse, 1831, p. 117-126, ici, p. 126. Michèle Sacquin souligne cette mention de Gerbet en indiquant « On continue à utiliser Bellarmin, Du Perron, Hubet et les écrits du protestant converti Papin. L'abbé Gerbet en particulier le cite » (Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, École des Chartes, 1998, p. 250). Elle n'identifie toutefois pas le précédent Bergier de 1789, qui nous semble avoir été déterminant pour l'émergence de Papin aux côtés de Bossuet et Pellisson.

⁶ Antoine DE GENOUDE, *La raison du christianisme ou preuves de la vérité de la religion tirées des écrits des plus grands hommes de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne*, Paris, Pourrat Frères-Sapia, 1836, t. I, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 73, n. 1.

⁸ *Ibid.*, p. 102, n. 1.

Les catholiques trouveront dans ces deux volumes un excellent résumé de la controverse entre le catholicisme et le protestantisme ; et, en y joignant quelques traités de Papin et de Pellisson, on aurait peut-être, en substance, ce qui a été dit de plus décisif contre les hérésies du XVI^e siècle.¹

Pris indépendamment les uns des autres, ces apparitions témoignent d'une certaine survie de la figure du converti Papin au sein de la théologie catholique. Toutefois, il faut peut-être lire ce faisceau de références avec un prisme spécifique.

En effet, en 1849, paraît le *Dictionnaire de théologie morale* revu par l'abbé Migne. Y est insérée l'*Histoire abrégée de la théologie* de l'abbé Jean-Etienne Pierrot, qui évoque Papin en ces termes :

Papin, protestant converti, posa nettement la question de la valeur du principe d'autorité et de celle de la raison privée. Il défendit l'autorité avec une grande force. Il étendit tellement la question, que quelques-uns des partisans de M. de Lamennais l'ont regardé comme le précurseur de l'école du sens commun. Quoique leurs prétentions soient exagérées, il n'en reste pas moins constaté comment Papin avait combattu le protestantisme.²

Commençons par situer « l'École du sens commun ». Elle prend son origine notamment dans la pensée de Thomas Reid, théologien écossais. Successeur d'Adam Smith à l'Université de Glasgow, Thomas Reid et son École « ont joui d'une grande notoriété au début du XIX^e siècle, notamment en France, où ils furent considérés comme rien moins que les régénérateurs de la philosophie. [...] Le sens commun est présent tout au long du XVIII^e siècle et particulièrement dans les œuvres des penseurs que Reid se proposait d'interroger, comme Locke, Berkeley et Hume. [...] Avant lui, Shaftesbury avait déjà pris le parti de la raison commune pour contester le système de Locke »³. Nous avons montré que concernant Papin, l'origine de ce recours au sens commun se trouve chez les Messieurs de Port-Royal, et Pierre Nicole en particulier. Au XIX^e siècle en France, Félicité de Lamennais apparaît comme le représentant de l'École du sens commun⁴ : si « chez Reid, le « sens commun » limite et complète la raison individuelle, chez Lamennais, le « sens commun » invalide et remplace purement et simplement celle-ci »⁵. Il « réemploie une idée force de l'apologétique romantique, selon laquelle la Révélation chrétienne synthétise la Révélation universelle. [...] C'est la version historicisée d'une idée très ancienne, que l'on rencontre déjà chez Clément d'Alexandrie, selon lequel le christianisme

¹ *Le Correspondant. Religion – Philosophie – Politique – Histoire*, Paris, V.-A. Waïlle, 1844, t. 8, p. 727.

² Jean-Etienne PIERROT, *Histoire abrégée de la théologie*, in *Dictionnaire de théologie morale [...] présentant un exposé complet de la morale chrétienne, contenant une règle de conduite pour les principales circonstances de la vie*, Paris, J.-P. Migne, éditeur, 1849, t. 2, col. 1475. Dans la « Liste des théologiens du XVIII^e siècle », Papin apparaît avec la mention : « Un grand nombre d'ouvrages de polémique très remarquables » (*ibid.*, col. 1507-1508).

³ Patrick CHÉZAUD, *La philosophie de Thomas Reid, des Lumières au XIX^e siècle*, Grenoble, ELLUG, 2002, p. 5.

⁴ Voir la réédition de l'ouvrage de Claude BUFFIER, *La doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens* (Avignon, Seguin l'Aîné, 1822). Le sous-titre indique « Ouvrage qui contient le développement primitif du principe de l'Autorité générale, adoptée par M. l'Abbé F. DE LA MENNAIS, comme l'unique fondement de la Certitude. Pour servir d'appendice au Tome II de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion ». L'ouvrage de Buffier paraît initialement en 1718 sous le titre de *Traité des premières vérités*. Sur les points communs et les divergences entre Buffier et Reid, voir Louise MARCIL-LACOSTE, *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common-Sense Philosophers*, McGill-Queen's University Press, 1982, 234 p.

⁵ Jérôme GRONDEUX, « Les « prophètes romantiques » et la question du salut », in Dominique AVON et Karam RIZK (dir.), *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Aix, Karthala, 2010, p. 140.

rassemble seul en totalité les vérités éparses dégagées par les philosophes ; « historicisée » en ce sens que, pour Lamennais, le catholicisme est la synthèse de toutes les traditions »¹.

Or, l'ensemble des citations repérées entre 1831 et 1844 peuvent être lues à l'aune de la référence lamennaisienne. Toutefois, commençons par observer que nous n'avons trouvé aucune mention explicite à Papin sous la plume de Lamennais lui-même² : le converti ne figure pas au catalogue de la vente de sa bibliothèque³ ; Paul Dudon ne le signale pas parmi ses lectures⁴ ; tout au plus pourra-t-on souligner que Lamennais a lu et annoté *La religion chrétienne prouvée par les faits* de Houtteville dans son édition de 1765⁵, qui comporte le nom de Papin. Venons-en aux trois références précédemment citées. Selon Henri Brémond, Philippe Gerbet est le « disciple le plus intime » de Félicité de Lamennais⁶. Il pourrait donc être l'un de ceux dont parle Jean-Etienne Pierrot et qui ont vu en Papin le précurseur (tout relatif si l'on suit Patrick Chézaud) de la théorie du sens commun. Cependant, il est difficile de l'affirmer à partir de l'œuvre imprimée de Gerbet : la mention de Papin dans le *Coup d'œil...* en 1831 ne suffit pas pour soutenir cette hypothèse, et ses autres ouvrages que nous avons consultés ne contiennent pas d'évocation de Papin⁷. En 1834, Lamennais publie les *Paroles d'un croyant*, qui entraîne de nombreuses défections dans son entourage⁸. Si en 1836, Antoine-Eugène Génoud n'est plus proche de Lamennais, il a toutefois fondé avec lui le journal *Le Défenseur* dès 1820⁹. Quant au *Correspondant*, il a pour responsable Victor-Amédée Waille, d'abord fondateur du *Mémorial catholique* en 1824 avec Gerbet (journal dont l'un des principaux collaborateurs n'est autre que Lamennais)¹⁰, puis de *L'Avenir* en 1830, avec Lamennais et Gerbet¹¹ : rappelons cependant que la recension des deux ouvrages de Rohrbacher est anonyme et observons dans le même temps de ce dernier fut lui-même proche de Lamennais¹². Toutefois, ces apparitions

¹ Jérôme GRONDEUX, *La religion des intellectuels au XIX^e siècle*, Toulouse, Privat, 2002, p. 39.

² Voir notamment Félicité DE LAMENNAIS, *Correspondance générale*, éd. par Louis LE GUILLOUX, Paris, Armand Colin, 1971-1982, 9 vol. Nulle part ailleurs dans la bibliographie ne figure ce rapprochement entre Papin et l'École du sens commun dans sa version lamennaisienne. Notons par ailleurs que jusqu'à la crise de 1834-1836, Félicité est très lié à son frère Jean-Marie, dont la correspondance ne contient pas plus de mention de Papin (voir Jean-Marie DE LAMENNAIS, *Correspondance générale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001-2002, 7 vol.).

³ *Catalogue de livres rares et précieux provenant de la bibliothèque de M. F de La Mennais*, Paris, Paul Daubrée et Cailleur, 1836 [vente les 7 janvier 1837 et jours suivants], 160 p.

⁴ Paul DUDON, « La bibliothèque de Lamennais », *Etudes*, 131 (juin 1912), p. 230-248.

⁵ *Ibid.*, p. 237. Il s'agit du lot 2162 de la vente (*Catalogue de livres...*, *op. cit.*, p. 136), édition de 1765.

⁶ Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Toulouse, Privat, 2000, p. 84-85 et 93, l'expression citée est d'Henri Brémond.

⁷ *Des Doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, Paris, Librairie classique, 1826 ; *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, Bureau du Mémorial catholique, 1829 ; *Esquisse de Rome chrétienne*, Paris, Bureau de l'Université catholique, 1844-1850, 3 vol. Ce dernier titre est ultérieure à la rupture de Berger avec Lamennais, consécutive à la parution des *Paroles d'un croyant* en 1834 et qui s'exprime notamment par le reniement du *Coup d'œil...*, signalé dans *L'Ami de la religion* : « Un journal nous apprend une chose que nous avons grand plaisir à annoncer, c'est que M. l'abbé Gerbet a défendu à son libraire de vendre aucun exemplaire du *Coup d'œil sur la controverse chrétienne et de la Certitude dans ses rapports avec la théologie*, son intention étant que ces ouvrages soient entièrement détruits » (*L'Ami de la religion*, n° 2738 (26 novembre 1836), p. 389) (sur la relation Lamennais-Gerbet, on pourra consulter, malgré son ancienneté, Pierre HARISPE, *Lamennais et Gerbet*, Paris, Société d'Édition Française et Étrangère, 1909, vol.1 [seul paru], 372 p.).

⁸ Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de...*, *op. cit.*, p. 92.

⁹ Voir *Correspondance d'Eugène Fromentin 1839-1858*, Paris, C.N.R.S., 1995, p. 130.

¹⁰ Voir sa notice dans la base de données *Petite Presse (1815-1881)*, <http://petitepresse.medias19.org/index.php/acteurs/fiche/2611>

¹¹ Ruth L. WHITE, *L'Avenir de La Mennais. Son rôle dans la presse de son temps*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 200-202.

¹² Voir Joseph-Antoine BOULLAN, *Notice sur l'abbé René-François Rohrbacher, auteur de l'Histoire universelle de l'Église catholique*, Paris, S. Raçon, 1856, p. 4-6.

de Papin chez ces auteurs font écho à la remarque de l'abbé Pierrot, quoiqu'elles ne la confirment pas explicitement.

Pour autant, si Papin a pu apparaître aux yeux de certains théologiens proches de Lamennais comme un précurseur de l'École du sens commun, c'est sans aucun doute grâce au troisième volume de la seconde édition posthume de 1723 : nous avons vu en effet que le texte de 1707 est construit à partir de la théorie du sens commun. Rappelons son titre : *La cause des hérétiques discutée et condamnée par la méthode de Droit, ou Le Protestantisme refuté, et la Foy Catholique établie par le Droit naturel ; c'est-à-dire, par les seules lumieres du sens commun.*

Il faut enfin signaler deux autres évocations de Papin dans deux textes anonymes parus chez Parent-Desbarres à un an d'intervalle : l'article « Théologie » du dix-septième volume de l'*Encyclopédie catholique*, signé « H. J. professeur de théologie »¹ et l'*Introduction à la théologie ou prolégomènes de cette science*, signée H. Jannin² dont l'identité reste mystérieuse³. De toute évidence, « H. J. » et « H. Jannin » cachent un seul et même auteur (qu'il s'agisse d'un seul individu ou de plusieurs signant collectivement) et l'*Introduction...* constitue en réalité une reprise modifiée de l'article de l'*Encyclopédie catholique*. Sans qu'aucune conclusion définitive ne puisse en être tirée, signalons que le titre du volume signé Jannin fait écho à une phrase du *Coup d'œil...* de Gerbet⁴. Quoi qu'il en soit, Jannin cite le quatuor réuni par Bergier et repris par Gerbet⁵. Dans son article de l'*Encyclopédie catholique*, il est intéressant d'observer qu'il rapproche l'École du sens commun non de Papin, mais de Pellisson :

Pellisson, qui comprenait plus nettement encore l'ensemble, l'essence et la logique du catholicisme, poussa plus loin aussi ses reconnaissance au-delà du protestantisme, s'il l'on peut ainsi parler, et il établit, non plus seulement en principe comme Papin, mais dans un système développé, l'unité de la polémique chrétienne contre tous les genres d'hétérodoxie [...]. Il y a tel passage de ses écrits qui semble énoncer d'une manière exclusive le système que Lamennais a essayé d'introduire dans les écoles catholiques.⁶

Toutefois, un an plus tard, dans l'*Introduction...*, la mention de Lamennais dans ce passage du texte disparaît. Nous n'avons pu approfondir plus avant la question de l'identité de ce H. Jannin, seulement édité par Parent-Desbarres : toutefois, il semble également pouvoir être rapproché de l'école lamennaisienne, d'après la version initiale de son texte.

¹ Jean-Baptiste GLAIRE et Joseph-Alexis WALSH (dir.), *Encyclopédie catholique, répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle, avec la biographie des hommes célèbres: ornée de plus de 3000 gravures dans le texte et refermant le résumé de plus de dix mille ouvrages*, Paris, Parent-Desbarres, 1848, vol. 17, p. 1069 (l'article commence p. 915). p. 902, théodicée n'est pas signée.

² Paris, Parent-Desbarres, 1849, 543 p.

³ L'ouvrage est qualifié d'anonyme dans le *Catalogue général de la Librairie française pendant 25 ans (1840-1865)* (Paris, Lorenz, 1869, vol. 3, p. 21) et dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Barbier ne révèle pas l'identité de l'auteur (Antoine-Alexandre BARBIER, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes composés, traduits ou publiés en français, avec les noms des auteurs, traducteurs et éditeurs*, Paris, Féchoz et Letouzey, 1882, t. 2, col. 962-963).

⁴ « Ces rapports de la théologie avec les diverses branches des connoissances humaines devraient être développés dans les prolégomènes qui servent d'introduction à l'étude de cette science, et qui comprendroient, du reste, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les prolégomènes ordinaires » (Philippe GERBET, *Coup d'œil sur...*, *op. cit.*, p. 248).

⁵ Voir H. JANNIN, *Introduction à la...*, *op. cit.*, p. 306 à 312 et 345.

⁶ Et H. J. de citer ce passage des *Réflexions sur les différends de la religion* de Pellisson parus en 1686 : « Toute la certitude humaine celle des sens, celle des lumieres naturelles, celle des mathématiques, celle de toutes les sciences telle qu'on la peut avoir, est fondée sur cette autorité du grand nombre, et cette autorité à un fondement éternel et inébranlable, c'est à dire Dieu-même » (H. J., « Théologie », in Jean-Baptiste GLAIRE et Joseph-Alexis WALSH (dir.), *Encyclopédie catholique...*, *op. cit.*, p. 1006).

Quoi qu'il en soit de la véritable influence des textes de Papin sur l'École française du sens commun, l'ensemble de ces citations sous des plumes catholiques témoignent, comme celles du XVIII^e siècle, de la réception positive de l'œuvre du converti.

CONCLUSION

Comme le soulignait déjà Roger Zuber en 1981, la sincérité de la conversion de Papin n'a pas à être mise en doute¹. Cependant, elle coïncide avec un moment crucial de sa vie sentimentale et la compréhension de ce choix ne peut faire abstraction d'une telle donnée, qui a de toute évidence eu un rôle dans son passage au catholicisme. Il n'empêche que la justification théologique par la prise de conscience de la « destruction du christianisme » par le principe d'examen ne doit pas être niée. Toutefois, nous avons montré que le récit par Papin de sa conversion, réécriture biographique comme tout récit de conversion, subit une véritable transformation. L'idée d'une lente progression vers le catholicisme commencée à Bordeaux paraît exagérée² : le parcours même du calviniste, que nous connaissons bien contrairement aux contemporains de Papin auxquels il raconte son histoire, contredit cette auto-fiction. L'exil outre-Manche, l'ordination anglicane postérieure à l'acte d'uniformité de Rotterdam, la volonté de rallier le Brandebourg pour y retrouver une partie de sa famille sont autant d'éléments discordants avec les récits de conversion de Papin. D'ailleurs, la conservation des trois versions d'un passage de *l'Histoire de mes sentiments* nous a permis d'éclairer ce travail de réécriture et donc de transformation de la réalité d'un parcours intellectuel et spirituel. Le séjour à Altona et l'obstination de Jurieu sont plus probablement les deux événements ayant conduit Papin à véritablement envisager de passer au catholicisme. Ainsi, nous souscrivons à l'idée d'Élisabeth Labrousse quant au fait que sa conviction catholique s'est probablement renforcée avec le temps. L'orientation janséniste qu'il prend a d'ailleurs probablement été déterminante dans cette confirmation.

Le jansénisme de Papin ne nous semble pas être douteux. Les indices convergent et rendent bien réel ce « phantôme », dont l'historiographie n'avait jusqu'à présent jamais fait état. La clé était posthume : sans les manuscrits d'Utrecht, le jansénisme du converti aurait été difficile, si ce n'est impossible, à démontrer. Si l'amitié Papin-Desmahis était déjà connue, sa dimension janséniste était jusqu'à présent restée dans l'ombre. L'absence d'indice janséniste dans la vie quotidienne du converti – à l'exception notable de sa bibliothèque, qui appartient au domaine privé – s'explique sans doute par son expérience de calviniste : il sait ce qu'il en coûte de revendiquer haut et fort son appartenance à une famille spirituelle particulière. Papin a donc été un janséniste nicodémite. Son statut de converti l'a sans doute conduit à redoubler de prudence. Le contexte blésois éclaire cette situation : tandis qu'à Orléans, Desmahis vit auprès d'un évêque janséniste, à Blois, Papin subit l'autorité d'un ennemi de Port-Royal, ce qui l'oblige à la discrétion. Nous avons vu qu'un demi-siècle plus tard, l'une de ses filles fut, au contraire, une janséniste revendiquée.

¹ Roger ZUBER, « Isaac Papin lecteur... », art. cit., p. 7.

² Roger Zuber formule également des réserves sur cette vision que Papin offre de son parcours (*ibid.*, p. 8).

L'œuvre du Papin catholique vient cependant confirmer cette orientation janséniste : si *La tolérance des protestans* en contient seulement quelques indices, la *Cause des hérétiques*, qui développe la théorie de la méthode factuelle fondée sur le sens commun, en est la preuve théologique formelle. Quant à la part éristique de son œuvre, elle existe bel et bien mais s'avère invisible de son vivant, exception faite de *La tolérance des protestans*, dans laquelle il faut d'ailleurs identifier une double permanence entre les Papin calviniste et catholique : l'attaque de Jurieu en retournant contre lui ses propres propositions. La publication posthume des textes polémiques du converti témoigne de sa condition de controversiste de cabinet. Si les textes écrits contre des adversaires restent dans les tiroirs de leur auteur, alors Papin fut un polémiste caché. Cet état de fait rejoint la question de ses réseaux, que nous avons volontairement présentée au fil de la chronologie de cette troisième partie, pour ne pas en fausser la perception. Une approche thématique aurait montré Papin en lien avec Bossuet, Pellisson, Saurin, le milieu janséniste orléanais, plusieurs ecclésiastiques blésois, certains jésuites parisiens : l'impression aurait été celle d'un théologien laïc actif dans les réseaux catholiques. Si toutes ces relations sont bien réelles, il nous semble que, exception faite du pôle janséniste autour de Desmahis, leurs apparitions sporadiques (Pellisson mentionné plus de quinze ans après sa mort ; Saurin révélé *post-mortem*) témoignent d'un état de fait : il s'agit seulement de contacts qui, pour Pellisson et Saurin au moins, sont de toute évidence liés à la condition commune de converti. La seule énigme reste celle du réseau du dernier séjour parisien : le sulpicien qui affirme avoir été l'ami de Papin n'a pas de raison de mentir, mais leur amitié est, peut-être, née lorsque le converti se trouve à Paris au printemps 1709.

Ainsi, la vie du Papin catholique a d'abord été celle d'un père de famille : si Anne Viard-Papin ne pouvait qu'insister sur ce fait dans la biographie posthume de son mari, le dossier de ministre pensionné de Papin confirme involontairement cette situation. Théologien laïc à la tête d'une famille, Isaac n'est pourtant plus calviniste, mais bien catholique. S'il a caché ses convictions religieuses après sa conversion, ce n'est pas parce que celle-ci est feinte, mais du fait de son jansénisme. Calviniste ou catholique, Papin aura donc été *minor* et minoritaire.

CONCLUSION

C'est le propre d'un Esprit borné de se donner tout entier à une seule chose.

Isaac PAPIN, *La vanité des sciences*, 1686

« Ce qui effraya Papin, c'est ce qu'enseigne Voltaire »¹. Cette sentence de l'abbé Nonnotte dans ses *Erreurs de Voltaire* fait écho au renversement de la formule fameuse de Paul Hazard par laquelle nous avons introduit cette biographie intellectuelle d'Isaac Papin. Malgré la récupération polémique opérée par Nonnotte, ce diagnostic est assez juste et se fonde sur les textes catholiques parus entre 1692 et 1723. Si une certaine historiographie a pu mettre en doute la conversion de Papin², la lecture de ces textes atteste sa sincérité.

Le profil du Papin calviniste est original. Sa vocation fait certes de lui un jeune homme huguenot comme bien d'autres, mais sa situation théologique en fait un cas particulier. Dans cette perspective, sa parenté avec Claude Pajon apparaît comme déterminante. L'appartenance de Papin à l'École de Saumur, et précisément à son aile radicale, est la conséquence de l'enseignement reçu auprès de son oncle à Orléans, séjour d'autant plus crucial que c'est également celui de sa découverte de Spinoza, dont l'œuvre – du moins une partie – a indéniablement marqué ses réflexions dès 1682 : ici se situe l'originalité majeure du profil intellectuel du Papin calviniste. Dans les mois qui précèdent l'édit de Fontainebleau, il allie la leçon de *La réunion du christianisme* d'Isaac d'Huisseau et l'idée d'orthopraxie puisée dans le chapitre XIV du *Traité théologico-politique*. La publication de son texte en 1687, à laquelle il n'était sans doute pas favorable, fait de lui l'un des représentants de ce groupe d'auteurs que nous avons proposé de réunir sous l'expression de corpus huguenot pour la tolérance au moment de la révocation. La particularité de Papin s'exprime jusque dans ce groupe, d'une part du fait de l'influence de Spinoza et, d'autre part, à cause de l'absence totale sous sa plume de la problématique politique. Dans le même temps, il s'affirme comme un acteur de la controverse intra-confessionnelle sur la grâce au sein du calvinisme français : il apparaît ici comme le fils spirituel de Pajon et son réseau le salue comme tel. Notre connaissance de ce devenir-théologien d'Isaac Papin est rendue possible par un corpus d'archives exceptionnel pour un auteur qui n'a jamais quitté son statut de *minor* de la République des Lettres, corpus qui vient par ailleurs confirmer des caractéristiques déjà bien connues de l'économie de cette institution intellectuelle. La révocation pousse Papin sur les chemins de l'exil : son choix de l'Angleterre, probablement déterminé par ses deux années bordelaises de préceptorat, s'avère salutaire après avril 1686 lorsqu'il se voit fermer la voie du pastorat dans le Refuge continental. Son ordination anglicane est donc conjoncturelle, comme le confirme son départ pour le Refuge continental peu de temps après cet événement. D'abord aux Provinces-Unies puis à Hambourg, enfin jusqu'à Dantzic, Papin vit alors ses « années errantes ». Cette situation

¹ Claude-François NONNOTTE, *Les erreurs de...*, *op. cit.*, t. II, p. 181.

² Soit protestante, soit d'érudits locaux.

s'explique par la publication de son œuvre de théologien, qui déclenche une controverse l'opposant à Pierre Jurieu. La défense par Papin de ses convictions de Saumurois radical rend précaire sa situation déjà délicate au sein du Refuge. Que cette période correspondant à son activité de controversiste s'achève par sa conversion témoigne qu'il n'a finalement pu résister aux conséquences de son statut de citoyen de la République des Lettres. Toutefois, son renoncement au calvinisme s'explique de manière multifactorielle : d'une part une réflexion théologique sur la nature de l'autorité, du fait de son conflit avec Pierre Jurieu ; d'autre part, un bouleversement de sa vie personnelle, en l'occurrence sentimentale, avec la rencontre d'Anne Viard.

Par ce choix du catholicisme, la vie de Papin change du tout au tout : d'errant, il devient sédentaire, et d'exilé, il redevient Blésois. D'une situation précaire, il accède à un statut social qui lui permet d'assurer la vie de sa famille. Le changement est également, bien sûr, théologique et s'exprime par l'abandon de la voie d'examen pour celle de l'autorité. Son identité même de théologien change : de polémiste intraconfessionnel, il devient controversiste interconfessionnel, comme le montre *La tolérance des protestans*, seul livre du Papin catholique paru de son vivant. En même temps qu'il y raconte – en la réécrivant comme dans tout récit de conversion – son évolution spirituelle, Papin y attaque ce qu'il estime être le « principe » du protestantisme, qu'il dénonce comme « destructif du christianisme ». Malgré sa conversion, Papin reste minoritaire puisqu'il devient janséniste. Histoire familiale, histoire des réseaux et histoire des idées ont permis de mettre en évidence cette orientation spirituelle. La trajectoire de Françoise Papin, épouse de Maliverné, s'origine vraisemblablement dans l'éducation donnée par Papin à ses enfants. Symboliquement, comme lorsqu'il était calviniste, le pôle magnétique de ce qui fait la particularité de l'identité confessionnelle de Papin – le jansénisme en l'occurrence – est la ville d'Orléans, avec la figure de Desmahis. L'amitié entre les deux anciens huguenots est certaine mais reste malheureusement inaccessible dans sa dimension tant intime que théologique. De manière posthume, le jansénisme de Papin devient évident grâce à la lettre de sa veuve adressée à Pasquier Quesnel, véritable clé pour ouvrir cette grille de lecture de la période catholique. Ainsi, de son vivant, la caractéristique première du jansénisme de Papin est sa confidentialité : à Blois même, il a vraisemblablement caché son orientation port-royaliste, qui se devine dans sa bibliothèque. Contemporain de Louis XIV, Papin traverse donc la période du règne personnel du roi Soleil et ses deux événements religieux : la révocation de l'édit de Nantes et la crise janséniste, même s'il disparaît prématurément sans connaître l'acmé de cette dernière. Hasard de l'histoire, Clément XI fulmine la bulle *Unigenitus* contre Pasquier Quesnel quelques mois après que ce dernier ait achevé la première édition posthume des œuvres du converti. Que *Les deux voies opposées en matière de religion* soit une réalisation quesnellienne atteste l'existence des liens entre le converti et le chef de file janséniste.

Le sous-titre de cette biographie intellectuelle de Papin aurait pu être *De l'intellectualisme au sens commun*. Les caractéristiques de la période calviniste ont entraîné dans l'historiographie une reprise, plus ou moins atténuée ou plus ou moins consciente, des accusations d'hétérodoxie formulées par Jurieu, ceci au détriment de l'exactitude historique. Papin est un Saumurois radical, défenseur du pajonisme, lui-même héritier des thèses de John Cameron et Paul Testard. À ce titre, sa théologie est fondée sur un intellectualisme, une véritable foi dans l'intellect dominant les facultés de l'âme. L'innovation de cette aile de l'École de Saumur

concerne la nature de la grâce divine, définie comme une action médiée par le biais des circonstances. Chez Papin, au noyau fondamental du pajonisme, s'adjoignent ce que nous avons qualifié d'actualisations post-cartésiennes (malebranchiennes ou spinoziennes). Sa théologie est ainsi un théocentrisme défendant un certain déterminisme de l'action divine. Il participe pleinement à la « vision née avec les Temps modernes, [celle de] Dieu comme cause initiale, simple, univoque ou en adéquation à son effet (Dieu horloger, artisan ou ingénieur), ou comme raison suprême de ses lois, [...] fondement sûr pour un univers déterminé et stable »¹. Cependant, comme nombre de ses pairs et contemporains, Papin fait ainsi face à la problématique du mal et développe une solution alliant théodicée et théosophie. Ainsi, la trajectoire calviniste de Papin confirme le diagnostic de François Laplanche, qui a montré que « l'orthodoxie protestante ne s'est pas défaite sous la pression d'éléments étrangers, voire hostiles à elle. Les facteurs de la crise apparaissent au contraire en son sein, et dans l'effort même qu'elle accomplit pour mieux comprendre l'Écriture et mieux situer son autorité »².

Après sa conversion, Papin opte pour le jansénisme. Mais son jansénisme est un jansénisme sans grâce : du moins, ses textes catholiques qui nous sont parvenus n'abordent pas ce sujet. Au plan de l'histoire de la théologie, le jansénisme de Papin s'identifie par son recours à la méthode factuelle dans sa défense de la voie d'autorité. La conversion de Papin apparaît donc également liée à l'apologétique. S'il emprunte cette méthode à Antoine Arnauld et Pierre Nicole, l'originalité de son emploi réside sur le rôle structurant qu'il donne à la notion de sens commun pour la définir, notion qui lui a par ailleurs permis de résoudre plusieurs dilemmes que lui posait la voie d'examen. Ainsi, s'il traverse la crise de la théologie chrétienne de la grâce de l'Âge classique, Papin conserve son profil original tant avant qu'après sa conversion : d'une part, calviniste, il conçoit la grâce avec Paul et sans Augustin ; d'autre part, la dimension nicodémite de son jansénisme a fait disparaître des sources le sujet même de la grâce. Enfin, nous avons pu mettre en évidence la réception de l'œuvre de Papin durant les XVIII^e et XIX^e siècles. Du fait de sa conversion, le Papin calviniste a été rejeté par les protestants des débuts de l'ère contemporaine. Toutefois, un net écho aux réflexions de Papin (et Pajon) figure chez Ferdinand Buisson, figure du protestantisme libéral, qui « estime qu'il faudrait forger un mot nouveau [...] pour désigner une nécessité libre ou une liberté nécessaire »³. Quant au Papin catholique, s'il a peut-être eu un rôle dans l'émergence de l'École du sens commun autour de Félicité de Lamennais, son influence sur la théorie de l'infailibilité de Joseph de Maistre nous semble bien plus délicate à établir.

Pour mettre en perspective le parcours de Papin, deux thèmes s'imposent. La première est celle de la « crise de la conscience européenne ». La définition du cadre historiographique que nous avons proposée en introduction permet de tirer plusieurs conclusions. D'abord, comme avec la figure de Robert Challe, une première déclinaison de la thèse de Paul Hazard serait de dire que Papin incarne la crise de la conscience européenne, puisque toute conversion témoigne précisément d'une crise de conscience. Mais le chemin qu'il a emprunté est contraire à celui décrit par P. Hazard, de Bossuet à Voltaire selon la formule. Ensuite, le seul cas de

¹ Pierre GISEL, « Théologie de la création », in André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE, Lucie KAENNEL (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 419.

² François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré...*, *op. cit.*, p. XXXIV.

³ Samuel TOMEI, *Ferdinand Buisson (1841-1932). Protestantisme libéral, foi laïque et radical-socialisme*, Atelier national de reproduction des thèses, 2004, vol. 1, p. 218 886.

Papin – qu’il serait abusif d’identifier comme « l’exception qui confirme la règle »¹ – ne peut mettre à terre la thèse de Paul Hazard. L’idée même que le parcours décrit par ce dernier puisse avoir été suivi dans les deux sens nous semble ouvrir des perspectives de recherches fécondes, et notamment celle d’une prosopographie des pasteurs convertis². En outre, l’idée de chemin inverse rapproche Papin, non plus théoriquement mais symboliquement, de Maistre et de l’idée de réaction qu’il incarne, la comparaison devant s’en tenir au stade de la définition primaire de la réaction comme mouvement contraire. Le second thème retenu n’est pas sans lien avec celui de la crise de la conscience européenne. Il s’agit de l’idée de modernité, qui nous semble pouvoir être approchée sous trois angles : la philosophie, la société et le sujet. Concernant la première, il s’agit de souligner la dimension résolument moderne du profil intellectuel du Papin calviniste par sa lecture positive des post-cartésiens que sont Malebranche et Spinoza. Cette approche apparaît néanmoins comme paradoxale du fait de son identité même de calviniste, quoique ce paradoxe s’explique, nous l’avons vu, par le fait que les idées de ces philosophes peuvent apparaître comme une actualisation de ce qui fait l’originalité du calvinisme de Papin, son appartenance à l’École de Saumur. Pour ce qui est de l’angle sociétal, Alphonse Dupront explique que « le phénomène capital de la société moderne [est] la transformation d’un ordre de religion centré sur des fins sotériologiques collectives en une éthique de vie sociale, à racines plus ou moins scripturaires »³. Ici, la trajectoire confessionnelle de Papin, défenseur d’un christianisme moral lorsqu’il est calviniste, puis adoptant le jansénisme une fois devenu catholique, apparaît comme inscrite dans la tendance de son époque. Quant au point de vue du sujet, il nous semble que la trajectoire de Papin peut être lue à l’aune de la thèse de Thierry Wanegffelen concernant l’apparition de ce qu’il appelle le « Sujet moderne ». Il définit la Modernité comme le développement « d’un rapport différent au passé, à l’avenir et au temps présent. [...] Le sentiment de la modernité [...] c’est éprouver un détachement par rapport au passé, autrement dit ne plus considérer que l’on s’inscrit dans la tradition »⁴. Estimant que les trois siècles de la période dite moderne peuvent être distingués selon le rapport du sujet à l’émergence de cette notion de modernité, T. Wanegffelen identifie le XVII^e siècle comme celui « de la servitude volontaire »⁵. Cette grille de lecture, qui concerne essentiellement l’aristocratie, la noblesse et la bourgeoisie, paraît particulièrement stimulante si on l’applique au cas Papin. Sa conversion même en fait un sujet moderne. En effet, T. Wanegffelen identifie le personnage de Rodrigue dans le *Cid* comme l’exemple paradigmatique du sujet moderne au XVII^e siècle par le fait qu’il accepte la contrainte de la modernité au terme d’un « travail introspectif », d’un « dialogue avec lui-même »⁶. Or, qu’est-ce qu’une conversion, si ce n’est d’abord un dialogue avec soi-même, certes doublé par un dialogue avec Dieu ? De même, toute conversion est une rupture avec un passé. Mais ici, comme avec Paul Hazard, le cas Papin entre en discordance avec la thèse de T. Wanegffelen. Si l’acceptation de la Modernité réside en l’abandon d’un passé et d’une tradition, la conversion de Papin vise précisément à s’inscrire dans une tradition, et même *la* Tradition parmi les traditions, celle de l’Église catholique. Ainsi, par sa démarche même, Papin est un sujet moderne, mais par

¹ Il suffit de penser au cas d’Aubert de Versé, qui parcourt à plusieurs reprises le chemin que Papin n’emprunte qu’une fois seulement.

² Étant entendu que tous les pasteurs calvinistes ne sont pas des Saumurois.

³ Alphonse DUPRONT, « Réformes et « modernité » », art. cit., p. 767.

⁴ Thierry WANEGFFELEN, *Le roseau pensant. Ruse de la modernité occidentale*, Paris, Payot, 2011, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 57-103.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

l'aboutissement de cette démarche, il apparaît comme un sujet antimoderne. Cependant, T. Wanegffelen souligne que « la Modernité confrontée à la question du Moi et du Sujet a décidément vite développé une vision de l'être humain assez pessimiste »¹. Or le jansénisme offre selon lui « une solution religieuse et spirituelle » à ce « pessimisme anthropologique occidental »². La grille de lecture proposée par T. Wanegffelen permet donc de mettre en lumière la situation paradoxale de Papin qui parcourt bien le chemin inverse de la modernité, de Voltaire à Bossuet. Mais dans le même temps, par son jansénisme, il apparaît comme un homme de son temps, optant pour l'une des solutions à la problématique posée aux contemporains de l'émergence de la Modernité occidentale. N'est-ce pas dans ce phénomène décrit par T. Wanegffelen que l'on pourrait dès lors situer une « crise de la conscience européenne » ?

En révélant l'existence des Papiers de jeunesse, Roger Zuber conclut son article par ces mots : « c'est sur cette note indécise qu'il convient de quitter un personnage décidément difficile à saisir »³. Commentant la biographie intellectuelle de François de Neufchâteau, Daniel Roche écrit quant à lui, « au total, l'histoire des idées vues à travers l'exemple d'un acteur moyen, mais non négligeable, c'est la compréhension de la lisibilité réciproque des actes et des écrits »⁴. Nous espérons que ce travail réalise cette lisibilité réciproque des actes et des écrits qui permettra de mieux saisir la figure d'Isaac Papin.

¹ *Ibid.*, p. 98.

² *Id.*

³ Roger ZUBER, « Spinozisme et tolérance... », art. cit., p. 227.

⁴ Daniel ROCHE, « Histoire des idées... », art. cit., p. 14.

ANNEXES

Table des annexes

Cartes et chronologie	p. 837
Inventaire de la correspondance de et relative à Isaac Papin	p. 843
Correspondances et textes inédits : transcriptions	p. 861
Notes sur les corpus de manuscrits d'Isaac Papin	p. 899
Table de concordance : <i>Le vray protestant converti par M. Jurieu</i> et <i>La tolérance des protestans</i>	p. 907
Une égnime : le lecteur anonyme du <i>Vray protestant converti par M. Jurieu</i>	p. 909
Huguenots ordonnés outre-Manche (approche statistique)	p. 910
La bibliothèque d'Isaac Papin	p. 911
La mort de Marin Groteste Desmahis	p. 953
Henry Pajon janséniste	p. 954
La mort de Françoise Papin	p. 955

CARTES ET CHRONOLOGIE¹

LES ANNÉES D'ÉTUDES (1676-HIVER 1683)

Blois – Genève : courant printemps 1676

Arrivée à Genève : fin avril 1676

Départ de Genève : après le 6 juin 1679

Genève – Blois : courant été 1679

Blois – Orléans : automne 1679

Orléans – Saumur : début de l'année 1683

Saumur – Orléans: après le 10 septembre 1683

LES ANNÉES ANGLAISES (HIVER 1683-PRINTEMPS 1687)

Orléans – Bordeaux : après le mois d'octobre 1683

Départ de Bordeaux pour l'Angleterre : 6 janvier 1686

Probable arrivée à Londres mi-janvier 1686

À Esrick : 9 septembre 1686

À Londres : 24 janvier 1687

À Ely : un peu avant le 24 mars 1687 et un peu après le 3 avril 1687

LES ANNÉES ERRANTES (PRINTEMPS 1687-1688)

Départ d'Angleterre : avril-mai 1687

Débarquement à Groningue vers la mi-mai 1687 ? Départ immédiat vers Rotterdam

Rotterdam : juin-juillet-août 1687

Plusieurs journées passées à La Haye durant les mois de juillet et août

Amsterdam : début septembre 1687, au plus tard jusqu'au 12-13 (?)

Leeuwarden : du 15 septembre 1687 (voire un peu avant) jusqu'au 22 octobre 1687 ou bien les jours suivants

À Hambourg : début novembre 1687

Visite à Güstrow : entre décembre 1687 et février 1688

Départ de Hambourg : fin mai 1688, voire mi-juin

À Berlin : juillet 1688

Arrivée à Dantzig : fin août ou début septembre 1688

¹ Nous ne renvoyons pas ici aux différentes pages qui établissent cette chronologie dans le corps de la thèse. Le lecteur pourra les retrouver en croisant cette chronologie et la table des matières.

L'ANNÉE DU RETOUR (1689)

Départ de Dantzig : mars-début avril 1689

À Hambourg : 18 avril 1689

À Altona : 6 mai 1689

À Altona : 2 juin 1689

Deux semaines après le mariage, départ pour l'Angleterre : la traversée dure 6 semaines

Arrivé à Londres (?) : mi juillet ou août 1689

À Londres (voyage incertain jusqu'à Salisbury)

À Douvres (seulement Isaac) : début septembre

À Calais (seulement Isaac) : 12 septembre

À Calais (Anne Viard) : 21 décembre 1689

Départ pour Paris : après Noël 1689

Arrivée à Paris : début janvier

Paris : 15 janvier 1690 (abjuration du couple Papin)

LES ANNÉES CATHOLIQUES (1690-1709)

Orléans : début février 1690

À Blois : début avril 1690

À Meaux (par Orléans ?) : dernière semaine de mai-début juin 1691

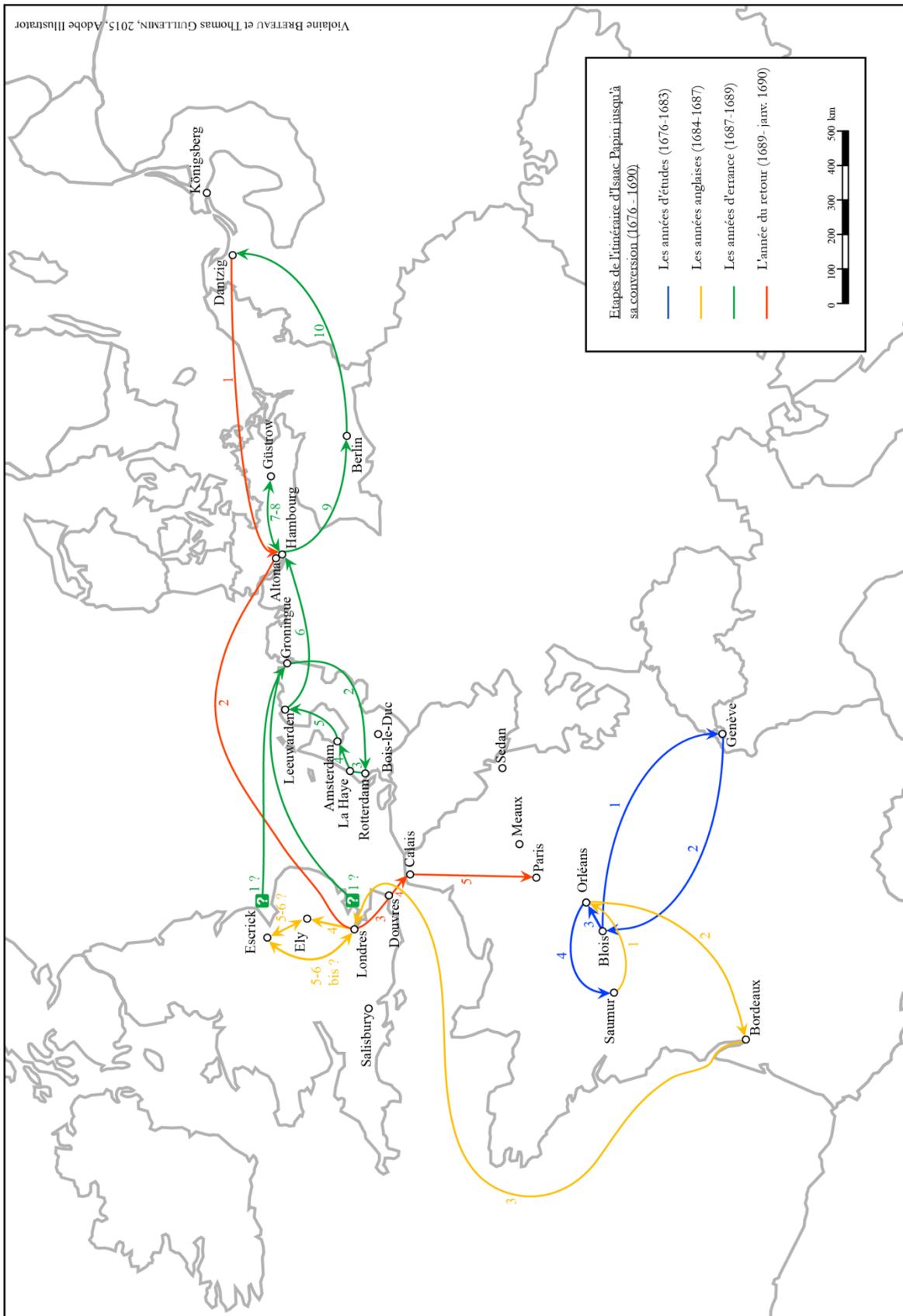
À Orléans : mai 1692

À Orléans : février 1694

Issoudun-Bourges : janvier-mars 1696

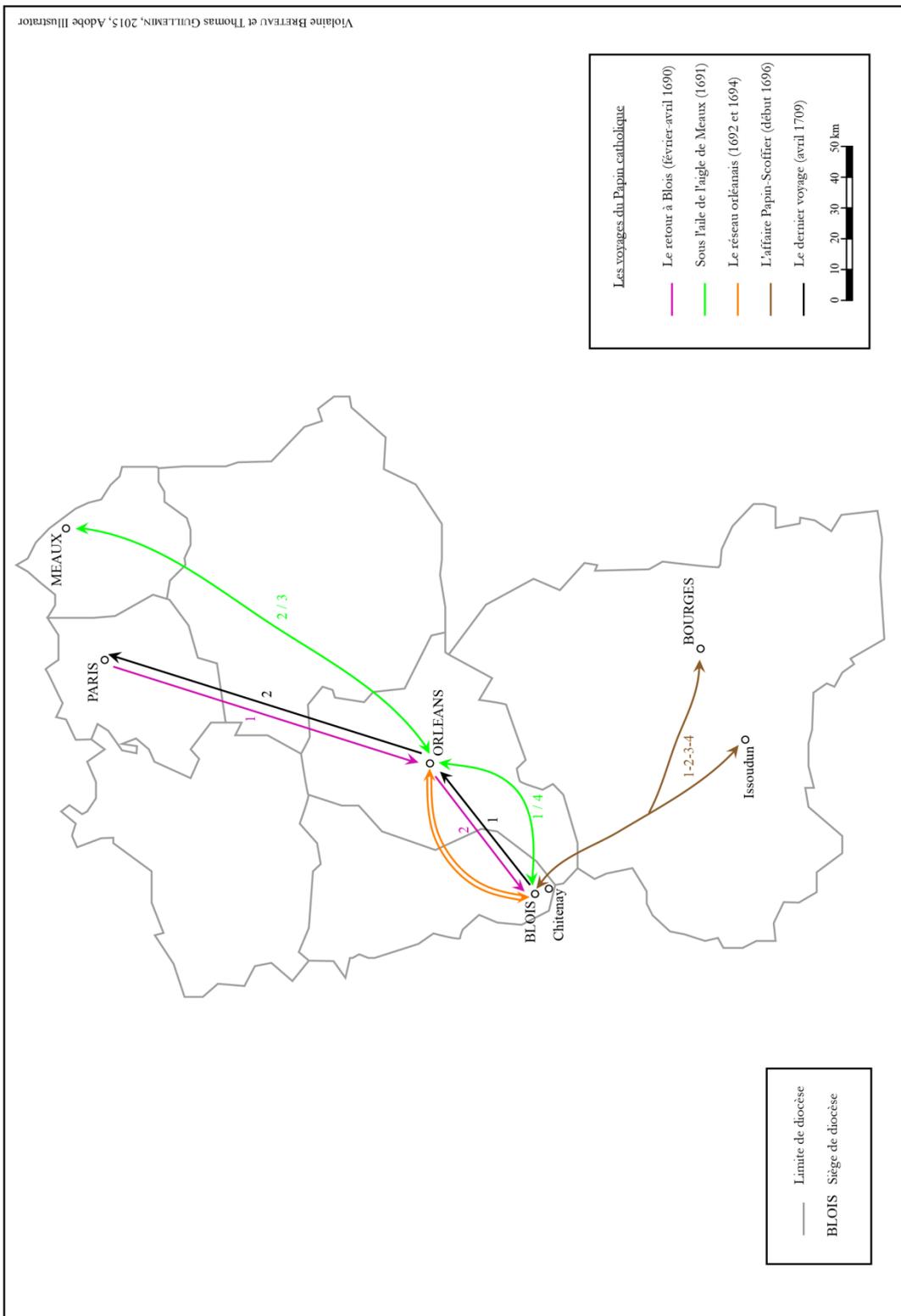
À Paris : avril 1709

Mort à Paris : 19 juin 1709



Violaine BRETEAU et Thomas GUILLEMIN, 2015, Adobe Illustrator

Itinéraire d'Isaac Papin : première partie



Itinéraire d'Isaac Papin : seconde partie

INVENTAIRE DE LA CORRESPONDANCE DE ET RELATIVE À ISAAC PAPIN

n°	Auteur	Destinataire	Date	Lieu
Incipit	Nature de la pièce	Mention	État	
Références aux manuscrits	Références aux imprimés			
Notes				
1	Claude Pajon	Jean-Robert Chouet lettre Sina 3	1676 ou 1677 3	[Orléans] perdu
2	Isaac Papin Comme vous n'êtes à Paris que pour	Claude Pajon lettre Papin 1723 II p. 423-442	1676/08/26	Genève complet
3	Claude Pajon	Jean-Robert Chouet lettre Sina 3	1678/02/23	[Orléans] extrait
4	Claude Pajon	Louis Tronchin lettre Sina 1	1678/11/01	[Orléans] extrait
5	Isaac Papin Tes petits billets, ma chère sœur F.fr. 24527 f. 55-58v. et f. 144-146v. s. d.	une de ses sœurs minute Sina 2	1679-1682 ?	[Orléans] ? complet (?)
6	M.C.G.	Isaac Papin lettre Sina 2	1681/01-02 7	? perdu
En 7, Papin tente de se rappeler du contenu de cette lettre				
7	Isaac Papin Ma mémoire est si peu heureuse F.fr. 24527 f. 41-42v. et f. 84-85v.	M.C.G. minute a. Sina 2	1681/02/15	[Orléans] complet

8	Isaac Papin Vous saurez que je lus F.fr. 24527 f. 76r.-v.	Jacques Lenfant minute a. Zuber 1974	1682/01/13	[Orléans] complet
9	Jacques Lenfant J'ay reçu votre lettre F.fr. 24527 f. 180-185v.	Isaac Papin lettre a.s. Zuber 1974	1682/01/20	Châtillon-sur-Loing complet
10	Claude Pajon lettre	Jean Claude 16	1682/01-02 ? perdu	[Orléans]
Lenfant fait-il référence à une pièce manuscrite ou imprimée ?				
11	Isaac Papin Je sai fort bien, mon cher ami F.fr. 24527 f. 77-79v.	Jacques Lenfant minute a. Zuber 1974	1682/03/18	[Orléans] complet
12	Jacques Lenfant	Mademoiselle Dutailis lettre	1682/03-04 14	[Châtillon-sur-Loing] perdu
13	Paul Lenfant	Claude Pajon lettre	1682/04/03 14	[Châtillon-sur-Loing] perdu
14	Jacques Lenfant J'ay mille choses a vous dire F.fr. 24527 f.186-187v.	Isaac Papin lettre a.s. Zuber 1974	1682/04/10 env.	[Châtillon-sur-Loing] complet
15	Isaac Papin Permettez moy de vous faire F.fr. 24527 f. 47-50v.	Jacques Lenfant minute a. Zuber 1974	1682/04/15	[Orléans] complet
16	Jacques Lenfant J'étois tout près de partir de Chatillon B.M.O. ms 1505, n° 317 lettre appartenant au Papiers de jeunesse conservés dans le F. fr.	Isaac Papin lettre a.s.	1682/04/30	Genève complet
17	Paul-Christian Heilman	Isaac Papin lettre	1682/05-06 ? 16	[Genève] perdu
Lenfant dit en 16 à Papin que ce Heilman va lui écrire : l'a-t-il fait ?				

18	Isaac Papin	Jacques Lenfant	1682/08/24	[Orléans]	
		lettre		perdu	
		Zuber 1974			
19	Jacques Lenfant	Isaac Papin	1682/08à12	[Genève]	
		lettre(s)		perdue(s)	
		Zuber 1974			
20	Jacques Lenfant	Isaac Papin	1683/02/10	Genève	
		Je ne sais pas quel voyage		lettre a.s.	complet
	F.fr. 24527 f. 190 r.-191 v.	Zuber 1974			
21	Isaac Papin	Baux	1683/03/21	[Saumur]	
	Le 21 mars 1683 je demande à M. beau	minute a.		complet	
	F.fr. 24527 f. 45r.				
22	Isaac Papin	Jacques Lenfant	1683/03/24	[Saumur]	
	Touchant la manière dont D[ieu]	minute a.		incomplet	
	F.fr. 24527 f. 191v.	Zuber 1974			
23	Gaspard Baux	Isaac Papin	1683/04/?	?	
		lettre	24	perdu	
24	Baux	Isaac Papin	1683/04-05 ?	?	
	Monsieur, vous devez avoir receu	lettre a.s.		complet	
	F.fr. 24527 f. 192-193v.				
25	Isaac Papin	Baux	1683/05/15	[Saumur]	
	La question est de savoir si cette	minute a.		complet	
	F.fr. 24527 f. 45-46v.				
26	Claude Pajon	Jacques Lenfant	1683/06	[Orléans]	
	Il faut un objet	lettre a.		incomplète	
	Arch. Tronchin 53, f. 105-107v. et 22r.-v.				
	Pajon évoque le séjour de Papin à Saumur, la lettre de Lenfant adressée à Papin dont parle Pajon est peut-être 20				
27	Jacques Lenfant	Isaac Papin	1683/12/?	[Genève]	
		lettre	31	perdu	
	lettre dans laquelle Lenfant donne l'adresse de Jean Le Clerc à Papin				
28	Jean Le Clerc	Jacques Cappel	1684/01/?	[Amsterdam]	
		lettre	35	perdu	

29	Isaac Papin	Jacques Lenfant	1684/02/12	[Bordeaux]
		lettre	37	perdu
		Sina 1		
	C'est peut-être cette lettre qui est évoquée par Papin dans la note de 37			
30	Isaac Papin	Jean Le Clerc	1684/02/19	Bordeaux
		brouillon a.		complet
	F.fr. 24527 f. 86-87v. brouillon de 32			
31	Isaac Papin	Jean Le Clerc	1684/02/19	Bordeaux
	Je ne sai, Monsieur, si je serai	lettre a.s.		complet
	Amst. R. K., C. 117 a	Simonutti 1982 ; Sina 1987		
32	Isaac Papin	Jean Le Clerc	1684/02/19	Bordeaux
	J'ay de la confusion	lettre a.s.		complet
	Amst. R. K., C. 117 i ; A, f. fr. 24519 f.424*	Haase 1952 ; Sina 1987		
	suite de 31 ; * minute inédite de 32			
33	Jacques Lenfant	Isaac Papin	1684/02-03 ?	[Heidelberg]
		lettre	41	perdu
	lettre dans laquelle Lenfant dit à Papin qu'il a envoyé son ms. à Bayle			
34	Jacques Cappel	Isaac Papin	1684/02-03 ?	[Tour, Saumur] ?
		lettre	41	perdu
		Simonutti 82 ; Sina 1987		
	Cappel y évoque le <i>Traité de la Raison humaine</i> , traduit par Poppel			
35	Jean Le Clerc	Isaac Papin	1684/03/10	Amsterdam
	Je vous avoue, Monsieur	lettre a.s. ; minute		complet
	B.P.F. ms 759 2, 128 ; M.A., Amst. R. K., N 24 i	Simonutti 1982 ; Sina 1987		
36	Jean Le Clerc	Jacques Lenfant	1684/03/15	Amsterdam
		lettre	37	complet
		Sina 1987 p. 140-143		
	Lenfant cite un passage de cette lettre dans 37			
37	Jacques Lenfant	Isaac Papin	1684/03-04	Heidelberg
	Je commence ma lettre	lettre a.s.		complet
	F.fr. 24527 f. 57-58v.	Sina 1		
	lettre reçue le 18/05/1684			

38	Mademoiselle Dutailis	Jacques Lenfant lettre	1684/03-04 ? 37	[Blois] ? perdu
39	Isaac Papin	Louis Scoffier lettre	1684/03-04 ? 57	[Bordeaux] perdu
40	Isaac Papin	une de ses sœurs lettre	1684/04/? 41	[Bordeaux] perdu
41	Isaac Papin Je reconnois en vous, Monsieur Amst. R. K., C. 117 b, e, C. 117 h	Jean Le Clerc lettre a.s. Simonutti 1982 ; Sina 1987	1684/04/04	Bordeaux incomplet
42	Jean Le Clerc	Isaac Papin lettre	1684/04-05 55	[Amsterdam] perdu
43	Isaac Papin	Auguste Testard lettre Sina 2	1684/04-05 47	[Bordeaux] perdu
Testard cite deux phrases de cette lettre de Papin dans le premier paragraphe de 47				
44	Jacques Cappel	Auguste Testard lettre Sina 2	1684/04-05-06 ? 47	[Tour, Saumur] ? perdu
lettre reçue le 17/06/1684 par Testard				
45	Isaac Papin	Claude Pajon lettre Sina 2	1684/04-05-06 ? 47	[Bordeaux] perdu
Testard évoque « l'avis que vous donnés a Mr. Vostre oncle » probablement contenu dans une lettre de Papin à Pajon				
46	Isaac Papin	Pierre Le Jeune lettre Papin 1723 II p. 351	1684/05-06 48	[Bordeaux] perdu
48 commence par « J'ay reçu votre lettre ... »				
47	Auguste Testard Je n'auerois pas tardé si	Isaac Papin lettre a.s. F.fr. 24527 f. 194-196 v. Sina 2	1684/06/18	Blois complet
48	J'ay reçu votre lettre	Pierre Le Jeune lettre Papin 1723 II p. 351-355 ; Papin 1713 p. 2	Isaac Papin 1684/06/27	Saumur complet

49	une sœur de Papin Mon oncle Papin ariva F.fr. 24527 f. 196v. lettre écrite par une sœur de Papin sur un folio en partie vierge de 47	Isaac Papin	1684/06/28	[Blois] complet
50	Jacques Cappel Depuis Tours ici, j'ay lu deux fois l'éditeur de 1723 précise : « A Soury, à trois lieues de Blois »	Isaac Papin	1684/06-07/16	Tours complet Papin 1723 II p. 339-342 ; Papin 1713 p. 238
51	Isaac Papin Sur l'article 143 j'avoue	Jacques Cappel	1684/07-08	[Bordeaux] complet Papin 1723 II p. 342-345
52	Jacques Cappel Comme le souligne Mario Sina, cette lettre ne peut pas être celle publié dans Papin 1723 II	Isaac Papin	1684/07-08	[Tour, Saumur] ? perdu 54 Sina 1
53	Louis Scoffier	Isaac Papin	1684/07-08 ?	[Mer] ? perdu 57
54	Isaac Papin Sans compliment vous écrivez F.fr. 24527 f. 52-55v.	Jacques Lenfant	1684/08/05	Bordeaux complet minute a. Sina 1
55	Isaac Papin C'est a mon grand regret, Monsieur Amst. R. K., C. 117 c, h, e	Jean Le Clerc	1684/08/10-19	Bordeaux complet lettre a.s. Simonutti 1982 ; Sina 1987
56	Isaac Papin Vous êtes de terribles gens, ma sœur F.fr. 24527 f. 80-83v.	Auguste Testard	1684/09/12	Bordeaux complet minute a. Sina 2
57	Isaac Papin [...] Vous n'aviez pas bien F.fr. 24527 f. 65-68v.	Louis Scoffier	1684/09/14	Bordeaux incomplet minute a. Sina 1
58	Isaac Papin 60 évoque « les trois classes [de Chrétiens] c'est-à-dire la lettre que vous écrivez à Mr. Le Jeune »	Pierre Le Jeune	1684/09-10 ?	[Bordeaux] perdu 60 Sina 2

59	Auguste Testard	Jacques Cappel lettre	1684/09-10 ? 60	[Blois] perdu
60	Auguste Testard Estant aussy acablé de dettes F.fr. 24527 f. 69-75 v.	Isaac Papin lettre a.s. Sina 2	1684/11/04	Blois complet
61	Paul Rondelet	William Popple ? lettre	1684/11-12 ? 68	[Saint Justin] ? perdu
62	Jean Le Clerc Il y a long-temps, Monsieur Amst. R. K., N. 24 s	Isaac Papin minute a. Simonutti 1982 ; Sina 1987	1684/12/18	Amsterdam complet
63	Paul Rondelet F.fr. 24527 f. 188-189v. Cette lettre est signée « Chateleine », mais son contenu ne laisse aucun doute quant à l'identité de son rédacteur	Isaac Papin lettre a.s.	1684/12/20 env.	[Saint Justin] ? complet
64	Paul Rondelet	Isaac Papin lettre	1685/01 ? 63	[Bordeaux] perdu
65	N.N. famille Papin	Isaac Papin lettre Haase 1952 ; Sina 1987	1685/02/03 66	Blois perdu
66	Isaac Papin Je commençois à craindre F.fr 24527 f. 56-56v.	Jean Le Clerc minute a. de 67 Sina 1	1685/02/15	Bordeaux complet
67	Isaac Papin Si tôt que j'ü receu votre lettre Amst. R. K., C. 117 d	Jean Le Clerc lettre a.s. Haase 1952 ; Sina 1987	1685/02/15	Bordeaux complet
68	Isaac Papin J'adopte votre distinction F.fr. 24527 f. 43-44v.	Paul Rondelet minute a. Sina 2	1685/02/16	Bordeaux complet
69	Isaac Papin	Marie Cappel lettre	1685/02-03 71	Bordeaux perdu

70	Claude Pajon	Jacques Cappel	1685/03	[Orléans]
		lettre	71	perdu
71	Jacques Cappel	Isaac Papin	1685/05/12	Saumur
	Quand votre dernière lettre me fut rendue	lettre		complet
				Papin 1723 II p. 356-358 ; Papin 1713 p. 243
72	Isaac Papin	Jacques Cappel	1685/06/06	Bordeaux
	Si la Providence de Dieu	minute		complet
				Papin 1723 II p. 358-359
73	Madelaine Scoffier	Isaac Papin	1685/07/07	[Mer]
		lettre	76	perdu
				Haase 1952 ; Sina 1987
74	Isaac Papin	Madeleine Scoffier	1685/07/15 env.	[Bordeaux]
		lettre	76	perdu
				Haase 1952 ; Sina 1987
75	Isaac Papin	Henry Desbordes	1685/07/21	[Bordeaux]
		lettre	76	perdu
76	Isaac Papin	Jean Le Clerc	1685/07/24	Bordeaux
	Quoy qu'il y ait trois mois que	lettre a.s.		complet
	Amst. R. K., C. 117 e			Haase 1952 ; Sina 1987
77	Jean Le Clerc	Isaac Papin	1685/08/20	Amsterdam
	Il faut avouer, Monsieur	copie a.		complet
	Amst. R. K., N. 24 ab			Simonutti 1982 ; Sina 1987
78	N.i. famille Papin	Isaac Papin	1685/09 ?	Blois
		lettre	80	perdu
				Simonutti 1982 ; Sina 1987
79	N.i. famille Papin	Isaac Papin	1685/09/27	Blois
		lettre	80	perdu
				Simonutti 1982 ; Sina 1987
	lettre reçue par Papin le 7 octobre, qui lui apprend la mort de son oncle Claude Pajon			
80	Isaac Papin	Jean Le Clerc	1685/10/02	Bordeaux
	Les affaires de ce pays m'ont	lettre a.		complet
	Amst. R.K., 117 f			Simonutti 1982 ; Sina 1987

81	Jean Le Clerc Pour ce qui regarde votre question Amst. R.K., N. 24 af	Isaac Papin minute a. Simonutti 1982 ; Sina 1987	1685/10/22	Amsterdam complet
82	Isaac Papin Je me donnai l'honneur de vous écrire Amst. R. K., C. 117 g	Jean Le Clerc lettre a.s. Simonutti 1982 ; Sina 1987	1685/10/27	Bordeaux complet
83	Daniel de Larroque Je vous suis fort obligé Lettre où une allusion à Denis permet de comprendre que Bayle connaît Isaac	Pierre Bayle lettre Bayle 546	1686/03-04	Oxford complète
84	Daniel de Larroque Il y a une certaine fatalité Lettre où Larroque évoque Isaac	Pierre Bayle lettre Bayle 587	1686/06-07	[Oxford] complète
85	Jean Le Clerc Lettre dans laquelle Le Clerc apprend à Papin qu'il l'a recommandé auprès d'Edward Clarke	Isaac Papin lettre Locke 890	1686/11-12 86	[Amsterdam] perdu
86	John Locke Dear Sir, if the person answer	Edward Clarke lettre Locke 890	1686/12/31 &	Amsterdam complet
87	Isaac Papin Que diriez-vous, mon cher ami L'intitulé de la pièce est « Préface en forme de lettre à ... »	L. B. [ou bien L. D.] épître dédicatoire Papin Essais [p. 206 à 232]	1687/?/?	? complet
88	Jonh Locke Dear Sir, the backwardness I find	Edward Clarke lettre Locke 897	1687/01/01-28	Amsterdam complet
89	John Locke Sir, Dr Guenellon has paid	Edward Clarke lettre Locke 894	1687/01/07-17	Amsterdam complet
90	Edward Clarke Sir, Verie lately I Received the	John Locke lettre Locke 900	1687/01/21-25	Londres complet

91	Sir Walter Yonge Dear Sir, I think I am obliged	John Locke	1687/01/28	Londres complet
		lettre Locke 902		
92	Edward Clarke Deare Sir, In Answer to that part	John Locke	1687/01/28	Londres complet
		lettre Locke 901		
93	Mary Clarke Deare Sir, I have bin soe long	John Locke	1687/02/08	Londres complet
		lettre Locke 908		
94	Edward Clarke Deare Sir, Presumeing that my two last	John Locke	1687/02/08	Londres complet
		lettre Locke 907		
95	Anton Brunsen en latin (traduite en français)	Isaac Papin	1687/08/?	[Potsdam ou Güstrow] extrait
		lettre Papin 1713 p. 246		
96	Anton Brunsen en latin	Gilbert Burnet	1687/08/?	[Potsdam] citation
		lettre Papin 1713 p. 241		
97	Pierre Jurieu le destinataire est « un docteur en droit de Hambourg » selon Papin	N.N.	1687/09 après	[Rotterdam] citation
		lettre Papin 1713 p. 263		
98	Gilbert Burnet	Isaac Papin	1687/09/03	La Haye extraits
		lettre Papin 1713 p. 235-236 et p. 243		
99	Gilbert Burnet	Isaac Papin	1687/09/08	[La Haye] extrait
		lettre Papin 1713 p. 237		
100	n.i.	Isaac Papin	1687/10/?	[Hollande] extrait
		lettre Papin 1713 p. 239-240		

101	n.i.	Isaac Papin	1688/01/?	[Brandebourg]
		lettre		extrait
		Papin 1713 p. 241		
102	Isaac Papin	Pierre Jurieu	1688/03 ?	[Hambourg]
		lettre		extraits
		Chauffepié Papin p. 29 rem. B et C ; Jurieu 1690 p. 5-9		
103	Jacques Abbadie	Isaac Papin	1688/03/?	Berlin
	Madame la Maréchale de Schomberg	lettre		complet ?
		Papin 1713 p. 258		
104	Anton Brunsen	Pierre Jurieu	1688/03/10-20	[Potsdam]
		lettre		extrait
		Chauffepié Papin p. 31 rem. D, Papin 1713 p. 251		
		en latin		
105	La Conseillère	Pierre Jurieu	1688/03/16-26	Hambourg
		lettre		extrait
		Chauffepié Papin p. 30-31 rem. D		
106	Madame de Schomberg	Pierre Jurieu	1688/03/20	
	On regarde ici comme une chose assurée	lettre		complet
		Chauffepié Papin p. 31 rem. D		
107	Gilbert Burnet	Isaac Papin	1688/03/30	La Haye
		lettre		extraits
		Papin 1713 p. 259, p. 265 et p. 274		
		lettre datée par Papin de mai 1688, mais il fait référence au synode de Campen à venir, et qui a eu lieu en avril.		
108	Gilbert Burnet	Isaac Papin	1688/04/06	[La Haye]
		lettre		extrait
		Papin 1713 p. 260		
109	Gilbert Burnet	N.N.	1688/04/14	[La Haye]
		lettre		extrait
		Papin 1713 p. 261		
110	Pierre Jurieu	La Conseillère	1688/04/18	[Rotterdam]
		lettre		citation
		A.d.V.		

111	Pierre Jurieu Monsieur, je vous demande pardon, si	Isaac Papin lettre	1688/04/18	[Rotterdam] complet
C'est dans la préface de l'ouvrage d'Aubert de Versé que figure la date de cette lettre.				
112	Pierre Jurieu	Consistoire de Hambourg lettre	1688/04/26	[Rotterdam] extraits
Papin 1713 p. 264 et p. 269-270				
113	Gilbert Burnet	Isaac Papin lettre	1688/04/27	La Haye extraits
Papin 1713 p. 245-246 et p. 273				
114	La Conseillère	Pierre Jurieu lettre	1688/06/15	[Hambourg] longs extraits
Preuves, p. 1, 4-9,30				
115	Gilbert Burnet Je suis fort touché, mon cher Monsieur	Isaac Papin lettre	1688/06/17	La Haye complet ?
Papin 1713 p. 274				
116	Anton Brunsen	Isaac Papin lettre	1688/07/?	Potsdam extrait
Papin 1713 p. 247 en latin (traduite en français)				
117	Anton Brunsen	Isaac Papin lettre	1688/09-?	[Potsdam] mentionnée
Papin 1713 p. 247 Papin affirme que Brunsen le recommande à un de ses parents				
118	Jean de La Pie	Pierre Jurieu lettre	1688/11/03	Dantzig complet
Jurieu 1690 p. 11-12 lettre de dénonciation de la présence de Papin à Dantzig				
119	Esther Pajon	Isaac Papin lettre	1689/?/?	[Orléans] extrait
Papin 1723 I p. lxxxvij				
120	Esther Pajon	Isaac Papin lettre	1689/?/?	[Orléans] extrait
Papin 1723 I p. lxxxvj-lxxxvij				

121	Isaac Papin	Jacques Bénigne Bossuet	1689/01/12	Dantzig
		lettre	144	perdu
	mentionné dans B..P.F. ms 759 3, 285 la correspondance entre Papin et Bossuet est perdue			
122	Pierre Bayle	Jacques Lenfant	1689/01/13	Rotterdam
	Votre dernière lettre, Monsieur, m'a	lettre		complet
		Bayle 720		
123	Yrieix Masgonthier de Laubanie	Seignelay	1689/09/15	Calais
	Le nommé Papin natif de	copie de lettre		
	S.H.D. A1 814, n° 12			
124	Isaac Papin	Seignelay	1689/10/06	Calais
	Monsieur de Laubanie m'a fait l'honneur	copie de lettre		complet
	S.H.D., A1 1082, n° 32			
125	Seignelay	Yrieix Masgonthier de Laubanie	1689/10/28	Versailles
	Le Roy m'a ordonné	copie de lettre		complet
	S.H.D., A1 1082, n° 32bis			
126	n.i.	Isaac Papin	1689-?	
		lettre		citation
		Papin 1713 p. 257-258		
	Ce personnage est un intermédiaire entre Papin et Jurieu			
127	Jean Causse	Valentin	1690/03/?	Berlin
		lettre		extrait
		Preuves, p. 11		
128	Dubourdiou	n.i.	1690/04/22	Londres
		lettre		extrait
		Chauffepié Jurieu p. 69 rem. Z		
129	Philippus van Limborch	John Locke	1690/09/12-22	Amsterdam
	Vir Amplissime, Jam dudum ad	lettre		complet
		Locke 1317		
130	Isaac Papin	Jacques Bénigne Bossuet	1691/08/12	[Orléans ou Blois]
	Monseigneur voici les lettres	lettre		complet
		Papin 1723 II p. 360-375 ; Bossuet 626		

131	Isaac Papin Monseigneur quelques soins dédicace de <i>T.P.</i>	Jacques Bénigne Bossuet épître dédicatoire Papin 1713 n. p. ; Bossuet 763	1692/05/fin	[Orléans ou Blois] complet
132	Pierre Bayle J'avois dessein, mon très cher Monsieur	Vincent Minutoli lettre Bayle 895	1692/11/11	Rotterdam complet
133	n.i. sur l'opinion de Burnet à propos de Papin après la publication de <i>T.P.</i>	n.i. lettre Chauffepié Jurieu p. 69 rem. Z	1692-1693 ?	extrait
134	Pierre Bayle Je ne vous suis pas moins Bayle évoque Leers et l'envoi de « livres de M. Papin » que Leers a dans son magasin	Jean-Alphone Turrettini lettre Turrettini, I, p. 232-237	1693/?	[Rotterdam] complet ?
135	Pierre Bayle Voici la réponse de M. Bayle également cité dans une lettre de Basnage de Beauval à Leibniz (voir Leibniz III)	Henri Basnage de Beauval lettre Bayle 901	1693	complet ?
136	Isaac Papin Peu s'en faut que je ne parte avec Collection particulière non identifiée (ventes 2001, 2007 et 2012)	Michel Begon lettre V.O.D.P.	1694/02/05	Blois complet
137	Guillaume Prousteau N.a.f. 563 un extrait sur Papin	Nicolas Thoynard lettre Jovy 1888 XVII	1694/02/19	[Orléans] ? complet
138	Isaac Papin J'étois à Orléans quand j'ay reçu A.D. Loir-et-Cher, 1 J 455	Michel Begon lettre a.s. V.O.D.P.	1694/03/21	[Blois] complet
139	Guillaume Prousteau N.a.f. 563 un extrait sur Papin	Nicolas Thoynard lettre Jovy 1888 XX	1694/10/22	[Orléans] ? complet

140	Guillaume Prousteau	Nicolas Thoynard	1695/?/?	[Orléans] ?
		lettre		complet
	N.a.f. 563	Jovy 1888 XXI		
	un extrait sur Papin			
141	Guillaume Prousteau	Nicolas Thoynard	1695/?/?	[Orléans] ?
		lettre		complet
	N.a.f. 563	Jovy 1888 XXII		
	un extrait sur Papin			
142	Isaac Papin	Nicolas Thoynard	1695/10/06	Blois
	C'est sous les auspices de Monsieur Prousteau	lettre a.s.		complet
	A.D. Loiret, 2 J 1375	V.O.D.P.		
	la transcription donne par erreur « les auspices de Mr Prousseau »			
143	Isaac Papin	Nicolas Thoynard	1695/10/24	Blois
	Je croy Monsieur, ne pouvoir mieux	lettre a.s.		complet
	A.D. Loiret, 2 J 1375	V.O.D.P.		
144	Isaac Papin	Nicolas Thoynard	1695/11/27	Blois
	Je vous demande pardon, Monsieur	lettre a.s.		complet
	A.D. Loiret, 2 J 1375	V.O.D.P.		
145	Le Vasseur	Basnage de Beauval	1696	[Blois]
	Monsieur, l'étude de la Religion chrétienne	lettre		complet
		Papin 1723 II p. 376-380		
	Lettre écrite par Isaac Papin			
146	Isaac Papin	ses sœurs	1699/07/23	Blois
	Plût à Dieu, mes cheres sœurs	lettre		complet
		Papin 1723 II p. 383-392		
147	Isaac Papin	Abbé Ledieu	1700/03/23	Blois
	Monsieur, puisque l'occasion s'en présente	lettre a.s.		incomplet
	B.P.F. ms 759 3, n° 285			
	d'une autre main : « reçu à Meaux ce 30 de mars 1700 »			
148	Isaac Papin	ses sœurs	1705/02/11	[Blois]
		lettre		extrait
		Papin 1723 II p. 393-399		

149	Mademoiselle de Royere Votre grande lettre datée de Londres	Mademoiselle Routh lettre Papin 1723 III p. 303-310	1706/09/21	Romorantin complet
Lettre écrite par Papin				
150	Mademoiselle de Royere Votre seconde plainte me surprend encore plus	Mademoiselle Routh lettre Papin 1723 III p. 311-327	1706/09/25	Romorantin complet
Lettre écrite par Papin				
151	Mademoiselle de Royere Il est question aujourd'hui de voir si	Mademoiselle Routh lettre Papin 1723 III p. 328-350	1706/09/29	Romorantin complet
Lettre écrite par Papin				
152	Mademoiselle de Royere De bonne foy, ma très-chere sœur	Mademoiselle Routh lettre Papin 1723 III p. 351-378	1706/10/05	Romorantin complet
Lettre écrite par Papin				
153	Mademoiselle de Royere Dès le moment que j'ai concû la nature	Mademoiselle Routh lettre Papin 1723 III p. 379-398	1706/10/15	Romorantin complet
Lettre écrite par Papin				
154	Mademoiselle de Royere Pour le coup, je vous confesse mon ignorance	Mademoiselle Routh lettre Papin 1723 III p. 399-424	1706/11/01	Romorantin complet
Lettre écrite par Papin				
155	Isaac Papin Très cher fils d'une sœur	Louis Scoffier épître dédicatoire Papin 1723 III p. iv-xj	1707/06/05	Blois complet
156	Isaac Papin Monsieur, l'habileté et la pénétration de Hann., 232, f. 3-4 Papin meurt le 19 juin	Karl Gottlieb Ehler lettre a.s.	1709/06/04	Paris complet
157	Isaac Papin	Anne Viard-Papin lettre Papin 1723 III p. cvj-cvij	1709/06/18	Paris extraits

Cette lettre aurait été dictée par Papin la veille de sa mort au père jésuite Germon

158	Mademoiselle de Joncoux	Pasquier Quesnel	1710/01-02	
		lettre a.	158	perdu
	U.P.R., 1054	Weaver		
159	Mademoiselle de Joncoux	Pasquier Quesnel	1710/02/21	
		lettre a.		extrait
	U.P.R., 1054	Weaver		
160	Pasquier Quesnel	un fils d'Isaac Papin	1710-1711	
		lettre	160	perdu
	U.P.R., 1185			
161	Anne Viard-Papin	Pasquier Quesnel	1712/12/28	Blois
	Je préviens le commencement de l'année	lettre a.s.		complet
	U.P.R., 1185			
	Le pseudonyme « M. Du Puis » cache Pasquier Quesnel			
162	Karl Gottlieb Ehler	Gottfried Wilhelm Leibniz	1715/05/15	Dantzig
	Per illustris Excellentissimes Domine Patere	lettre a.s.		complet
	Hann., 232, f. 1-2			
	Cette lettre contient le brouillon du début de réponse de Leibniz			
163	Gottfried Wilhelm Leibniz	Karl Gottlieb Ehler	1716/05/10	Hannovre
	Vir Nobilissime et Ampl[iss]ime	brouillon de lettre a.		complet
	Hann., 232, f. 4	Dascal		
	brouillon de la réponse de Leibniz à Ehler			

Code des références bibliographiques citées dans l'inventaire

A.d.V. : [AUBERT DE VERSÉ (Noël)], *La véritable clef de l'apocalypse. Ouvrage où en réfutant tous les systèmes qu'on a batis dessus jusqu'ici, l'on indique le véritable, et où l'on découvre en particulier l'illusion des prédictions de M. J. L. F. P. D. R.*, Cologne, Pierre Marteau, 1690, in-12.

Bayle [n°] : BAYLE (Pierre), *Correspondance*, éd. sous la dir. d'Élisabeth LABROUSSE et Antony MCKENNA, Oxford, Voltaire Foundation, 12 vol. parus.

Bossuet : BOSSUET (Jacques Bénigne), *Correspondance*, éd. par Charles URBAIN et Eugène LEVESQUE, Paris, Hachette, 1909-1925, 15 t.

Chauffepié Papin et Chauffepié Jurieu : CHAUFFEPIÉ (Jacques-Georges de), *Nouveau dictionnaire historique et critique, pour servir de supplément ou de continuation au dictionnaire historique et critique de Bayle*, Amsterdam, Chatelain, 1750, t. 3 article « Jurieu Pierre » et « Papin Isaac ».

Dascal : LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *The art of controversies*, éd. par Marcelo DASCAL, Berlin, Springer, 2006, 516 p.

Haase 1952 : HAASE (Erich), « Isaac Papin à l'époque de la révocation (Trois lettres inédites) », *B.S.H.P.F.*, 98 (1952), p. 94-122.

Jovy 1888 : JOVY (Ernest), *Guillaume Prousteau, fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, et ses lettres inédites à Nicolas Thoynard*, Paris, Librairie d'érudition, 1888, 77 p.

Jurieu 1690 : JURIEU (Pierre), *Lettre Pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois sur le scandale arrivé le 15 de janvier 1690 par l'apostasie de M. Papin, qui a renoncé à la religion réformée entre les mains de l'évêque de Meaux dans l'église des pères de l'Oratoire. Où l'on voit les tristes suites de l'indifférence sur les religions*, La Haye, A. Troyel, 1690, in-4, 16 p.

Leibniz III : LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm von), *Die philosophischen Schriften*, Adamant Media Corporation, reprint de l'éd. de Berlin 1887, 2002, t. III, 694 p.

Locke : LOCKE (John), *The Correspondence of John Locke*, éd. par de E. S. DE BEER, Oxford, Oxford University Press, 1976-1989, 8 t.

Papin Essais : [Papin (Isaac)], *Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mr Jurieu de toutes les difficultés accablantes qu'il rencontre dans son système*, Francfort, F. Arnaud, 1687, 562 p.

Papin 1713 : PAPIN (Isaac), *Les deux voies opposées en matière de religion, l'examen particulier et l'autorité, Seconde édition du livre intitulé La Tolérance des protestans et avec d'autres traités sur le même sujet*, Liège, Françoise Hoyoux, 1713, 548 p.

Papin 1723 : PAPIN (Isaac), *Recueil des ouvrages composés par feu M. Papin, en faveur de la religion*, Paris, Vve L. Guérin et H.-L. Guérin, 1723, 3 t.

Preuves : JURIEU (Pierre), « Preuves du troisième article, que M. La Conseillère est dans les sentimens du Sieur Papin et d'Aubert de Versé pour la religion », in *Factum de l'Affaire de Monsieur de La Conseillère*, Rotterdam, Abraham Acher, 1690.

Simonutti 1982 : SIMONUTTI (Luisa), « Questioni di filosofia nel carteggio di due teologi protestanti : Jean Leclerc et Isaac Papin », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia*, 12 (1982/1), p. 269-358.

Sina 1987 : LE CLERC (Jean), *Epistolario*, éd. par Mario SINA, Florence, Leo Olschki, 1987, 4 t.

Sina 1 : SINA (Mario), « Metafisica I », p. 89-134.

Sina 2 : SINA (Mario), « Metafisica II », p. 491-556.

Sina 3 : SINA (Mario), « Il tema della libertà divina in alcuni documenti inediti dell'epistolario di Claude Pajon e di Jean-Robert Chouet », *Rivista di storia della filosofia*, 57 (2002/1), p. 99-141.

Turretini : TURRETTINI (Jean-Alphonse), *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à Jean Alphonse Turretini, théologien genevois*, Genève, H. Georg, 1887, 3 t.

V.O.D.P. : BÉLENET (Camille-Marie-Louis de), *La vie et les œuvres de Denis Papin*, Blois, Imprimerie C. Migault, 1893, t. 3.

Weaver : WEAVER (Freddie Ellen), *Mademoiselle de Joncoux : polémique janséniste à la veille de la Bulle Unigenitus*, Paris, Cerf, 2002, 358 p.

Zuber 1974 : ZUBER (Roger), « Papiers », p. 107-143.

CORRESPONDANCES ET TEXTES INÉDITS

Inédits de la période protestante

BnF, f. fr, 24519, f. 424

Isaac Papin à Jean Le Clerc (minute a.)

[f. 424r.]

Mais comme l'éloignem[en]t ou no[us] sommes ne me permettra pas de me donner l'honneur de vo[us] écrire aussi souvent que je le souhaiterois, j'espère que vous me pardonnerez la liberté que je prens de vo[us] demander encore quelques livres qui ne se trouvent point icy

Envoyée dans la lettre de M. Rosan le 19^e febvrier 84

Je demande à M. Le Clerc, par M^r Poppo Philosophia [1] scriptura interpres. deux [2] tomes de Goltius des médailles Romaines et Grèques. Le Livre [3] de M. Pajon Le Démon [4] de Mascon. Des nouvelles de la critiques du Nouveau Testam[en]t

Pour moy, Bertramus [1]. M [2] Lenfant contre Brueys. Sur [3] les vrayes et les fausses idées. Helv[et]icus [4]. Historia [5] Apostolica. Catechesis [6] Racoviana.

M^r Rosan a receu réponse, et Le mémoire des Livres acheptez, le 16^e mars.

[f. 424v.]

n 22 Mr Le Clerc a Amsterdam 1^e lettre et sa réponse

n 22

N.B. : les chiffres placés entre crochets servent de renvoi au « pense-bête » que Papin s'est fait en écrivant la liste des auteurs « pour [lui] ». Il les a écrit au dessus du premier mot de chaque titre et/ou nom d'auteur.

BnF, F.Fr., 24527, f. 45-46

Isaac Papin à ?. Beau (minute a.)

[f. 45r.] Le 21 mars 1683 je demande à M. Beau s'il croit que la p[ro]phétie d'Esaié Y v. 14.15.16. ne regarde du tout que le Messie, et n'ait jamais eu aucun accomplissem[en]t qu'en luy. ou si elle a été accomplie d'abord typiquement et imparfaitement à la naissance du fils du p[ro]phète (qui étoit un payen et signe que D[ieu] délivreroit Jerusalem des armées de Syrie et d'Israël) et ensuite p[ro]prement et parfaitement à la naissance de J.C. j. e. en un mot si cette prophétie à un sens littéral ou non j'y joint celle de IH 9 v. 5 savoir si elle a été accomplie en la personne d'Ezechias imparfaitement et parfaitement en la personne du Messie ; ou si elle n'a jamais regardé que le Messie ?

Le 15^e may 1683. réponse à celle de M. Beau.

La question de savoir si cette prophétie est du nombre des prophéties de la première classe dont vo[us] parlez, ou si on la doit placer dans la 2de, po[ur] moy je vois que les sentimens sont fort partagez, je voi de fort habiles gens qui la mettent dans la première, j'en vois d'a[ut]res, aussi fort habiles, qui la mettent dans la 2de. Vo[us] alléguez les raisons de ceux cy. Ainsi je ne vous en parlerai pas puisque vo[us] les savez. Les autres en ont aussi de leur côté qui me paroissent dignes d'être examinées, mais je n'entreprends pas de vous les proposer. Elles dépendent en pa[rtie] de la connoissance de l'histoire et de la chronologie : cela demanderoit un trop long discours. Je vo[us] prie seulement de remarquer que le v. 16 Mais devant q[ue] l'Enfant sache rejeter le mal et élier le bien, la serve que tu as en désertant sera délaissée de la présence des deux Roys, q[ue] ce verset di-je, ne peut-estre entendu de J.C., puisq[ue] J.C. n'a pas pris la nature hum[ain]e sous le règne d'Achaz, ni dans le tems que le roi de Sirie et le roi d'Israël assiégeoient Jérusalem, et par conséquent que ce verset parle manifestement d'un autre enfant. Apres cela, si vo[us] considérez que ce que le prophète no[us] dit dans le commencement du v[er]set. Suivant q[ue] S[aint] E[sprit] luy co[mm]anda d'écrire en grosse let[tre] sur un rouleau Maher-sçalal-chase-baz qu'ensuite il s'approcha de la P[ro]phétesse, qui conçut et enfanta un fils, p[endan]t q[ue] D[ieu] luy ordonna de luy donner le nom q[u'il] luy avoit fait écrire avant q[u'il] fut conçu Maher-sçalal-chase-baz, [ratures] (qu'on se dépêche de butiner il hâte le pillage) parce, dit l'E[sprit], qu'avant q[ue] l'Enfant sût crier mon Père et ma mère, on devoit en lever la puissance de damas et le butin de Samarie devant le roi d'assur, si, di-je, vo[us] considérez cette histoire, n'avouez vo[us] pas q[u'il] y a bien de l'apparence que cet Enfant dont le p[ro]phète no[us] décrit la naissance dans le commenceme[en]t de ce chap[itre] e[st] le même q[ue] celui dont il vouloit parler dans le v[er]set 16^e du ch[apitre] p[ré]cédent ? Pour moy, j'avoue q[ue] j'y vois bien de la vraissemblance. Apres cela, lisez, je vo[us] prie, tout d'une suite les deux v[er]sets qui précèdent le v[er]set 16^e avec le v[er]set 16^e luy-même, i.e. lisez le 14^e le 15^e le 16^e verset tout de suite, et méditez en bonne conscience s'il ne semble pas q[ue] ces 3 versets parle d'un même Enfant. Si vo[us] prenez la peine d'examiner cela avec attention, je suis trompé si vo[us] ne demeurez d'accord q[ue] ceux qui voyent q[ue] cette p[ro]phétie e[st] de celles qui sont dans

le p[remiè]re classe, et que celle qui a été accomplie d'abord typiquem[en]t et imparfaitem[en]t à la naissance du fils du P[ro]phète ; mais ensuite proprem[en]t et parfaitem[en]t à la naissance de J[ésus] C[hrist] je suis trompé, di-je, si vo[us] ne demeurez d'accord, que ceux qui sont de ce sentim[en]t ne sont pas tout fait destituez de raison. Je suis etc.

f. 45v.

Je ne saurois m'empêcher de répondre en un mot à vos objec[tions] [ratures] Dans tous les types, il y a des choses qui ne sont propres qu'à la figure, et qui ne se trouvent point dans la chose figurée, et d'au[tr]es au contraire qui sont propres à la chose figurée, et qui ne conviennent point à la figure, ou du moins qui ne luy conviennent que fort imparfaitem[en]t. ainsi dans la p[ro]phétie et dans le type dont nous parlons, il n'y avoit q[ue] le fils du p[ro]phète qui fut un gage de la délivrance de Jérusalem, et duquel on pût dire, avant q[ue] l'Enfant ne sache rejeter le mal etc, la terre que tu as en [...] sera délaissé de la p[résen]ce de ces deux Rois. Au contraire d'être né d'une vierge et d'être un véritable Immanuel, cela ne convient qu'à J[ésus] C[hrist] proprem[en]t **[au dessus de la ligne : « et à la lettre »]** et cela ne peut être attribué à son type le fils du p[ro]phete, qu'improprem[en]t et dans un sens figuré. Mais cela luy peut être attribué de cette manière quoy que cela ne luy convienne pas absolument, cela luy convient à quelques égard. ce qui suffit pour pouvoir dire qu'il a esté le type, la figure et l'ombre de celui à qui cela convient absolument et parfaitem[en]t, et dans son sens propre et littéral. Le P[ro]phète a pu dire de luy La vierge sera enceinte et enfantera un fils. Notum est vocem hebraicam [...] signifi[fi]care semper virginem intactam [dans la marge : « ה ת ל ז Prov. 30. 19. »¹] Il a pu dire de même qu'on l'appelleroit Immanuel, parce q[u'il] devoit être un gage de la protection de D[ieu] sur le Peuple de Juda et un symbole de sa présence. Il est vray que ces deux expressions, naître d'une vierge, être appelé immanuel emportoient quelque chose de plus que ce qui fût accompli à la naissance du fils du p[ro]phète, mais c'est cela même qui obligea le S[aint] Esp[rit] de la sorte, afin de donner à connoître que cet Enfant n'étoit que le type et la figure d'un au[tr]e Enfant dans la naissance et dans la personne duquel ces deux expressions trouveroient leur pleine et entière signification , et leur sens propre et littéral.

Le p[ro]phète a pu s'exprimer, et il s'est exprimé parlant de son fils, po[ur] les raisons que je viens de vous dire, et il a dû s'exprimer ainsi, afin que cette p[ro]phétie regardât plus loin, et que l'on conçût par ces termes que cet Enfant n'étoit que la figure d'un autre, de qui cela se diroit proprement et à la lettre

(il seroit facile de luy faire voir q[u'il] y a bien d'au[tr]e p[ro]phéties qu'il renferme dans la seconde classe, quoy qu'elles puissent fort bien trouver place dans la p[re]mière)

[f. 46r.]

¹ Nous n'avons pas trouvé de signe comparable au dernier des quatre qu'écrivit Papin dans la police hébreu de word. Celui que nous avons choisi est le plus approchant.

M. Beau sur les p[ro]pheties

3

[d'une autre main]

n 8

BnF, Fonds français, 24527, f. 61-64**Conférence avec M. de P[rez]**

[f. 61r.] N'est-ce pas un grand malheur que v[ou]s ayez commencé l'étude de la théologie en prenant des préjugés comme toute n[ot]re Religion, et contre la doctrine constante de toutes nos Églises.

R. il n'y a rien dans n[ot]re Religion que je n'approuve entièrem[en]t. Je ne suis imbu d'aucun sentim[en]t contraire à la doctrine de nos Egl[ises] | Mais que pensez-vous de l'opinion de M. P[ajon] [?] La condamnez-vous [?] R. Je ne l'ai pas assez étudiée, ni celle qui luy est opposée, pour me dét[er]miner ; je ne prends pas de parti la dessus.

Dès la vous n'êtes pas dans les termes ou sont toutes nos Egl[ises] qui ne sont pas ainsi indét[er]minées ~~sur ce sujet~~ mais qui la condamnent toutes généralem[en]t

R. Je ne voi point cette question décidée ni dans no[tr]e confession de foy, ni dans no[tr]e Liturgie ? Ni dans t[ou]s les au[tr]es actes publics de no[tr]e Religion, ni dans les résolutions du synode de Dordrecht approuvées par celui de Charenton. Dans cette dernière pièce je voy les arminiens condamnez. La grâce efficace et insurmontable prouvée et établie. Mais je ne voy point qu'on ait pensé à y dét[er]miner de quelle manière le S. Esp[rit] opère cette Grâce, si c'est par des moyens ou sans moyens. |

Oh cela paroît dans les avis des théologiens qui se voyent dans les gros livres. |

R. Je ne les ay pas vus ; mais de ces avis des particuliers, le synode en corps ne prend que ce qu'il juge à propos, et ce en quoy toute le la ~~monde~~ compagnie convient, et il ne donne force de Loy qu'à ce qu'il exprime dans ses conclusions. | Mais ils n'avoient que faire d'exprimer la Gr[âce] Imméd[ia]te dans leurs conclusions, parce que les adversaires ne la nioyent pas. | R. Non ils ne nioyent pas une Grâce Immédiate. Mais quelle Grâce ? Une grâce suffisante que Dieu donne selon eux à tous les hommes du monde, sans en excepter aucun ; une grâce qui ne sert qu'à donner le pouvoir, et à ôter une impuissance physique, où ils s'imaginent que l'on est naturellem[en]t et qui laisse la volonté dans l'équilibre et dans l'indifférence entre le vice et la vertu, entre la foy et l'incrédulité, entre la conversion et l'impénitence. Mais pour ce qui est de la grâce immédiate et victorieuse par elle-même, de la grâce convertissante de la Grâce qui donne le vouloir et [...], qui lève l'impuissance morale et volontaire, et qui est particulière aux Elus, bien loin de reconnaître qu'elle est immédiate, ils la nient absolument. Or c'est celle la que le synode prouve et établit uniquem[en]t ; mais sur la quelle il ne no[us] dit point si elle est conférée par des moyens ou sans moyens. La Grâce suffisante des arminiens est une chimère ~~mais~~ La Grâce efficace du synode de Dordrecht est réelle et véritable. Mais il ne décide p[oin]t touchant sa nature, si elle e[st] médiante ou immédiate. Or c'est uniquement de celle cy qu'il s'agit aujourd'huy, et sur la nature de la quelle on ne s'accorde pas. |

Je ne dis p[oin]t c'est a d[ire] j'aurois pu faire si j'avois voulu rentrer plus en avant en matière, qu'il y a dans ces résolutions des passages fort en faveur de la Grâce médiante |

[f. 61v.] Celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais Dieu, qui donne l'accroissement. |

R. Cela est vray. po[ur] rendre la terre fertile, po[ur] luy faire apporter du fruit, il ne suffit pas qu'elle soit ensemencée et arrosée par les ho[mm]es, il faut que Dieu l'ait p[ré]parée auparavant et par les soins du laboureur, et par les diverses saisons de l'année, par le froit, par le chaud, par la pluye, par le soleil. Ensuite, quand la semence e[st] levée, po[ur] la faire venir à maturité, il faut q[ue] d[ieu] luy donne toujours son tems favorable, point trop d'humidité, point trop de sécheresse. Il faut la préserver de la rouille, de la grêle, des tourbillons de vent qui renversent les moissons etc. tout cela ne se fait point sans moyens ; toutes ces préparations et toutes ces bénédictions, ce sont des circonstances favorables. Je conçois la même chose du labourage spirituel, et de la semence spirituelle. D[ieu] est grand en conseil et magnifiq[ue] en moyens. Il en a sans doute une infinité qui ne n[ous] viennent pas même à l'esprit, outre ceux que no[us] connoissons, par lesqu[els] il peut donner à nos cœurs et à nos entendem[ent]s les p[ré]parations et les bénédictions qu'il luy plaist, sans q[u'il] soit nécessaire de recourir à une opération que nous ne saurions concevoir. On me dit à cela ~~qu'en outre~~ que pour préparer la terre et bénir la semence, outre le concours et l'assemblage de ces causes naturelles, il falloit celuy de D[ieu] qui se déploie immédiatement. Je répondis que ceux qui soutiennent aujourd'huy le concours immédiat le font consister en ce que c'est D[ieu] qui met les causes en action, ou plustôt, en ce que c'est D[ieu] seul qui produit les effets à la présence des causes, qui fait la communication du movem[en]t, qui meut un corps à la présence d'un au[tre] ~~qui e[st] en mouvement~~ qui produit une pensée à l'occasion d'un movem[en]t, et un movem[en]t à l'occasion d'une pensée. j'ajoutai que c'étoit la manière dont M. J[urieu] [?] expliquoit le concours immédiat. Selon cette hypothèse, continuai-je, je voi bien que D[ieu] agit immédiatement. Mais je voi en même tems q[u'il] ne fait rien sans moyens, c'est-à-dire sans causes occasionnelles. il n'agit pas à la vérité par les causes 2des, mais il n'agit pourtant que selon les causes 2des et à proportion du mouvement et de l'action qu'elles ont en elles mêmes. ~~il ne meut~~ un corps frapé ne se meut qu'à l'occasion de celuy qui le frape ^x [**en marge** : « ^x Selon M. J. cela est vray.] ; mais 1° il ne se meut point sans cette occasion 2° le movem[en]t que D[ieu] produit en luy à cette occasion est exactem[en]t proportionné au mouvement du corps qui l'a frapé, et à la manière dont il l'a frapé. Si c'est en droite ligne, ou de côté, D[ieu] meut ce corps en droite ligne ou de côté. Selon que la piqûre d'une épingle est légère ou profonde, D[ieu] produit dans l'âme une petite ou une grande douleur. ~~dans toutes les actions~~ En toutes choses D[ieu] observe touj[ours] exactem[en]t les Loix de la communica[ti]on du mouvement qu'il s'est prescrite à luy même. Il ne fait rien dans l'univers qui ne soit absolum[en]t selon l'ordre qu'il a établi, si ce n'est lors qu'il fait des miracles. [**f. 62r.**] ainsi lorsque D[ieu] détrempe la terre. S'il ne la détrempe pas par la pluye, du moins il la détrempe selon la pluye, et uniquement à proportion de la pluye qu'il y fait tomber. S'il ne la sèche pas par la chaleur, il ne la sèche pourtant que selon, et à proportion de la chaleur du soleil dont il fait darder les rayons. Si ce ne sont pas les sucs de la terre qui amollissent la semence, qui exdillate les parties qui poussent le germe en haut, ~~et~~ qui le font sortir de la terre, et qui le font croître jusqu'à une certaine hauteur ; Il est certain du moins, (d'autant que je conçois l'hypothèse de M. J.) que D[ieu] n'amollit cette semence, ne pousse ce germe, ne le fait sortir de la terre et ne le fait croître jusqu'à une certaine hauteur qu'à proportion d'1 l'abondance, 2 du mouvement, 3 de la grosseur et de la figure de ces sucs. Si donc dans la na[tur]e, D[ieu] par son concours immédiat ne fait rien que selon le concours des causes secondes et occasionnelles, n'en peut-il pas être de même dans la Grâce ? ne peut on pas dire

que dans la Grâce, Dieu par son concours immédiat ne fait rien que selon les causes secondes et occasionnelles q[u'i]l fait concourir ensemble et que l'effet q[u'i]l produit à leur occasion est toujours proportionné à l'assemblage de ces causes, et n'est rien autre chose que la suite et l'effet que cet assemblage doit avoir en suivant l'ordre q[u'i]l a établi et q[u'i]l observe toujours ?

on me répondit à cela que l'on n'approuvoit pas cette manière de concevoir le concours immédiat, que l'on croyoit que les causes 2^{des} n'étoient pas simplement des occasions, mais de véritables causes qui ont en elles même quelque efficace. Cependant on ajouta que l'on croyoit qu'elles ne pouvoient rien sans le concours immédiat de Dieu. Mais de m'expliquer ce que c'est donc que ce concours ; ce que c'est que la bénédiction que D[ieu] ajoute à l'abondance, à la grosseur, à la figure et au mouvem[en]t des suc[s] de la terres, et à la bonne température de l'air pour faire que la semence germe et croisse jusqu'à une certaine hauteur, de m'expliquer, di-je, ce que c'est que ce concours, puisque ce n'est pas q[ue] D[ieu] agisse immédiate[m]t à l'occasion de ces choses ; C'est ce qui fut impossible.

Je pris ensuite le parti de M. J. je demandai comment on concevoit qu'un corps communiquât son mouvement à un autre. Si un accident peut passer d'un sujet à un au[tre], ou si la créature peut créer un être réel dans une au[tre] créature. on ne me répondit au[tre] chose sinon qu'un corps en mouvem[en]t à la force d'en pousser un autre q[u'i]l rencontre. et q[u'i]l étoit absurde de penser q[u'i]l falât q[ue] D[ieu] déployât sa toute puissance pour faire mouvoir un granit que je pousse avec ma main sur une table. Cela n'est pas nécessaire, répondi-je, car tandis que mes doigts touchent ce petit corps, il est uni à mon bras et il ne compose qu'un corps avec luy. Ainsi la question retourne sur le mouvem[en]t de mon bras, savoir comm[en]t il [f. 62v.] se meut à ma seule volonté. Mais avant de toucher cette difficulté, parlons des corps que l'on jette. comm[en]t continuent-ils de se mouvoir après être séparés des corps qui les ont poussés ? C'est me dît-on, parce que l'air qui circule pour les laisser passer, en accourant derrière, les pousse continuelle[m]t. il me semble, répliquai-je, que cet air qui circule derrière ne circule ainsi que parce q[u'i]l a été obligé de céder. et que la résistance qu'il a faite par devant a été plus capable de diminuer le mouvement d'arrêter ce corps que le mouvem[en]t q[u'i]l a q[ua]nd il arrive derrière n'est capable de le pousser. Il est certain que l'air résiste avant que de pousser. il faut q[u'i]l soit forcé de céder et de passer derrière avant qu'il y passe. il e[st] donc faux que ce soit luy qui soit cause de ce que le corps jetté continue à se mouvoir des le p[remi]er moment q[u'i]l e[st] séparé d'avec le corps qui l'a frappé. Car l'air résiste d'abord, il n'y en a point qui pousse dans le p[remi]er moment de sa résistance qui est le même moment que celui de la sépara[ti]on ou de la cessation de l'action du corps qui a frappé. Il n'y en a point qui pousse sans le p[remi]er moment de la résistance, car il ne sauroit pousser qu'en passant du devant au derrière. il ne sauroit passer ainsi qu'après y avoir été forcé, et parconséqu[en]t qu'après avoir résisté. il n'y en a donc point qui pousse dans le p[remi]er mom[en]t de sa résistance, et par conséquent le corps se doit arrêter tout d'un coup puisque tout luy résiste, et que rien ne le pousse. Cependant il ne s'arrête pas, ce n'est donc pas l'air qui le pousse. Outre que si cela étoit que du moment qu'une boule est séparée de celle qui l'a frappé, son mouvem[en]t ne fût plus causé que par la pulsion de l'air, Son mouvem[en]t ne finiroit jamais, un boulet de canon tiré en l'air devroit aller jusqu'au bout du monde. | on ne me donna point la dessus de réponse qui me satisfist, ni qui me parut raisonnable. Je parlé ensuite du mouvem[en]t du bras. Comment di-je, se peut-il faire que l'âme qui n'a rien de commun avec

la matière pousse les esprits animaux et les fasse entrer dans les nerfs et dans les muscles de mon bras. Tangere enim tangi nisi corpus nulla pot[est] res. motus non pot[est] fieri nisi per contactum. on me dît à cela que quoy que l'ame n'ut pas les p[ro]priétéz du corps formal[iter] elle les a pourtant Eminenter. il fallut que je me payasse de ce mot-là.

On tâcha ensuite de me persuader que cette enchainure de causes occasionnelles avoit quelque chose d'indigne de D[ieu] et que de s'imaginer que D[ieu] ne face jamais rien, excepté dans les miracles, que selon un certain ordre et de certaines Loix générales q[u'i]l a établies dans la nature ; c'est en quelque sorte le faire dépendre d'un dessin inévitable, luy ôter la Liberté de faire ce qui luy plaist, et le condamner à agir toujours d'une certaine maniere, et jamais autrem[en]t. Sur cela je répondis 2 choses. 1° D[ieu] est toujours absolum[en]t libre puisq[u'i]l peut toujours faire tels miracles q[u'i]l luy plaist. 2° Ou cette objection est mal fondée, ou elle [f. 63r.] réfute par la même raison la pensée que no[us] avions des décrets de D[ieu] que D[ieu] a résolu de toute ét[er]nité, absolument tout ce qui doit arriver dans le monde, jusqu'aux moindres évènements, et cela par un décret constant et irrévocable. Je ne vois pas de différence, ni qu'on puisse faire des objec[tions] contre l'établissem[en]t d'une enchainure de causes qui ne retombe pas sur ce décret universel. Puisque dans l'une et dans l'au[tr]e hypothèse, toutes choses arrivent toujours avec une égale nécessité.

F. 64r.

Quand on me parle de cette question on doit se souvenir de deux choses. La 1^{re} que ~~j'appartiens~~ j'ay l'honneur d'appartenir à M. P[ajon] po[ur] qui j'ay tout le respect et toute l'estime qui e[st] deue à son mérite que je connois fort particulièrem[en]t et en qui je n'ay jamais rien reconnu ~~aucun~~ que des sentimens conformes à la pureté de l'Évangile ~~et~~, à la doctrine de Nos Églises et au mouvem[en]t d'une piété sincère et sans hypocrisie. En cette qualité on ne doit jamais me dire que ses sentimens sur la Grâce sont ceux de Pélage, des Arminiens ou des Sociniens, car alors ma conscience m'obligera toujours à prendre sa défense, et de faire voir le contraire. on ne doit pas me dire non plus que cette opinion e[st] condamnée dans notre profession de foy, ou les autres actes publics de n[ost]re Religion, je prouverois encore le contraire et ce ne seroit pas assez d'avancer, il faudroit prouver ce que l'on auroit avancer. Il ne faut donc point avec moi se servir de ces préjugés, ~~dont il me seroit facile et~~ dont je ne pourrois pas m'empêcher de faire voir l'Injustice, ce qui me seroit fort facile. il ne faut regarder cette matière qu'en elle-même, et ne me proposer que des argum[en]ts qui aillent au fond de la chose. ~~La 2^{de} que mais la [...][...] se souvenir~~ et quand on le fera la 2^e chose dont on doit se souvenir c'est que je ne saurois acquiescer aux Raisons qu'autant qu'elles me paroissent évidentes. et qu'afin que je puisse m'instruire entièrement il faut q[u'i]l me soit permis de proposer les réponses q[u'i]l me paroitra que l'on y pourroit donner, et les argum[en]ts qui favorisent l'au[tr]e sentim[en]t.

[f. 64v.]

870

Conférence avec

M^e de P.

V

[d'une autre main]

n 13

BnF, F.Fr., 24527, f. 188-189

Paul Rondelet à Isaac Papin (l.a.s.)

[f. 188r.] Paulum sepultæ distat inertiae celata virtus¹ vous faites bien d'exercer votre esprit tant que vous en avéz le loisir ; car des que l'on est ministre, ou du moins dans les premières années on n'a guaires du tems a soi pour se réfléchir, et pour méditer. Vous souvenez vous de la femme a [...] ; il en est de même d'un pasteur. Un bouc l'a-t-il quitté, une chèvre le prend. Pardon pourtant a mes auditeurs mais bassus ridendo scire verum quid volet² ? Ils ont des cornes comme les autres. [...] c'est assez. Changeons de discours. Je conçois à peu près l'idée du plan que vous avéz fait. Vos principes, je croy, sont incontestables ; pourvu que l'on distingue le sens de l'écrivain du sens de l'Écriture, ce qui est tout de même³ nécessaire. car si l'on confond l'un avec l'autre, et que l'on réduit d'ailleurs toutes choses aux lumières de la raison, il est constant que l'on imposera fort souvent argumens⁴ de la bible, et qu'on leur attribuera des sentimens qu'ils n'ont jamais eu. Par ex[emple] pour me fixer à une chose qui n'est pas dispute entre vous et moy, les prophetes parlent du repos de la terre. Ne seroit-ce pas leur imposer que de dire qu'ils parloient simplement suivant les prejugez qui étoient parmi le peuple, parce que cette façon de parler, ou plustot parce que le repos de la terre ne pourra pas s'accorder avec des principes de phisique ? Il n'y a pas de doute et il me semble que l'on ne peut nier en aucune mesure qu'ils n'ayent cru le repos de la terre. La raison de cela c'est qu'on ne peut scavoir leur sentiment que par leurs écrits ; et que bien que n'ayant pas en veue de nous rendre philosophes, mais simplement nous porter à obéissance, il a bien pu accomoder sa révéla[ti]on à ces préjugéz quoi que faux, parce qu'ils ne detruisent pas le but qu'il se propose, et c'est la sans doute votre sentiment, quoy que vous ne vous en expliquiez pas nettement. Alors, cher frere, vous avez raison de vous en tenir au [f. 189r.] bon sens, et aux notions claires et nettes. Pourquoi choisir un guide que l'on ne reconnoit pas encore bien pour clairvoyant, lorsqu'on peut se conduire par ses propres yeux ? On devoit se souvenir de ce q[ue] dit le sauveur du monde, si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous deux dans la fosse. Et quand même on le connoitroit capable de nous conduire, dices mos⁵, pas [ou par] quel moyen l'en connoit on que par nos propres yeux ? Enfin ne découvrent-ils pas eux même ce qu'il faut pour faire un bon guide, par conséquent ne nous enseignent-ils pas ce qui est nécessaire pour nous conduire ? [...] si nous ignorions quelles doivent être les qualités d'un conducteur, nous ne pourrions pas nous offenser qu'un tel guide fut sûr et infaillible. De même que je ne pensois pas qu'une telle règle si [...] droite si je ne sçavois avant cela qu'elle doit être d'une telle façon, et si l'idée que j'ai dans ma tête d'une règle droite ne me conduisoit dans l'examen et dans le jugement que je ferois d'une règle particulière. Appliquons cela au projet présent. L'on connoit dit on que l'Écriture est un bon guide. Par quoi la connoit on si ce n'est par l'idée que l'on a de la nature d'un guide, et par la conformité de l'Écriture avec cette idée ? La raison nous guide donc elle-même dans cette recherche. Et puisqu'elle nous conduit en cela si fidèlement comm'on le croit ; pourquoi ne se firoit-on pas a elle des

¹ Citation de Horace, *Odes* IV, IX, 29.

² Ou bien « velet » ?

³ Trois mots restitués, la page est déchirée.

⁴ Mot incertain.

⁵ Ces deux mots sont incertains

[... ..]¹ ? Mais tout beau, mon esprit. Cela seroit l'orgueil. Lorsque vous auréz eu voi au troisieme ciel, vous pourrés parler hardi même. Vous ne voyéz pas encore si clair pour vous conduire. En attendant jura in verbum magistri. Faites en autant, foible machine, et ne vous perdéz pas dans les [...] pindarum quisquis granda denulari³, cecatis⁴ oque⁵ [...] misisus⁶ pennis video datur, nomina penso⁷. Qui vous a donnéz la charge de faire voir a la plupart des hommes qu'ils sont aveugles, ou du moins qu'ils se laissent mener par le nez ? Vous seréz demanti, je m'asseuré, et vous ne trouveréz personne qui ne vous soutienne qu'il fait un meilleur usage de sa raison que vous ne le faites de la votre. au reste ne vaut-il pas bien mieux laisser ce guide a l'écart [f. 189v.] que d'être toujours forcé a le suivre⁸ ? Pour moi, je vous avoue fortement que je le laisse marcher devant, et loin encore. Les autres le laissent derrière ; mais il n'en est pas de même du [...], sa raison à la jambe fort légère. Elle demande presque toujours ses [...] [...] ; bien m'en prend, [...] ; car c'est une compagne fort incommode. si je voulois [...] à l'heure elle me diroit qu'il ne faut point aller en Bearn, vous mon ami Bouis¹⁰, parce qu'il n'est pas juste, dit-elle, d'avoir plus d'égard pour un particulier que pour toute une église. Que repondre là ? je n'en sçais rien. Je vais pourtant faire le voyage ; en moins simpelai¹¹ que vous, je n'y fait point difficulté de secouer son joug de tems en tems. J'aimeroi mieux que vous fussiez moins raisonnable, et que vous me vinssiéz voir. A Dieu frere Papin, je partirai Dieu m'aidant des lundi prochain en huit, c'est-à-dire le premier de l'an, pour commencer ma course avec l'année 1685. Ne laisséz pas de m'écrire. Je trouveroi a mon retour vos lettres à St Justin¹². Assuréz de mes respects vos messieurs et vos dames¹³.

Chateleine.

f. 189 v.

n 23

A Monsieur

Monsieur Papin logé chez

¹ La page est déchirée.

² Les quatre premières lettres de ce mot sont apparemment « ruis ».

³ Mot incertain.

⁴ Mot incertain.

⁵ Mot incertain.

⁶ Ou bien « mitisus » ou « milisus ».

⁷ Cette phrase en latin n'est apparemment pas une citation.

⁸ Première ligne du folio restituée, la page étant déchirée. Le seul mot incertain est « suivre ». Certains mots de ce folio sont restitués hypothétiquement à cause de la conservation du document : la page est déchirée par endroits, et, le papier étant de mauvaise qualité, l'encre du recto a transpercé la feuille, entraînant une superposition des lignes. Qui plus est, le verso est écrit perpendiculairement aux lignes du recto.

⁹ La page est déchirée.

¹⁰ Ce personnage n'a pas été identifié.

¹¹ Mot incertain.

¹² Cette précision de l'auteur de la lettre, qui signe « Chateleine », nous permet d'affirmer qu'il s'agit de Paul Rondelet, alors pasteur à Saint-Justin.

¹³ Rondelet parle de William Poppo. Le ou les autres hommes sont difficilement identifiables. Quant au « dames », c'est vraisemblablement des filles de William Poppo qu'il s'agit.

Monsieur Popple

A Bord[eaux]

[traces de cachet]

BnF, F.Fr., 24527, f. 192-193

[f.192r.] Monsieur vous devez avoir receu une lettre par laquelle je vous rendois raison de ce que je ne satisfaisois pas a vos questions. Au [... ...]¹ que cet obstacle est levé, j'y répons selon la parole que je vous en avois donnée. J'aurois bien voulu que cela eust pu se [page déchirée] plustost, parce que cette longueur ne peut que m'estre désavantageuse en toute manière, car au lieu de quelque chose [... ...]² solide et de bien relevé, à quoy vous vous attendiez peut-estre, vous ne trouverez rien que de fort simple, quoy que pourtant [... ...]³ conforme à l'analogie de la foy, suivant laquelle l'apostre se contente que nous prophétisions, et par la même raison [... ...]⁴ nous expliquions les prophéties. Je m'estois d'abord proposé de vous parler icy comme une 3^e personne, qui vous rapporteroit les sentimens des docteurs aupres de qui je suis ; et de ne servir ainsi que d'écho qui vous renverroient leurs paroles : Mais comme ils ne se sont pas trouvez tous conformes en toutes choses, J'ay pensé qu'il m'en pourroit peut-estre bien arriver autant qu'à ces Echos naturels, qui pour recevoir tant de voix à la fois, n'en renvoit qu'un son indistinct et confus, qui déplaist fort aux oreille de ceux qui l'entendent. J'ay donc creu qu'afin d'éviter l'embarras et outre cela longueur où cette diversité d'opinions m'auroit peu jetter, je devois emballer celle de toutes qui s'accorde le mieux à mes idées, et vous la déduire icy par ordre. Ce que je vay faire après avoir établi quelques principes, sur lesquels mon raisonnement doit estre appuyé. Je ne diray point que tous les prophètes rendent témoignage à J.C. act. 10. 43. Ni que tous depuis la [...] et ceux qui l'ont [...], tout tant qu'il y en a qui ont parlé, ont prédit authentique Moysse les jours du Messie. act. 3. 24. Comme c'est un principe qui est formellement tiré de l'Écriture, vous le scavez aussi bien que moy. Mais voicy ce que je dis 1^o c'est qu'à l'égard des choses que les prophetes ont dittes de J.C. je crois que l'on en peut faire de deux espèces différentes, dont les unes peuvent avoir esté accomplies littéralement et typiquement avant que d'avoir esté accomplies parfaitement et corporellement en J.C. mais qu'il y en a d'autres qui n'ont eu leur accomplissement qu'en luy, et qui ne l'on peu avoir en d'autre. La 2^e chose que j'avance et qui doit servir de fondement à la première, c'est que l'on doit juger de cette diversité par les termes dans lesquels les prophéties sont conceues, de sorte que si on y trouve des caractères Incommunicables à tout autre qu'à J.C. et des choses qui ne se peuvent dire que de luy, alors il faut conclure que les prophètes n'ont point eu d'autres objet devant leurs yeux que le Messie, qui faisoit le fond et l'argument de leur divins discours, comme il le doit faire aujourd'huy des chrétiens. Je m'asseure que vous n'aurez pas de peine à convenir du 1^{er} de ces principes, si vous considérez qu'il y a quantité de choses qui sont dittes de David par exemple et de Salomon , qui ont esté accomplies à la lettre dans ces deux illustres types du Roi de l'univers. Et qu'il y en a d'autres au contraire qui n'ont eu leur accomplissement qu'en J.C. et je ne croy pas que vous réfutier de cognoitre la Justice du second, puisqu'il est tiré de la pratique d'un apostre, et que S^t Pierre s'en sert pour prouver à ceux auxquels il preschoit que c'estoit de J.C. que David avoit prophetisé de la [...]⁵ Je contemplois toujours le Seigneur etc. act. 2. 29. qui parce qu'il avoit dans cette prophétie

¹ Page déchirée.

² Page déchirée.

³ Page déchirée.

⁴ Page déchirée.

⁵ Il est possible de voir les lettres « st », ce qui nous conduit à proposer l'expression « de la sorte ».

comme il le remarque luy même, des choses qui ne pouvoient pas estre dittes de David, comme de ce qu'il ne demouroit point au tombeau et de son Icomp[a]tibilité, s'il m'est permis de me servir de ce terme, il l'applique à J.C et conclue par la assez manifestement que cela ne pouvoit avoir esté dit que de luy. Vous pouvez bien voir déjà fort aisément par les principes que j'aye posez, qu'elle doit estre ma réponse sur les deux prophéties d'Esaie dont il s'agist (car les [...] qu'il s'y agist de la même chose dans toutes les deux) En y faisant l'application de ces règles qui sont à mon avis Infaillibles, et telles qu'on ne se peut tromper en mesurant les choses¹ par leur moyen. Mais afin de vous épargner cette peine si [f. 192v.] [...] [...] ² [...] [...] il y en pouvoit avoir pour vous, je le vas faire moy même et particulièrement à l'égard de la 2^e à quoy je ne scaurois [...] [...] ³ [...] [...] avoir que je ne vous dise auparavant que je trouve beaucoup de conformité (pour ne pas dire entière) de vostre [...] [...] ⁴ demande⁵ avec celle que l'Eunuque fit à Philippe act. 8. sur le passage du 53 du même prophète qu'il lisoit on d^u [...] [...] ⁶ est dit qu'il a esté mené comme une brebis à la tuerie etc. Car comme il lu demandoit de qui c'est que le prophète lui disoit cela. Si c'estoit de soy ou de quelqu'autre, ainsi faites vous en me demandant si c'est de quelqu'un de ses Enfans ou de quelqu'autre, c'est a scavoir de J.C. ou de tous les deux ensemble. Il est donc juste par toutes sortes de raisons que puisque vous imitez le seigneur de la cour de Candace, je marche sur les pas de Philippe, et qu'en commençant par l'Écriture d'Esaïe comme luy, je vous annonce Tihil. Ouy il est juste puisque vous me le demandez et que la vérité se trouveroit offensé si je ne vous disois pas, qu'entre toutes les prophéties qu'ont prédit J.C. et surtout J.C. naissant, il n'y en a point de plus Illustre, de plus grande, de plus admirable que celle-cy. Il y a bien comme vous scavez celle de la Genès[e]. 3. 14. et la promesse qui fut faite à Abraham, qui luy faisoit espérer que toutes les nations de la terre le soyent bénis en sa semance. Mais que tout cela me paroist obscur [...] de celle cy ! C'estoient des semences pour ainsi dire que Dieu jettoit dans le champ de l'Église, qu'il devoit faire germer dans la suite des siècles et qu'il devoit enfin amener dans l'accomplissement des temps à une parfaite grandeur ; mais où les yeux des fidèles de ce temps la n'estoient pas encore capables de pénétrer parfaitement et de débrouiller bien distinctement ce qu'elles contenoient. Mais pour celle cy quoy de plus clair, quoy de plus formel, quoy de plus Evangélique ! Car ne semble t-il pas que l'on entende un Evang[ile] d'où vient aussi qu'on a appelé Esaie le 5^e Évangile]. Ce n'est pas que je veuille dire par, que les fidèles de ce temps la l'entendissent aussi clairement que ceux du N[ouveau] Testament. Quoiqu'il en soit, il est constant que c'est un oracle qui contient la naissance du sauveur du monde et non celle d'un fils de prophète ou de quelqu'autre : et n'en eusses ie d'autres preuves que celle que l'Evangéliste en fournist, elles suffiroit pour m'en convaincre ; car puisqu'il allègue cette prophétie pour prouver la vérité de la naissance de J.C., n'est-il pas vray qu'il faut qu'elle en contienne la preuve ; car il n'est point de doute que l'auteur estoit trop sage, et surtout estant conduit comme il estoit par l'esprit de dieu pour avoir allégué une chose qui n'eust pas fait à son sujet. Or comment auroit-elle fait à son sujet, je veux dire comment auroit-il prouvé par ce témoignage du prophète la vérité de la naissance de Jésus si le prophète ne l'avoit pas prédite par ces paroles, et s'il n'avoit pas eu le Messie ou le Christ devant les

¹ Mot restitué : la page est déchirée.

² Page déchirée.

³ Page déchirée.

⁴ Page déchirée.

⁵ Mot incertain.

⁶ Page déchirée.

yeux. Mais on peut encore tiré une autre preuve de ce que je dis des paroles même de S^t Matth[ieus] tout ce qui est avvenu dit-il s'est fait afin que fust accompli ce dont le seigneur avoit parlé par le prophète disant Voicy une Vierge etc or qu'est ce qu'elle estoit arrivé ? C'est qu'il estoit naït un fils d'une vierge, et qui estoit véritablement ce que signifie Emmanuel. Disons donc que puisque l'évènement justifie la prophétie, et que l'accomplissement correspond si parfaitement avec la prédiction, selon le divin raisonnement de l'auteur, que ce qui est acompli c'est cela même qui avoit esté prédit, et que ce qui est arrivé, c'est ce dont avoit prophétisé Esaie. Mais il faut que je m'imagine quelque chose qui en puisse arriver que vous insistiez ainsi, que vous me disiez, que vous ne dipsutiez pas avec moy cette unité et que vous conveniez [f. 193r.] que cette prophétie est expresse pour J.C. au support de l'Evang[ile] mais que cela n'empêche pas qu'en même temps elle n'ait peut-estre esté accomplie typiquement et Imparfaitement en quelqu'autre. Mais 2^o de quoy deviendroit donc le témoignage de S^t Matth[ieus] qui en fait une entière application à J.C. et qui présuppose visiblement que le prophète n'avoit point d'autres veue ! D'ailleurs, (et ce qui est la 2^e chose qui me conforte dans mon opinion,) comment est-ce- que le prophète auroit peu parler du type dans les même termes que de la chose dont il devoit estre la représentation, et cela tout à la fois, c'est ce qui m'est inconcevable. Comment auroit-il peu parler sur un même ton de deux choses si différentes. Mais je veux que la chose ait peu se faire, mais enfin quel homme est ce qui a peu porter le nom d'Emmanuel, ou pour mieux dire quel homme que J.C. est peut estre ce que ce nom signifie, (car pour moy je croy qu'il ne s'agit pas tant du nom que de la chose même exprimée par ce nom, suivant le langage de l'Écriture qui parle du nom de Dieu pour Dieu même). Mais quel homme encore est ce qui peut estre nai d'une vierge qu'un seul, ouï-t-on jamais parler avant celui cy d'un miracle en Israël. Cependant, pour trouver icy ce qu'on y cherche il faudroit que cela fust arrivé à quelqu'autre qu'à J.C. ce qui ne se pouvant dire on ne peut pas dire non plus que le prophète nous ait voulu parler d'autre chose que de J.C. Que si on me dit qu'un homme sans estre nai d'une vierge, et sans porter le glorieux nom d'Emmanuel, peut bien avoir esté le type de J.C. C'est à quoy je n'ai qu'à donner un plein entendement, comme à une proposition q[ui] est conforme à la parole de Dieu. Mais que cet homme quel qu'il ait peu estre ait esté prédit par cet oracle, c'est ce que je ne puis pas comprendre, et qui me semble qu'on ne peut pas soutenir avec la moindre apparence de raison. Et que ce soit au contraire le Messie qui ait esté permis dans cet endroit [ratures] à l'exclusion de tout autre, c'est ce dont je suis pleinement convaincu, par les deux raisons susdittes scavoir 1^o pour l'application entière que l'Evang[ile] en fait à J.C. 2^o par la description toute divine qu'Esaie nous en donne qui ne peut estre tiré que sur cet unique modèle. Et enfin en 3^e et dernier lieu par la liaison si nécessaire que [page déchirée] les ont avec les précédentes, laquelle je m'en vais en toucher deux mots pour servir de clôture à l'établissement de mon opinion sur ce passage. Tous savent comment c'est que le prophète proposa à Achaz de demander un signe pour présager la délivrance de Jérusalem ; et de la manière dont il receut cette offre mais tous ne savent ou du moins ne conviennent pas du motif qui le luy fit rejeter. Plusieurs et c'est presque le sentiment de tous nos docteurs ont creu jusqu'icy que c'estoit par mépris et par incrédulité. Pour moy je croiroi que si ce n'estoit pas par un acte de foy aussi vifve que celle d'un véritable fidèle, pour le moins estoit ce par le respect qu'il portoit au nom de dieu, qu'il scavoit bien qu'il ne falloit pas tenter et surtout c'est qu'on ne doutoit point de sa bonté et de sa puissance, dont je ne doute point aussi qu'il ne fust persuadé dans ce moment, après le discours que luy tint le prophète. De reste qu'Esaie le

voyant dans cet estat, il passe d'une manière toute divine d'un sujet à un autre, je veux dire d'une guerre temporelle à une guerre spirituelle et mythique, et du signe de la délivrance de l'une, au signe de la délivrance de l'autre. Car pourquoy croiriez vous pas qu'il auroit ainsi parlé à la maison de David lorsqu'il leur crie, vous este ce peu de choses de travailler les hommes, que vous travailliez aussi mon Dieu ! Si ce n'estoit pour leur dire quelque chose de semblable, je vois bien que vous ne faistes pas grand [cas]¹ de la guerre que vous faistes avec les hommes vos [f. 193v.] semblables, et ce vous este peu de chose ! Et de vray elle n'est rien en comparaison d'une guerre incomparablement plus dangereuse que vous faistes à Dieu. Car ne scavez vous pas que vous le travaillez par vos plaintes, par vos défiances et par vos murmures, que vous l'irritez par un mépris continuel et en un mot que vous lui faistes la guerre par vos péchez. Mais quelque grande que je vous présente cette guerre, et quelque tragique qu'on deust estre pour nous le seriez, n'en soit² nez pourtant rien, d'autant que le seigneur luy même vous donnera un signe, et quel donc c'est que voicy une Vierge sera et qui mettra au monde ce Jésus ce sauveur qui doit de livrer son peuple du péchez. Et voilà par où j'achève de justifier mon opinion sur ce passage. Opinion qui le sera sans doute de tous ceux qui se voudrons se laisser conduire par les Lumières de la droite raison accompagnée de celle de la révélation. J'en pourrois dire d'avantage mais en voila plus que suffisamment sur cette question, et surtout pour une lettre ; je pourrois par exemple me faire quelques objections sur ce sentiment que je viens d'établir, mais outre qu'il n'est point de la prudence de chercher le danger c'est s'y précipiter volontiers, c'est que celle que j'ay peu apercevoir me paroissent si peu solide que ce seroit se travailler inutilement que d'y répondre. Je voudrois qu'il me restoit plus de temps, et plus de papier et je vous parleroi aussi un peu de l'autre passage, qui n'est pourtant pas autre à considérer ce qui y est proposé, mais ce que je vous ay déjà instruié³, joint avec la manière dont j'ai expliqué celui la, suffira sans doute pour vous faire conjecturer ce que j'en pense, ainsi je me contenteroy de cela pour l'heure, et n'ajouterai rien autre chose à ce que je vous ay dit, si ce n'est que je suis vostre très affectionné serviteur et frère, et que si ma manière de débiter mes sentiments vous plaist, vous n'avez qu'à continuer vostre commerce, et à croire que je verroy toujours tout ce qui viendra de vous avec toute la Joye dont je suis capable. Celuy qui vous en assure, c'est Beau.

A Monsieur

Monsieur Papin

Proposant en théologie

à Saumur.

[traces de cachet]

¹ Mot restitué.

² Mot incertain.

³ Mot incertain.

B.M. Orléans, ms 1505, n° 317

[f. 1 r.] De Genève ce dernier d'avril vieux stile¹

J'étois tout prêt de partir de Chatillon, M^r et très cher ami, quand je reçu votre lettre ainsi je ne pus pas y répondre. Et avant de le faire, il faut que je vous rende conte de mon voyage. Je l'ai fait avec assez de plaisir et de commodité grâce à Dieu, ayant u jusqu'à Lion dans le carosse, la compagnie de trois Demoiselles bien faictes a qui il ne me restoit plus que d'être bon catholique, pour être fort bien dans leur esprit, aussi ne négligèrent-elles ni offres, ni promesses, ni flateries ni raisons apparentes pour cela. Mais tout cela ne me fit jamais aller que jusque a la porte de l'Église ou je les conduisois. Enfin je suis arrivé à Lyon d'où je suis parti après ce séjour de 3 jours pendant lequel j'allai à S[aint] Romain où j'entendis prêcher un ministre nouvellement établi dans cette Église. Il est de Dauphiné, et il prêche à la Dauphinoise. Je suis icy logé chez Monsieur Lefort, conseiller où je suis parfaitement bien. Je n'ai encore pu voir ces messieurs mes professeurs, qui sont occupé à leur collègue. Quand je verrai ceux d'entr'eux qui sont traitables, je ne manquerai pas de leur parler des questions que vous savez et [f. 1v.] de vous mander ce qu'ils en pensent. Le nombre des proposans est très petit, il n'y en a que 12 sur la matricule. On dit que les divisions perpétuelles qui sont entre ces M[essieu]rs là sur la grâce sont la cause de cela.

A propos de grâce, je vous dirai que j'ai lu avec un singulier plaisir la lettre de M. P[ajon] à M. C[laude]. Je ne sai comment ce dernier se tirera d'affaire. Il ne se peut rien de plus clair, de plus véritable, et de plus pressant que les objections qui lui sont faittes. Mais sa prudence supplêra au deffaut de sa théologie. Il trouvera quelques prétextes spécieux pour se tirer d'un pas si dangereux pour sa réputation.

Je n'ai pas lu avec moins de plaisir, mais avec un plaisir de toute autre nature le traité de M. J[urieu] sur le concours. Je ne sai pas de quel front un professeur en théologie a pu avancer tant d'absurdités et de fariboles. Si le papier étoit sensible, il en rougiroit. Il paroît icy depuis peu un livre de sa façon intitulé Abrégé de l'histoire du Concile de Trente.

Je n'ai encore vu qu'un des proposans que m'aviez indiqué, qui est M. Heilman. Je ne vous dirai rien de vos livres parce qu'il vous écrira lui-même. Je verrai M. Lescot nôtre prêtreur aujourd'hui, et lui ferai vos baisemains.

Je viens présentement à notre dispute que je tâcheroi de terminer dans cette lettre en peu de mots. Car il me semble qu'il y a [f. 2r.] assez longtems que nous parlons d'une même chose.

Et pour cela je vous diroi d'abord que je laisse p[rese]ntem[ent] à part la question que vous m'aviez faite dans vos lettres précédente sur l'accord de l'enchainure des causes avec la liberté. Ce que je vous en ai dit est tout ce que je vous en pourrois dire et pour vous parler franchem[ent] je croi que tout ce que les théologiens en diront sera toujours fort inutile. Je n'ai dont pas prétendu soudre vos difficultez, je serois bien téméraire si j'avois u cette prétention et je seroi un habile homme si je l'avois fai. S'il étoit aussi salutaire qu'il est commode d'avoir les

¹ Cette lettre date du 30 avril 1682.

principes de Spinoza je seroi bientôt de son parti. Son hypothèse est une véritable épée d'Alexandre qui coupe le neud Gordien.

Cela étant je n'ai plus qu'à me deffendre de contradictions où vous tachez de m'envelopper. Car supposons que tout mon raisonnement soit inutile pour la question dont il s'agit, je prétens pourtant à regarder toutes mes propositions les unes par rapport aux autres avoir raisonné conséquemm[en]t.

Pour ce qui regarde les propositions que vous attaquez, je suis bien aise de savoir que vous ne les considérez pas comme des propositions qui viennent de moi, car je vous avoue que de la manière dont vous vous étiez exprimez, on ut cru que j'usse été le premier inventeur [f. 2 v.] d'une hypothèse ridicule. J'admire, disiez vous ce me semble, que vous ayez pu avancer une proposition comme celle là. Ne diroit-on pas que personne que moi n'étoit capable de l'avancer ? Mais puisque vous l'avez pris d'une autre manière, nôtre dispute à cet égard doit être finie, et comme je vous ai fait entendre que ne m'en tenois pas là, il ne s'agit plus présentement que de la distinction que j'ai faite entre les pensées de perception et celles de réflexion.

Cependant puisque vous voulez que je sois l'avocat, ou le juge de ces messieurs, je veux bien faire ce personnage et vous montrer que votre démonstration n'est pas des plus évidentes, et que votre triomphe est un peu chimérique.

Je le feroi beaucoup mieux si j'avois mes réponces à vos lettres car je croi que votre prétendue contradiction ne roule que sur quelques mots mal entendus.

Premièrement j'ay dit que par la nature que Dieu a donné aux esprits, ils peuvent examiner les choses, avant que de porter un jugement, et qu'après cet examen, il est impossible que la volonté ait aucun mouvement d'amour pour une chose sans la connoître, et qu'elle la connoisse comme bonne sans l'aimer.

[f. 3r] Secondement j'ay dit que lorsque de deux partis je choisis le pire, c'est que j'use mal de la nature que Dieu m'a donnée d'examiner les choses avant d'en juger, c'est que je les examine mal. Où trouvez-vous là dedans de la contradiction ? Je vous prie d'y penser vous-même sans préjugé. Toute l'équivoque roule sur ce mot de nature. Par la nature que Dieu a donnée aux esprits j'entends le pouvoir d'examiner les choses ; et vous, vous entendez par là l'impossibilité qu'il y a d'aimer une chose sans la connoître, et de connoître une chose comme bonne sans l'aimer. J'avoue que ce dernier est aussi de la nature de l'esprit mais c'est à vous de prendre mon sens.

Voici comment je prétens rendre tous vos argumens inutiles et en peu de mots.

Selon votre sens, il est impossible que j'use mal de la nature que Dieu m'a donnée, parce qu'il est impossible que j'aime une chose sans la connoître etc. Mais selon mon sens, il est très possible que j'use mal de la nature que Dieu m'a donnée, parce qu'il est très possible que j'examine mal une chose avant que d'en juger : ainsi mes deux propositions s'accordent parfaitem[en]t. Je vous prie de les voir encore une fois l'une auprès de l'autre avec ces précautions et vous verrez assurém[en]t que notre dispute n'étoit qu'une dispute de mots. Les voici.

Il est impossible que [mot rayé] j'aime une chose sans la connoître, et que je la connoisse comme bonne sans l'aimer.

[f. 3v.] Lorsque de deux partis, je choisis le pire, c'est que j'use mal de la nature que Dieu m'a donnée.

Vous devez aussi cesser de me combattre par ma première proposition, puisque je m'en suis expliqué avec vous en disant que par les pensées dont nôtre âme est la maîtresse, j'entends les pensées de réflexions. Ce qu'il ne faut pas entendre comme si je prétendois que dans ces pensées là, l'âme fut indépendante des objets des occasions etc. Mais je dis qu'elle peut examiner ces objets et ces circonstances afin d'en faire un bon jugement. Ce que je ne pense pas que vous puissiez me nier autrement pour [que]¹ les hommes jugeroient des choses de la même manière. Et l'on voit qu'ils ont des idées justes des choses selon les réflexions qu'ils font sur les occa[s]ions de ces idées.

Je ne m'arrêteroie pas à vous faire voir par quel motif j'ai cité les passages de l'art de penser², cela seroit trop long et trop inutile.

Mais je remarquerai seulement que vous avez avancé une chose que si je ne me trompe est contre vos principes quand vous avez dit que l'âme peut former des pensées à l'exclusion des sens. Toute la métaph[ysique] de DesCartes n'a pas encore été capable de me faire entendre cela. Et si vous croyez l'âme matérielle co[mm]me il me semble vous avoir vu pencher de ce côté-là votre propositions ne peut avoir lieu. Il y a encore mille autres inconvénients que je vous laisse examiner pour éviter la longueur.

Je ne répons pas en détail à tout le reste de votre raisonnement sur les réflexions, je laisse à votre pénétration et à votre bonne foy, à juger de mes sentiments, par ce que je vous en dis plus [f. 4r.] haut, où vous voyez que je ne les fais point indépendantes des occasions que la providence [...]³ Je suis fatigué de cette écriture qui dureroit jusqu'à l'infini si nous nous entêtions de ne point céder l'un l'autre. Des [?] paroles bouche à bouche en feroient plus car je crois que dans le fond, nous sommes d'accord.

Pour parler d'autre chose je vous diroie que j'ay vu M. Tronchin, avec qui j'us une assez longue conversation sur les plus délicates matières de la théologie. Il est fort raisonnable, et n'aime que la vérité. Il dit que la difficulté de faire venir des lettres à M. Pajon l'a empêché jusqu'icy de répondre à ses lettres. Je lui ay ai offert de les faire venir, mais il m'a dit qu'il avoit à écrire là-dessus pour plus d'un jour. Il est toujours entêté de la grâce immédiate, c'est dommage. Il est de la charité de Monsieur Pajon de désabuser un si honnête homme. Il souhaiteroit [...]⁴ avoir avec lui une conférence de bouche ; afin de s'éclaircir plus aisément. J'ay vu aussi M. Chouet, qui se plaint de M. Pajon, disant qu'il y a longtems qu'il n'en a reçu des nouvelles. C'est un fort honnête homme, et qui s'intéresse dans la cause dont il s'agit. Je vous prie d'assurer Monsieur Pajon de mon très humble respect, de me faire savoir au plutôt de vos nouvelles et de me croire ~~très sincèrement~~ le plus sincère et le plus zélé de vos amis.

¹ Mot oublié par Lenfant ?

² Lenfant fait référence à la *Logique* de Port-Royal, dont le titre exact est : *La logique, ou l'art de penser*, qui est de la main d'Antoine Arnauld et de Pierre Nicole. Il l'a d'ailleurs déjà cité dans une autre lettre à Papin (cf. lettre de Jacques Lenfant à Isaac Papin, datée du 10 avril 1682 environ, in Roger ZUBER, « Papiers », p. 132).

³ Mot illisible.

⁴ La page est déchirée.

Lenfant.

Quand vous m'écrirez, mettez à Monsieur Lenfant chez Monsieur Lefort conseiller dans la maison de ville.

[f. 4 v.]

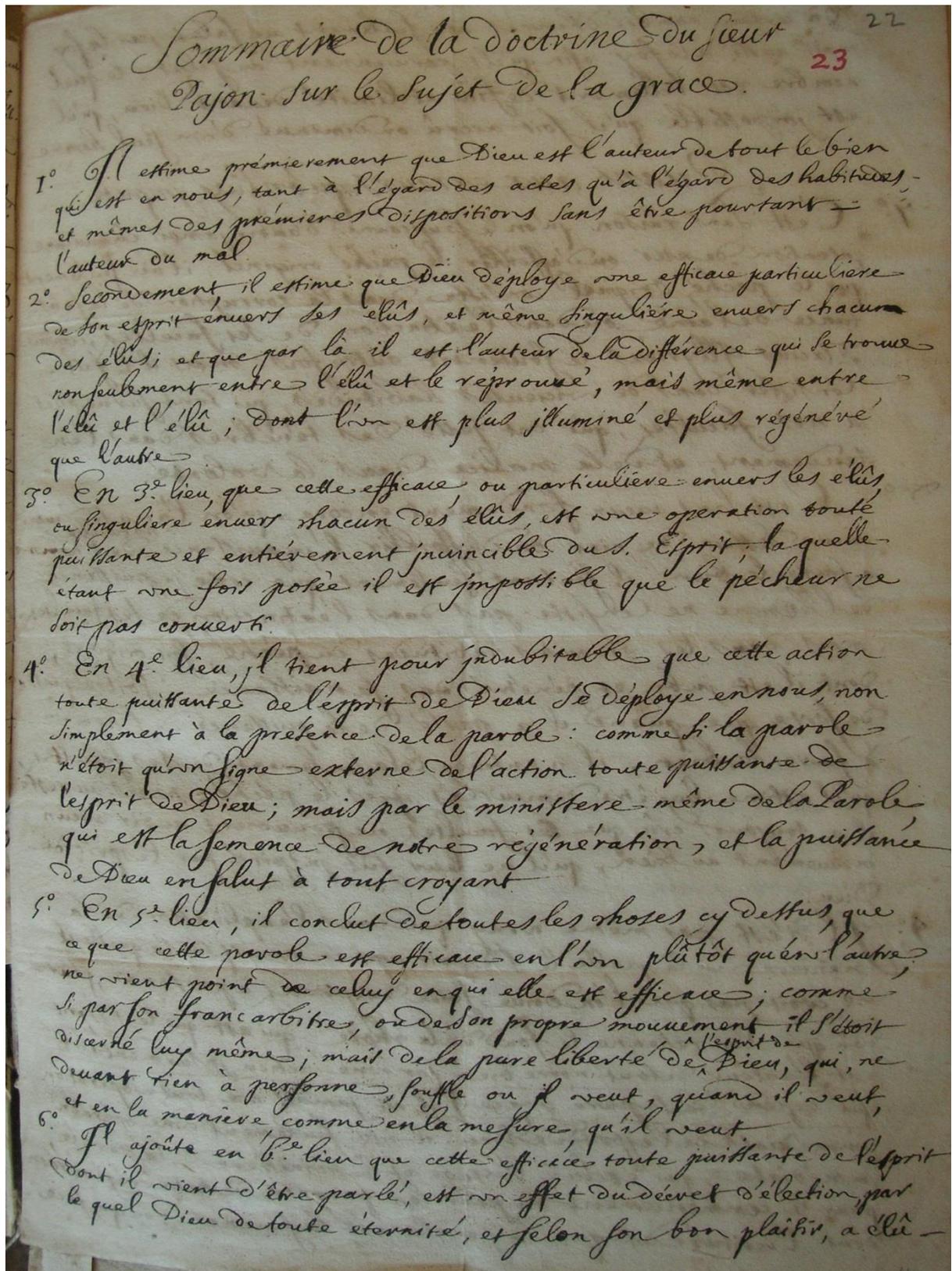
port dus de Genève

Monsieur

Monsieur Papin chez Monsieur Pajon rue de la monnoie

A Orléans

[traces de cachet]



¹ L'intérêt de cette pièce réside d'abord dans le fait qu'il est l'auteur de cette copie et que cette dernière porte la signature autographe de Pajon. C'est pourquoi nous en proposons les trois photographies. Deux autres copies de ce texte ont été localisées par Albert Gootjes : B.G.-A.T., f. 44-45v. (signée par Pajon) et Library of Huguenot Society of Great Britain and Ireland, Le Cène Ms. 6, f. 76v.-77v. (non signée, paraphe copié par le copiste).

On certain nombre d'hommes non seulement au salut par la foy, mais aussi à la foy, afin qu'ils parviennent au salut; le quel nombre est tellement défini et limité devant Dieu, qu'il est impossible qu'il soit accru ou diminué d'un seul homme.

Quant aux erreurs qu'on luy impute

- 7^o C'est sans raison qu'on le soupconne d'avoir jamais eü aucune intention de nier ou d'affoiblir le péché originel; il nie seulement que le péché originel consiste dans la corruption de la substance de l'ame ou dans l'extinction de ses facultés, comme Flacius Illyrien le soutenoit autre fois: mais il le fait consister dans de vicieuses habitudes, qui sont survenues à nos facultés, qui ont jeté des ténèbres dans l'entendement, et de la malice dans la volonté.
- 8^o C'est sans aucun fondement encore qu'on l'accuse d'avoir aucun dessein de nier ou d'affoiblir l'impuissance ^{naturelle} de l'homme à faire le bien: il soutient seulement que cette impuissance de l'homme ne consiste pas dans l'extinction de ses facultés, mais dans les vicieuses habitudes du péché, soit originel, dont il est imbu et pénétré dès sa naissance; soit acquis. de sorte que quand il a parlé de la puissance de l'homme à faire le bien, il a entendu cela seulement de ses facultés qu'il estime luy être demeurées après le péché; mais au reste il a toujours crü que ces facultés ne pouvoient audit aucun mouvement au bien, qu'il ne leur füt inspiré par l'esprit de Dieu.
- 9^o Il n'est pas même vray que dans l'explication de la maniere en la quelle le S. Esprit agit en nous (sur laquelle il ne voit pas que l'on doive faire de procès à personne, pourvu que l'on retienne le fond de la note, qui est que le S. Esprit est l'auteur de tout notre bien par une action insurmontable qui dépend de sa pure grace) il ait jamais nié toute opération immédiate de l'esprit de Dieu. il nie seulement une opération immédiate, qui exclü le stage et le ministère de la parole, pour le commencement ou pour les progrès de notre régénération; dont l'écriture dit que la parole est la semence, ou qui face

6423

de la parole un signe externe et sans action de la vertu immédiate
 de Dieu. En quoy il prétend être conforme au synode de Dordrecht,
 qui parle ainsi au 3.^e et 4.^e chap. de ses Canons art. 6.^e Quod igitur
 nec natura lumen, nec lex potest, id spiritus sancti virtute prestat
 Deus, per sermonem sine ministerium reconciliationis, quod est
 Evangelium de Matthea &c. et art. 17.^e Quomodo
 etiam omnipotens illa Dei actio, quæ vitam hanc nostram pro-
 ducit et sustentat, non excludit, sed requirit usum medicorum
 per quos Deus pro infinita suâ sapientia et bonitate virtutem
 suam istam exercere voluit. Ita et hæc prædicta supernaturalis
 Dei operatio, quæ nos regenerat, neutiquam excludit aut
 regnerat usum evangelii, quod sapientissimus Deus in
 regenerationis et cibum animæ ordinavit.

10. Mais afin qu'il ne reste aucun soupçon contre ledit Sieur
 Lajon la dessus, il déclare encore qu'il souscrit de toute son ame
 à tous les actes du synode de Dordrecht, à tous les articles
 de notre confession de foy, à toutes les sections de notre cate-
 chisme, et à tous les formulaires de nos prières publiques
 étant prest de les signer de son sang, si Dieu luy faisoit l'hon-
 neur de luy appeller: et s'il étoit arrivé par mégarde,
 qu'il ait dit ou écrit quelque chose qui fût contraire
 ou à nos susdites prières, ou à nos catéchismes, ou à notre
 confession de foy, ou aux actes du d. synode de Dordrecht,
 ou à aucun des articles cy dessus posés (ce qu'il ne croit
 pourtant pas; bien qu'il ne se sente pas infallible) il le
 révoque et le rétracte comme mal dit, comme contraire
 à l'analogie de la foy, et à la sainteté de la doctrine
 qui nous est enseignée dans les écritures, et comme
 directement opposée à ses pensées, qu'il a exprimées som-
 mairement dans les articles cy dessus posés: priant
 Dieu qu'il luy pardonne les erreurs s'il en a, et les frères,
 qu'ils aient de charité et d'équité envers luy, en attendant
 que Dieu luy révéle ce qu'il ne fait pas encore; étant
 prest au reste de recevoir instruction de quiconque luy
 voudra donner.

Y'aprouve tous ces articles. Pain:

[main de Papin]

[f. 23v.] Sommaire de la doctrine du Sieur Pajon sur le sujet de la grâce.

1° Il estime premièrement que Dieu est l'auteur de tout le bien qui est en nous, tant à l'égard des actes qu'à l'égard des habitudes et mêmes des premières dispositions sans être pourtant l'auteur du mal.

2° Secondement, il estime que Dieu déploie une efficace particulière de son esprit envers ses élus, et même singulière envers chacun des élus ; et que par là il est l'auteur de la différence qui se trouve non seulement entre l'élus et le réprouvé, mais même entre l'élus et l'élus ; dont l'un est plus illuminé et plus régénéré que l'autre.

3° En 3^e lieu, que cette efficace, ou particulière envers les élus ou singulière envers chacun des élus, est une opération toute puissante et entièrement invincible du S[aint] Esprit ; laquelle étant une fois posée il est impossible que le pécheur ne soit pas converti.

4° En 4^e lieu, il tient pour indubitable que cette action toute puissante de l'esprit de Dieu se déploie en nous, non simplement à la présence de la parole : comme si la parole n'étoit qu'un signe externe de l'action toute puissante de l'esprit de Dieu ; mais par le ministère même de la Parole qui est la semence de notre régénération, et la puissance de Dieu en salut à tout croyant.

5° En 5^e lieu, il conclut de toutes les choses cy-dessus, que ce que cette parole est efficace en l'un plutôt qu'en l'autre ne vient point de celui en qui elle est efficace ; comme si par son franc arbitre, ou de son propre mouvement, il s'étoit discerné luy même ; mais de la pure liberté de l'esprit de Dieu, qui, ne devant rien à personne, souffle où il veut, quand il veut, et en la manière, comme en la mesure, qu'il veut.

6° Il ajoute en 6^e lieu que cette efficace toute puissante de l'esprit dont il vient d'être parlé, est un effet du décret d'élection, par lequel Dieu de toute éternité, et selon son bon plaisir, a élu [f. 23v.] un certain nombre d'hommes non seulement au salut par la foy mais aussi à la foy, afin qu'ils parviennent au salut ; lequel nombre est tellement défini et limité devant Dieu, qu'il est impossible qu'il soit accru ou diminué d'un seul homme.

Quant aux erreurs qu'on luy impute

7° C'est sans raison qu'on le soupçonne d'avoir jamais eu aucune intention de nier ou d'affaiblir le péché originel ; il nie seulement que le péché originel consiste dans la corruption de la substance de l'âme ou dans l'extinction de ses facultés, comme Flacius Illyricus le soutenoit autrefois : mais il le fait consister dans de vicieuses habitudes, qui sont survenues à nos facultés, qui ont jetté des ténèbres dans l'entendement, et de la malice dans la volonté.

8° C'est sans aucun fondement encore qu'on l'accuse d'avoir aucun dessein de nier ou d'affaiblir l'impuissance naturelle de l'homme à faire le bien : il soutient seulement que cette

impuissance de l'homme ne consiste pas dans l'extinction de ses facultéz ; mais dans les vicieuses habitudes du péché, soit originel, dont il est imbu et pénétré dès sa naissance ; soit acquis : de sorte que quand il a parlé de la puissance de l'homme à faire le bien, il a entendu cela seulement de ses facultéz, qu'il estime luy être demeurées après le péché : mais au reste il a toujours cru que ces facultéz ne pouvoient avoir aucun mouvement au bien, qu'il ne leur fût inspiré par l'esprit de Dieu.

9° Il n'est pas même vray que dans l'explication de la manière en laquelle le S[aint] Esprit agit en nous (sur laquelle il ne croit pas que l'on doive faire de procèz à personne, pourvu que l'on retienne le fond de la chose, qui est que le S[aint] Esprit est l'auteur de tout notre bien par une action insurmontable qui dépend de sa pure grâce) il ait jamais nié toute opération immédiate de l'esprit de Dieu. Il nie seulement une opéra[ti]on immédiate, qui exclue l'usage et le ministère de la parole pour le commencement ou pour les progrès de notre régénéra[ti]on ; dont l'Écriture dit que la parole est la semence ou qui face [f. 24r.] de la parole un signe externe et sans action de la vertu immédiate de Dieu. En quoy il prétend être conforme au synode de Dordrecht, qui parle ainsi au 3^e et 4^e chap[itre] de ses canons art[icle] 6^e Quod igitur nec natura lumen, nec lex potest, id spiritus sancti virtute proestat Deus, per sermonem sive ministerium reconciliationis, quod est Evangelium de Messia etc. et art. 17^e Quemadmodum etiam omnipotens illa Dei actio, quâ vitam hanc nostram producit et sustentat, non excludit sed requirit usum mediorum, per quae Deus pro infinitâ suâ sapientiâ et bonitate virtutem suam istam exercere voluit. Ita et haec praedicta supernaturalis Dei operatio, quâ nos regenerat, neutiquam excludit autem vertit usum evangelii, quod sapientissimus Deus in semen regenerationis et cibum animae ordinavit.

10° Mais affin qu'il ne reste aucun soupçon contre led[it] Sieur Pajon là-dessus, il déclare encore qu'il souscrit de toute son âme à tous les actes du synode de Dordrecht, à tous les articles de notre confession de foy, à toutes les sections de notre catéchisme, et à tous les formulaires de nos prières publiques étant prest de les signer de son sang, si Dieu luy faisoit l'honneur de l'y appeler : et s'il étoit arrivé par mégarde, qu'il ût dit ou écrit quelque chose qui fût contraire ou à nos susdites prières, ou à nos catéchismes, ou à notre confession de foy, ou aux actes dud[it] synode de Dordrecht, ou à aucun des articles cy dessus poséz (ce qu'il ne croit pourtant pas ; bien qu'il ne se dise pas infallible) il le révoque et le rétracte comme mal dit, comme contraire à l'analogie de la foy, et à la sainteté de la doctrine qui nous est enseignée dans les Écritures, et comme directement opposé à ses pensées, qu'il a exprimées sommairement dans les articles cy dessus poséz : priant Dieu qu'il luy pardonne ses erreurs s'il en a ; et ses frères ; qu'il usent de charité et d'équité envers luy, en attendant que Dieu luy révèle ce qu'il ne sait pas encore ; étant prest au reste de recevoir instruction de quiconque la luy voudra donner.

[main de Pajon]

J'approuve tous ces articles. Pajon

Inédits de la période catholique

S.H.D., Dépôt de la Guerre, A1 894, pièce 12

M. de Laubanie à Calais, le 15 septembre 1689 [extrait]

[d'une autre main : il ne faut point laisser venir ce ministre de la qu'il n'est receu un passeport]

Le nommé Papin natif de Blois ministre protestant arriva hier au soir dans le paquebot, il me remit une lettre qu'il m'avoit écrit, et une de Monsieur de Bidal résident de Danemarc, une de Monsieur de Maux, lesquelles je joints toutes trois afin que vous voyés, Monseigneur le dessin qu'il dit avoir d'abjurer son hérésie. Il me paroît sçavant, et a une plaine caisse de livres, et d'écrits qu'il a fait pour prouver la vérité de la religion romaine que j'ay fait seller. S'il est de bonne foy, il peut beaucoup fortifier les nouveaux convertis, quoyqu'il parroisse bien du venin dans la liasse des lettres qu'il a écrit cy devant a tous ses parents, il assure qu'il n'est plus dans ces sentimens. Je le garderay ici attendant vos ordres, [la lettre se poursuit mais il n'est plus question de Papin]

S.H.D., Dépôt de la Guerre, A1 1082, pièce 32 et 32bis

Copie de la lettre du ministre Papin a Monsieur de Seignelay

Monseigneur

Monsieur de Laubanie m'a fait l'honneur de me dire sa majesté me reçoit en sa protection, que je puis présentement aller à Paris, et que vous souhaitez savoir quand je partiray. Comme ma femme est encore à Londres, je crois, Monseigneur, que le plus seur pour elle sera que je l'attende icy, et que je luy fournisse un prétexte pour demander un passeport, en luy écrivant que ma liberté dépend de sa présence ; parce que on sçait en Angleterre que j'ai été arrêté en cette ville, et que si l'on apprenoit que je ne le suis plus, on pourroit se doûter de nostre dessein, et l'empêcher de venir, quelque envie qu'elle en ayt.

Monsieur de Laubanie n'a pas désapprouvé cette pensée Monseigneur, et il m'a ordonné de me donner l'honneur de vous écrire et en même temps de vous supplier tres humblement de me permettre de faire entrer avec ma femme quelques livres anglois comme les œuvres de Hammond et ceux dont j'ay besoin pour réfuter l'hérésie, et surtout Monsieur Jurieu contre qui j'écris présentement et dont parconséquent les ouvrages me seront nécessaires aussy bien que quelques autres de cette nature. J'espère, Monseigneur, que Dieu me fera la grâce de m'en servir utilement pour la conviction des calvinistes et de leur montrer que toutes ces armes forgées contre l'Église se peuvent tourner avec bien de la facilité contre les ennemis mêmes qui les ont forgées. Monsieur de Laubanie a eu la bonté d'en voir quelques essais qui sont présentement entre les mains de Monseigneur l'Evêque de Meaux et il m'a fait l'honneur d'en paroître satisfait, pour que j'y ajoute les passages de l'adversaire que je combats par ses propres

principes et dont je fais voir les contradictions ; afin que le lecteur puisse être assuré que je ne luy impute pas, ce que je ne pourray faire avec assez d'aise jusqu'à ce que j'ay ces livres. J'attendray vos ordre sur cela, Monseigneur, et je les sui[vrais] ponctuellement en écrivant a ma femme ce qu'il vous plaira de m'ordonner. Je l'ay déia avertie de demander un passeport et de faire le plus de diligence qu'il luy sera possible.

Je suis avec un profond respect, Monseigneur, votre tres humble et tres obéissant serviteur
Signé Papin.

A Calais, le 6^e 8bre 1689

Copie de la lettre de Monsieur de Seignelay à Monsieur de Laubanie

Monsieur

Le Roy m'a ordonné de vous écrire que son intention est que vous permettiez au sieur Papin ministre converti, qui est arrivé à Calais d'en partir pour se rendre icy et sa majesté désire même que vous luy facilitiez les moyens de faire son voyage.

Je vous prie de me faire sçavoir quel jour il sera party, et quand il pourra arriver icy. Je suis

Signé Seignelay

A Versailles, le 23^e 8bre [octobre] 1689

U.P.R. 1234, liasse III, Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, f. 1-10¹

[f. 1] Monsieur,

La Bienveillance que vous m'avez toujours témoignée me persuade que vous apprendrez avec joye mon retour dans le Royaume, et que vous ne serez pas fâché d'en savoir les motifs. Pour cela il faut d'abord vous faire une petite histoire de mes sentimens et de mes aventures depuis quatre ans. Vous n'ignorez pas que dès ce temps-là, les soins extraordinaires que S[a] M[ajesté] prenoit pour la réunion de ces sujets, m'avoient fait revenir de bien des préjugés. Je sais que vous vîtes quelques-unes de mes lettres sur ce sujet, et vous vous figurâtes bien sans doute, après cela, que la considération que j'avois pour mes proches étoit la principale cause de ma retraite. En effet, la vérité est que s'ils eussent bien goûté mes réflexions, et qu'ils eussent eu autant de disposition que moi à la réunion, je me serois fait un devoir de rentrer dès lors dans l'Église. Je n'auroi pas cru que les difficultez qui me restoient encore eussent dû m'empêcher de les encourager par mon exemple, et de les assurer que j'étois véritablement satisfait sur le principal. Mais ils me récrivirent d'une manière si opposée, et me témoignèrent tant de douleur de me voir [f. 2] dans cette disposition que je crus être engagé à en leur donner pas du chagrin, par une action qui, d'elle-même, me faisoit encore quelque peine. Je passai donc en Angleterre, où diverses personnes connoissoient déjà la disposition de mon esprit. Les uns l'approuvoient, les autres la condamnoient, mais me pardonnoient pourtant, de ce que je n'avois pas eu, disoient-ils, tant d'indulgence pour moy même que pour les autres. Et cela ne les empêcha pas de rendre témoignage de moy à l'Église Anglicane, pour en recevoir l'ordination. Cette Église me parut beaucoup plus retenue dans ses accusations contre l'Église Romaine en matiere d'Idolatrie et d'antichristianisme que les calvinistes de Geneve et de Hollande et beaucoup plus raisonnable sur les matiere de la Grâce, du Libre arbitre, des bonnes œuvres, de la predestination, et du gouvernement ecclésiastique. De sorte que cela ne portoit aucun préjudice au penchant que j'avois à juger en faveur de l'Église Romaine, qui étoit toujours allé en augmentant comme je le faisois assez voir par les lettres que j'écrivais à ceux à qui je pouvois m'ouvrir entièrement².

J'écrivois contre M. Jurieu, pour qui l'on peut dire en vérité que les véritables Episcopaux n'ont guère plus d'estime que les Catholique. Il veut que tout le monde croye comme luy, il ne sait ce que c'est que la tolérance pour tout ce [sic] qui s'éloigne tant soit peu de ses idées. Je luy faisois sentir 1° qu'il n'est rien moins qu'infaillible, et qu'il tombe dans des erreurs grossieres. 2° Que quand la plus part de ceux qu'il combat se tromperoient en effet, [f. 3] leus erreurs ne seroient pas indignes de support : mais que la vérité est qu'ils se tirent mieux que luy des difficultez les plus importantes. Cest ce que j'intitulai, *Essais de théologie sur la Providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer M. Jurieu de toutes les difficultez accablantes qu'il rencontre dans son système*, par lequel (pour vous le dire en passant) il avoue qu'il ne sauroit éviter de faire

¹ Cette transcription propose le texte originel de Papin, sans les ajouts marginaux postérieurs se démarquant de manière évidente sur le manuscrit par la différence de couleur de l'encre. Toutefois, dès la première mise au propre, Papin procède à quelques ajustement, que nous signalons en notes.

² À partir de « au penchant », il s'agit d'un ajout marginal, mais la couleur de l'encre indique qu'il n'est pas postérieur au premier établissement du texte. La réécriture de celui-ci amène d'ailleurs un repentir : les lettres que Papin prétend avoir écrites disparaissent et il indique : « comme je le faisois connoître à ceux à qui... ».

Dieu auteur du péché. M. Jurieu ne pouvant y répondre, et ne voulant pas en profiter, aima mieux recourir aux voyes de fait. Comme cet écrit sortoit de sous la presse, je traversois la Hollande pour aller chercher de l'employ en Allemange. Il en fut informé, il m'y poursuivit, ou pour mieux dire, il m'y prévint ; car il écrivit par la poste qu'il falloit se donner garde de me donner la chaire. La raison en étoit suffisante, j'avois combattu sa personne, les décisions du synode de Dordrecht¹, et je ne voulois pas souscrire à l'acte de Rotterdam du moi d'avril 1686 fait pour les ministres françois.

Ses premiers coups porterent trop loin ; car ils allèrent jusqu'à Berlin, et l'on m'arrêta à Hambourg. Mais il ne tarda guere à l'apprendre, et pour m'empêcher d'y demeurer en repos, il n'y eut ni mensonge, ni impostures qu'il ne mist en usage, jusqu'à supposer contre moy un acte de son synode de Hollade, qu'il ne put pourtant jamais produire, et dont son synode même luy a depuis donné le démenti, en confessant qu'il n'y en avoit point. J'ay toutes les pieces qui justifient ce fait. Tout cela ne servoit pas peu à me faire de plus en plus ouvrir les yeux sur les défauts et les contradictions de ces Prétendus Réformés qui ne se disent pas infallibles, et qui, cependant ; agissent [f. 4] comme s'ils croyoient l'être, qui ne sauroit souffrir qu'on les corrige, ni qu'on prenne la liberté de leur faire remarquer que leurs erreurs les plus grossieres, et qui veulent enfin, que, sans sortir d'avec eux, l'on renonce pourtant au fondement de leur Religion Prétendue qui est *la liberté d'interpréter l'Écriture, et le droit de controller les décisions des Conciles*. Leurs Peres se sont attribué cette liberté et ce droit. C'est en vertu de cela qu'il se separent, et cependant ils ne veulent pas souffrir ceux qui voudroient conserver la même liberté et le même droit, et qui pour communier avec eux, ne leur demanderoient autre chose que de n'être pas obligez d'approuver leurs decisions particulieres.

Ils les souffrent si peu, que M. Jurieu n'a cru me pouvoir porter de plus grand coup qu'en m'attribuant un petit discours sur la Tolérance, intitulé *La foy réduite à ses justes bornes* ; où la tolérance universelle est établie de manière si invincible² par les principes des prétendus Reformateurs, qu'il n'y a pas d'autre moyen de le réfuter, qu'en rejetant leur principes. C'est un crime, non seulement chez M. Jurieu, mais dans tout son synode, que d'être soupçonné d'avoir eu part à ce livre, et l'on n'est pas bon protestant aujourd'huy si l'on n'abjure les principes de séparation des Protestants.

Pour moy, Monsieur, qui confessois ingénument que je ne savois pas le secret d'être *protestant* et de renverser tout à la fois les principes de cette religion, j'ay donné beau jeu à M. Jurieu. Je luy ai donné lieu de m'attribuer le discours dont je vous parle, et il a si bien fait dans son synode que cette compagnie m'en a déclaré l'auteur. [f. 5] Sur quel fondement elle avance ce fait, et en vertu de quoy sans m'avoir jamais ni vu ni interrogé elle me donne un livre anonyme dont je ne connoissois pas même le titre quand j'arrivai en Hollande et dont je n'avois jamais ouy parler ; quoy que l'impression en fut déjà toute débitée, c'est ce que je ne sais pas ; mais elle a cru y être suffisamment autorisée par le bruit qui court que j'en soutins diverses propositions. Par exemple une des thèses que l'on en peut recueillir, est que *par les principes des protestans, ils devroient n'avoir d'autre confession de foy que le symbole des Apôtre et le texte sacré, n'obliger personne qu'à souscrire à ces deux choses, laissant à chacun la liberté de les entendre à sa manière, et communier avec tous ceux qui y souscrivent et qui voudroient bien communier avec eux*. En effet il

¹ « Les décisions du synode de Dordrecht » : précision rayée par Papin lors de l'amendement ultérieur du texte.

² Lors de l'amendement, « de manière si invincible » devient « si fortement établie ».

est évident que leurs principes vont jusque-là, si même ils ne vont pas beaucoup plus loin. Une autre these, qui suit la précédente, est, que *L'Église Romaine souscrivant à l'un et à l'autre, faisant profession de recevoir le Symbole des Apôtres, et l'Écriture Sainte, les Protestans, sans exiger autre chose des catholiques, devoient les admettre à leur communion s'ils la leur demandoient, et ne faire non plus aucun scrupule de communier chez les Catholiques, s'ils vouloient bien le leur permettre.* Il me semble encore que c'est là une suite nécessaire des principes des Protestans. Mais du reste je ne suis nullement garent de tout ce qu'il peut y avoir dans ce livre, dont on ne m'a jamais demandé mon avis avant que de le mettre au jour, et à la publication duquel je n'ay absolument eu aucune part. [f. 6] Ces injustices des Réformez, et ces contradictions manifestes entre leur principes et leur pratique, augmentent extrêmement le dégoût ou pour mieux dire le mépris que je commençois¹ à concevoir pour eux. En même temps je puis vous dire avec vérité que ce fameux ouvrage de M. Jurieu, *Du système de l'Église, de l'unité de l'Église et des points fondamentaux*, que je lisois avec toute l'application dont j'étois capable, ne servoit qu'à me convaincre de plus en plus de l'injustice de notre séparation, à me faire sentir la foiblesse de nos raisons, et à me faire entrer dans le sentiment de ses adversaires (comme je pourrois le faire voir par les extraits que j'en tirez) quoy que je n'aye jamais vu leurs ouvrages, et que je n'en connoisse que ce qu'il en rapporte.

Cependant, Monsieur, je me déterminai encore à accepter la vocation de Dantzic, qui me fut adressée pendant que M. Jurieu m'inquieitoit à Hambourg. La Providence divine voulut me conduire jusque là pour achever de me convaincre que par tout la Prétendue Religion est semblable à elle-même, partout injuste et combattant ses principes par sa pratique. Aussi y allais-je moins dans l'espérance d'y demeurer, qu'affin de pouvoir me rendre témoignage que je n'avois rien négligé pour les moyens que D[ieu] m'avoit fournis pour connoitre la société des Prot[estans] avant que de la quitter.

Je n'y allai qu'après avoir donné avis des poursuites de M. Jurieu et de toute ce qu'il m'imputoit et avoir esté assuré qu'on n'y auroit aucun égard. Effectivement il n'y en eut pas et l'on me fit même aucun compte d'un acte qui fut envoyé de Hollande (mais dont je fis voir la fausseté [f. 7] et la nullité manifeste) qui me déclaroit auteur du discours de la tolérance dont j'ay parlé. Mais quelques tems après, on m'apprit que l'on avoit dessein de que l'on avoit dessein de s'incorporer au synode de hollande, et de se soumettre à son autorité ; et qu'ainsi il falloit que je souscrivisse à l'acte d'uniformité de doctrine du synode de Rotterdam de 1686 par lequel entre autres choses, on s'oblige à n'enseigner jamais, ni en public, ni en public ni en particulier, que Jesus Christ soit mort pour tous les hommes. Je repondis que je n'y souscrirois jamais, et que j'aimois beaucoup mieux me retirer quand on le jugeroit à propos. Cela se passa au commencement de décembre de l'année dernière 1688 et l'on résolut que je ne ferois donc qu'achever la demi-année que j'avois commencée, et qui finissoit au premier de mars 1689.

Dès ce moment-là, Monsieur, je dis, des le moment que l'on m'ût demandé de souscrire au synode de Rotterdam, je me trouvai tout à fait quitte envers les protestans, et je conclus qu'il n'y avoit plus à différer, que Dieu m'appeloit tout de bon à me soumettre à l'autorité ecclésiastique, mais à une autorité légitime, à l'autorité d'une Église qui n'a jamais abandonné son fondement, qui n'a jamais dementi si propres principes, dont la pratique est parfaitement confirme à la théorie, qui a toujours fait une profession constante d'être fondée

¹ Devient « J'avois commencé ».

sur l'autorité et sur le jugement des conciles, [f. 8] et d'obliger les particuliers à s'y soumettre avec humilité, et qui a toujours constamment observé cette règle. Il est vrai que le changement des affaires en Angleterre commençoit à y faire espérer de grands avantages pour les Protestans et sembloit m'inviter à y retourner dans une Église qui ne relève point du synode de Hollande, et qui se moque de ses décisions. Mais je ne pouvois souffrir que cette Église, qui est protestante elle-même, renversât aussi ses propres principes par sa pratique jusqu'à ce point, que de permettre que l'on vint chasser son Roy légitime, plutôt que de consentir au libre exercice de sa Religion dans son royaume, et à l'établissement de la liberté de conscience. Cela s'appelle, ce me semble, se condamner soy-même, c'est condamner de la manière du monde la plus signalée cette liberté que l'on a usurpée, de professer quelle Religion l'on vouloit.

Il est vrai encore, d'autre côté, que j'auroi peu trouver, ou des independans en Angleterre, ou en Hollande une petite Société (condamnée par le Synode de Dordrecht) faisant profession de la tolérance et retenant toujours constamment les principes de notre séparation d'avec l'Église Romaine, je veux dire, la liberté et le droit prétendu de juger soy même après les conciles, et de condamner ce qui ne s'accorde pas avec ses propres idées. Mais outre qu'entrer dans cette société, c'est être Apostat au jugement du commun des Protestans, et s'exporter à leur indignation autant peut-être, que si l'on quittoit le synode de Dordrecht pour le concile de Trente ; outre cela, dis-je, la vérité [f. 9] est que j'étois entièrement revenu du penchant que j'avois eu autrefois pour la tolérance universelle : ce penchant n'avoit été que comme un premier pas que la Providence de Dieu m'avoit fait faire, pour m'accoutumer à envisager de sang froid l'Église dont nous nous sommes séparés, pour laquelle vous savez que la naissance et l'éducation nous avoient fait concevoir tant d'aversion, pour ne pas dire d'horreur. Mais dès devant que je passasse d'Angleterre en Hollande, je puis dire que j'avois compris que ce dogme est effectivement destructif du christianisme, comme Mr. Claude et Mr. Jurieu le confesse, qu'il est impossible que l'Église chrétienne subsiste, si on luy ôte l'autorité de ses conciles et la vigueur de sa discipline, et même que cela étant, on ne sauroit luy refuser le droit de recourir au bras séculier pour reprimer les orgueilleux et les rebelles, qui sans cela fouleroient aux pieds et sa discipline et son autorité. Je ne prenois donc plus le parti de la tolérance et de la liberté que parce que j'avois toujours raison de soutenir que c'étoit uniquement par ces principes que nos Peres s'étoient séparés de l'Église Romaine, que c'étoit condamner la Réformation que de les rejeter, et qu'il falloit ou les retenir, ou renoncer à la séparation. J'étois bien aise de faire remarquer par avance à tous deux qui condamnoient mon défaut de soumission, que dès là, ils mettoient nos reformateurs dans le tort, et que si la soumission étoit nécessaire [f. 10] au chrétien, il falloit la rendre aux conciles, et non pas aux assemblées de ceux qui se sont soulevés contre eux. Et je conclusois toujours en moy même que c'étoit à quoy la providence divine m'appelloit, et à quoy il falloit que je travaille sans différer. En effet, quoy que j'eusse encore alors à prêcher tous les dimanches pendant trois mois, ma principale occupation ne fut plus que de mettre par écrit toutes les réflexions que j'avois faites depuis quatre ans sur les deux religions. D'un côté j'écrivis une lettre de 80 pages pour ma mère, pour tâcher de la faire entrer avec moy dans un nouvel examen de notre séparation, mais j'ay eu le déplaisir de n'oser ni la luy porter moy même, ni la luy envoyer, parce qu'après l'avoir pressentie la dessus avec le plus de mesures qu'il m'a été possible, elle m'a fait comprendre qu'elle trouvoit mauvais que je travaillasse encore sur cette matière, et qu'elle vouloit que j'appliquasse mon esprit à autre chose. En même temps, Monsieur, je me

donnois l'honneur de vus adresser un autre discours, qui fut interrompu au mois de mars par mon départ de Dantzig, lorsque j'en étois à la centieme page, et je n'ai encore pu en reprendre le fil, aiant presque toujours été depuis ce tems là ou sur la Mer Baltique, ou sur l'Océan.

U.P.R. 1234, liasse II, Isaac PAPIN, *Histoire de mes sentimens*, f. 5-6 : deux versions reniées du récit de l'épisode bordelais

Sur ce qu'on avoit ouy dire que j'avois été cause du changement de tout Bordeaux, et que j'avois conseillé à ceux qui ne pouvoient sortir, de signer sans scrupule un certain formulaire, qui ne me paroissoit contenir rien qui fût contre la conscience dans de pareilles conjonctures. Il a falu que j'aye fait voir que je ne l'avois pas signer moy même, mais j'ay toujours soutenu fermement dans les conseils que j'avois donnez aux autres, je n'avois rien fait que je ne dusse faire et que je ne fisse encore ; si j'étois à recommencer. Je voyois bien dés lors que je risquois ma réputation parmi les Protestans, mais je me crus être obligé de la sacrifier dans cette occasion pour l'intérêt de mes prochains, je me trouvois engagé par la charité à les délivrer de biens des préjugez et à leur communiquer des Lumieres qu'ils recevoient mieux de moy que des Ecclésiastiques en qui ils n'avoient pas encore assez de confiance.

Vous pouvez vous souvenir, Monsieur, d'avoir ouï parler de la part que j'ûs à ces affaires, et la résolution générale que l'on prit à Bord[eaux] de signer un certain formulaire. Ma mère et mes sœurs vous firent voir quelques unes des lettres que je leur en écrivis. Cependant je sortis de France peu après sans me permettre à moy même de suivre les conseils que j'avois donnez aux autres, parce que je ne cru pas être dans des circonstances qui m'y autorisassent, qu'il me restoit encore des difficultéz ; et que je n'avois pas encore si bien remarqué les défauts des Protestants.

B.P.F., ms 759, 3, n° 218

[f. 1r.] A Blois ce 23 mars 1700

Monsieur,

[d'une autre main] receu à meaux ce 30. de mars 1700

Puisque l'occasion s'en présente, il faut que j'aye l'honneur de vous dire ce que vous souhaitiez de savoir. 1°. Que M. des Mahis prêcha l'octave du S. Sacrem[en]t à Meaux l'anné 1691. j'entendis les trois derniers sermons ; et l'année suivante, 1692. à orléans, dans la paroisse de St Paul dont j'entendis les premiers. 2°. Que la Première lettre que j'ay û l'honneur d'écrire à Monseigneur de Meaux doit être datée de Dantzig le 12^e Janvier 1689.

A l'égard du petit abrégé de mes voyages, il y a deux mois que je l'avois commencé ; et depuis, je n'ai pu trouver un seul moment. Je ne négligerai pourtant point l'honneur que ~~vous~~ me fait votre curiosité [f. 1v.] et je prétens la satisfaire aussi tôt qu'il me sera possible, puis que vous ne me présentez pas d'autre occasion de vous marquer avec combien de respect et de zèle je suis,

Monsieur,

Votre tres humble et tres obéissant serviteur

Papin

Mr Dangles m'a rendu le volume que vous avez pris la pêne de luy porter. fort fâché de n'avoir point u le bonheur de vous rencontrez chez vous.

J'y ajoute encore, Monsieur, au rang des obligations que je vous ai, le succès de la [la lettre a été découpée avec une paire de ciseaux]

Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, 232, f. 3-4

Isaac Papin à Karl Gottlieb Ehler

[f. 1r.] A Paris, le 4 juin 1709

Monsieur

L'habileté et la pénétration de Monsieur Libnitz sont connues de toute l'Europe, mais particulièrement de moy, qui ose dire, que j'ay eu l'honneur d'avoir indirectement quelque part au commerce qu'il eut il y a environ dix huit ou dix neuf ans avec feu l'illustre M. Pelisson sur la matiere de la Tolérance. Monsieur Pelisson m'honora d'un exemplaire de leur lettres réciproques sur ce sujet sachant que je travaillois pour lors actuellement sur cette matiere, après l'avoir déjà très long temps étudiée avant ma réunion [f. 1v.] *Ce qui le persuadoit disoit-il que je la traiterois à fond, au lieu, quant à luy, il n'avoit dessin que de l'effleurer.* De dire, Monsieur, si j'ay rempli l'attention de feu M[onsieu]r Pelisson, c'est au public à en juger et particulièrement à l'incomparable Monsieur Libnitz, dont le jugement semble être l'arbitre de tous les savans de notre siècle. C'est dans cette vue que je vous supplie de lui remettre entre les mains cet exemplaire dont les fautes d'impressions sont corrigées de ma main. Je suis persuadé [f. 2r.] que s'il apperçoit quelques endroits où je me sois égaré dans le portrait, que je fais de la Tolérance et de ses suites indispensables, son équité et son honnêteté voudront bien me les marquer et m'en convaincre. C'est la grace, que j'attends de ce grand homme par votre entremise, faisant gloie de me dire très parfaitement, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur.

Isaac Papin, P[rêtre] de l'Egl[ise] A[nglicane] R[euni] à l'E[glise] Cath[olique]¹

¹ Les développements entre crochets, excepté les deux « Églises » sont de la main de Papin, qui s'est repris en les écrivant d'une minuscule écriture, après avoir signé avec les abréviations.

U.P.R., 1185

Anne Viard Papin à Pasquier Quesnel¹[f. 1r.] 28 x^{bre} 1712Pour mr Dupuis²

Je préviens le commencement de l'anné de quelques jours, Monsieur, pour vous assurer de mon très humble respec, et des veux très ardent que je fais pour votre conservation, et pour celle de Mr Gallois [pour] qui j'ai des obligations aussi bien qu'a vous, Monsieur qui ne finiront qu'avec ma vie, faite moi la grâce dans ce commencement d'année de redoubler vos saintes priers pour moy qui en ait tant de besoin, et pour ma famille, en particulier pour mon fils, car pour mes filles, elles sont toujours avec moy, mais pour luy, cela est bien différand la fréquentation de ce de son age qui sont en ce payis fort déboché, est fort dangereuse pour luy, je suis dans une alarme continuel aussi vous voyé quil a une extreme besoin de vos priers, et de recevoir de tems en tems de vos chers nouvelles qui sont toujours accompagnée d'instruction capable de réveiller la foy. Je viens de relire le billet que vous avez écrit à mon fils il y a du tems, vous marquez que feu mr Papin avoit promis des pièces justificatives sur certins faits, il m'avoit fallut envoyer quelques mémoires des choses qu'il falloit chercher, mais voicy ce qu'il me menda de Paris un mois avant sa mort que l'on luy avoit appris qu'on vouloit imprimer son livre en holande, mais que si Dieu luy donnoit la santé, il avoit quantité de matérios tout près, qu'il n'y oroit qu'a les mettre [f. 1v.] en œuvre, Dieu l'ayant retirez a luy, cela a tout arreté, je ne say s'il ne vouloit point parler de réflexions qu'il fit à Danzique sur la religion qui furent trouvez bonne par mr de Vaubant à Calais lorsque mr Papin y arriva d'Angletaire, il ya cinq ou six caiers, il oroit fort souaité les faire imprimez ils en valent bien la pâine, ils sont à Paris, si vous les souaitiez Monsieur on pourroit vous les envoyer, j'ay encore des lettres qui sont admirable en voicy l'ocasion [:] une de nos parante nouvel catholique avoit une sœur à londre qui luy écrivit une longue lettre contre la R. catholique, monsieur Papin entrepris de répondre au nom de sa sœur cela est d'un stil simple et a la portez de tout le monde, mais cependant vife et pressans, je croy que ses lettres la feroit du bruis [?] la nouvel catholique se nomme Mde de Royere, et sa sœur qui est à Londres s'apelle Me Roufle [ou « ff » ?], voicy une des ses plaintes qu'elle fait a sa sœur

1ere plainte sur la vois de contrainte

2e plainte Mlle de Royere accusée de manquer de respec pour ses parens et d'aitre dénaturée

3e plainte le changement de Relig. Pris po[ur] un crime

Il y en a un nombre qui seroit trop long de vous [f. 2r.] apporter icy, ce que je peut vous dire monsieur c'est que ces lettres me paresse tres bonne il y en a six qui pourrois faire un petit in douze[.] Mon fils a receu une lettre de Mr de la Place qui luy aprend que le livre de son père

¹ Nous avons respecté l'orthographe de la femme de Papin.

² Dupuis est l'un des nombreux pseudonymes de Pasquier Quesnel.

est imprimez, si nous pouvions par votre moyen en avoir un exemplaire, je vous serois Monsieur fort obligée, si l'on vouloit aussi imprimer ses reflections sur la Religion faite à danzique et ses six lettres, cela me feroit grand plaisir, si dieu l'avoit conservé il oiroit beaucoup travailler à tacher de ramener ses freres, il avoit pour cela un grand zelle, et dieu luy avoit donné du tallans je vois dans ses papiers un plant pour découvrir le Pironisme de Mr Baile tiré de son dictionnaire critique et de ses autres ouvrages, non seulement de luy mais de tous ceux de son parti, qui suivent les suites de leur principes, voicy le titre

Le Pironisme de Mr Baile en particulier, et de tous les hérétiques en général découvrir et réfuté, et la science des chrétiens affirmée et démontrée par les premiers principes de la raison et de la foy malgré le pironisme des protestans modernes. Ou [f. 2v.] conférence sur l'analyse de la foy entre un catholique et deux protestans à l'occasion du dictionnaire critique de Mr Baile

vous voyé monsieur qu'il avoit un beau dessein, il y a quelques choses de commensé mais tout cela sera inutile, Dieu succitorea quelquautre qui convaincra ses messieurs que l'érésie est la source de toute les impiétés, nous devons senceesse remercier nôtre seigneur des miséricordes qu'il nous a fait, et le prier d'achever son œuvres en nous, demende[z] le à Dieu pour nous, et me croiez avec une estime et un repect infinie

permettez moy Monsieur d'assurer icy de mes très humbles repects mr de la Place

Monsieur Ma famille vous assure Monsieur de leur tres humble repects

Votre tres humble et et tres obeïssante servante Viard Papin

à Blois ce 28 desbre 1712

Pour mr du Puis

NOTES SUR LES CORPUS DE MANUSCRITS D'ISAAC PAPIN

Deux corpus constituant des points d'ancrage dans la biographie intellectuelle d'Isaac Papin se distinguent nettement dans l'ensemble de nos sources : les Papiers de jeunesse et les manuscrits catholiques. Nous proposons dans les notes qui suivent une étude de la transmission des Papiers de jeunesse et la composition détaillée des Manuscrits d'Utrecht.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE : « PAPIERS DE JEUNESSE »

I. DÉCOUVERTE ET CRITIQUE INTERNE DU CORPUS

1. L'invention des « Papiers de jeunesse »

Roger Zuber a tenté d'éclaircir l'histoire de la transmission des Papiers de jeunesse qu'il a découvert dans son article de 1972. Nous avons, au fil de nos recherches, trouvé de nouveaux éléments qui permettent de préciser, voire de prolonger certaines pistes qu'il avait ouvertes. En 1974, sa première interrogation est de savoir si Papin a lui-même conservé ces documents : « Pour s'en tenir aux papiers de jeunesse, on pouvait se demander ce qu'ils étaient devenus. Papin réfugié eut-il le loisir de s'en alourdir lors de ses pérégrinations ? Les récupéra-t-il, en 1690, après son abjuration. Et – pourquoi non – des mains puissantes qui pouvaient s'en servir [...] pour corriger les écarts éventuels d'un « nouveau catholique » probablement très surveillé [ne les auraient-elles pas conservées ?] »¹. A toutes ces questions judicieuses, il n'est malheureusement pas possible d'apporter une réponse.

Pour retracer l'histoire de ces manuscrits du Fonds français, il faut en signaler la caractéristique chronologique : tous datent d'avant le départ d'Isaac pour l'Angleterre. Or, la seconde édition posthume des textes de Papin contient quatre pièces datant de la période protestante. Dans l'*Avertissement* de ce recueil, Henri Pajon, cousin germain d'Isaac et chanoine [?] qui s'est chargé d'éditer les textes, annonce :

On verra d'abord un recueil de plusieurs lettres et petits ouvrages, que Madame Papin a trouvé parmi les papiers de son époux et qui sont dignes de leur Auteur.

Ainsi, la veuve de Papin possède encore des documents protestants de son mari. Seuls documents calvinistes publiés après la mort de Papin, leur authenticité pourrait être mise en

¹ Roger ZUBER, « Papiers », p. 107-108.

doute. Mais dès 1974, Roger Zuber relèvait un élément qui atteste que ces lettres sont de vrais textes d'Isaac : « L'édition de 1723 [...] ajoute un détail, qui n'a pu être inventé : Papin écrivait parfois ces réponses (ou des extraits de celles-ci) « au dos » des autographes reçus. Nous avons retrouvé ces habitudes de secrétariat dans le dossier [conservé dans le Fonds français] »¹.

2. Un corpus doublement dispersé

L'éclatement géographique du corpus est double : dans les rayons de la BnF et dans les centres d'archives français.

D'abord, dans le Fonds français, les Papiers de jeunesse sont dispersés entre trois volumes : le 24527, qui contient la majeure partie du corpus, et les volumes 24498 et 24519. Cette dispersion s'explique par le regroupement thématique des manuscrits : « Théologie », « Littérature », etc. : par exemple, la minute de la première lettre d'Isaac à Le Clerc est reliée dans le volume 31 intitulé « Mélanges littéraires » : Isaac y dressant la liste d'ouvrages qu'il a demandé à son correspondant, cette minute a été considérée comme une sorte de notice bibliographique. Mais parfois, au sein d'une même reliure, un document est divisé. Le meilleur exemple de cet éclatement documentaire est la lettre d'Isaac à sa sœur sur le pajonisme : conservée dans le volume 24498, ses premières pages figurent aux folios 55-58 et les dernières aux folios 144-146. Ainsi, malgré les recherches de Roger Zuber et les nôtres, il est possible qu'une pièce des papiers de jeunesse repose encore de manière anonyme dans un volume du fonds français, tant cette dispersion du corpus est importante.

Mais la dispersion dépasse les rayonnages de Richelieu. En effet, deux lettres adressées à Isaac actuellement connues ne figurent pas dans le Fonds français.

Comme le note Roger Zuber dès sa découverte : « Les lettres reçues de Jean Le Clerc ont apparemment disparu » : l'une d'entre-elles est conservée à la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (ms 759 2, 128). A l'heure actuelle seule rescapée de la série de lettres de Le Clerc, que l'on connaît par ailleurs grâce aux minutes établies par leur auteur, elle fait partie de la collection d'autographes Schickler et a été acquise lors d'une vente Charavay² : malheureusement, la notice du catalogue ne contient aucune information concernant sa provenance.

La seconde lettre inédite, due à Jacques Lenfant, figure au catalogue du fonds ancien de la Bibliothèque municipale d'Orléans. Elle provient de la collection d'autographes de l'un des évêques d'Orléans du XIX^e siècle. D'autres pièces de cette collection – notamment une lettre de Marin Groteste Desmahis – ont été acquises lors de ventes organisée par la maison Charavay : les notices des catalogues sont en effet conservées avec les manuscrits. Mais la lettre de Lenfant n'est accompagnée d'aucun document de ce genre. Il est donc impossible de savoir si cette missive est restée à Orléans entre le départ de Papin (1683) et son entrée dans la collection du prélat (dans la seconde moitié du XIX^e siècle), ou bien si c'est son acquisition par l'évêque qui l'a ramenée dans sa ville de destination initiale. D'après la tradition historiographique orléanaise, l'évêque « n'a pour ainsi dire jamais quitté sa cité, écumant les libraires, antiquaires et brocanteurs du lieu »³. Cependant, l'exemple de la lettre de Desmahis

¹ *Ibid.*, p. 108.

² B.n.F., Fichier Charavay, 110, « Jean Le Clerc ».

³ D'après Marie Maignaut, bibliothécaire du fonds ancien de la bibliothèque municipale d'Orléans.

atteste l'origine extra-orléanaise de certaines des pièces de cette collection. Il est donc impossible d'en dire plus quant à l'origine de cette lettre.

3. Un corpus incomplet

Lorsque Roger Zuber nous a communiqué ses notes de travail sur les Papiers de jeunesse, il nous a signalé que chacune des pièces comportait un numéro. Mais la série constituée par ces numéros ne contient pas uniquement des papiers concernant Papin : plusieurs lettres concernent un médecin du nom d'Abraham Gaultier, homonyme du fameux auteur de *La parité de la vie et de la mort*. En reconstituant la liste des numéros, Roger Zuber a établi un double constat.

D'abord, la série est incomplète. Les numéros 2, 3, 4, 5, 6, 10, 17, 20, 21, 31 et 32 manquent. Qui plus est, le recto du numéro 34 comporte une note manuscrite révélant le mécontentement de celui qui a collecté – ou collationné – ce corpus. On lit en effet : « Il manque les nombres 31. 32. 35 et le nombre 10 »¹. Cette remarque révèle ainsi que la série comportait au moins trente-cinq pièces.

Ensuite, certains numéros sont en double dans la série. Le numéro 23 se retrouve sur deux pièces de la série des Papiers de jeunesse. Il ne s'agit donc pas d'un doublement du fait de la coexistence, dans le volume 24527, de la série des Papiers de jeunesse aux côtés de celle des papiers Gaultier, qui auraient pu comporter une numérotation propre. Même s'il est difficile d'identifier une écriture avec une seule lettre suivie de deux chiffres, nous sommes convaincu que ces deux « 23 » ont été écrits par deux mains différentes. Il s'agirait alors de numéros de deux séries distinctes. Remarquons également que ces numéros identifient deux minutes de Papin, et non pas des lettres qu'il a reçues. L'un des deux numéros « 23 » pourrait donc être de la main de Papin, qui aurait numéroté les copies partielles de ses réponses aux lettres de ses correspondants. Cependant, il faudrait trouver sur l'autre pièce un autre numéro qui appartiendrait à la série identifiée par Papin lui-même. Or ce n'est pas le cas. L'attribution d'une partie de la numérotation à Papin reste donc difficile à déterminer.

Les lettres de Le Clerc et Lenfant conservées en dehors du Fonds français comportent elles aussi une numérotation. La lettre de Le Clerc conservée à la Bibliothèque du Protestantisme Français porte un « 25 », écrit par-dessus un autre chiffre qui semble être un « 22 ». Or, ces deux chiffres sont, dans le Fonds français, attribués à des manuscrits des Papiers de jeunesse, et non des Papiers Gaultier. La numérotation de la lettre de la B.P.F. est donc indépendante de celle des Papiers de jeunesse. Il en va de même pour la lettre de Lenfant conservée à Orléans. Elle porte le numéro « 33 », figurant dans le Fonds français sur une autre lettre de Lenfant à Papin.

Ainsi, la critique interne du corpus pose autant de questions qu'elle n'apporte de réponses.

La critique externe du corpus est assez limitée mais permet d'envisager une réponse à l'une des questions de Roger Zuber : « Papin réfugié eut-il le loisir de s'en alourdir lors de ses pérégrinations ? »². Il est possible d'y répondre par l'affirmative : en effet, la minute de lettre à

¹ B.n.F., F. fr. 24498, f. 188 et note inédite de Roger Zuber.

² Roger ZUBER, « Papiers », p. 108.

Auguste Testard consacrée à « l'inégalité des conditions »¹ constitue, nous l'avons vu, le laboratoire de la première partie de *La vanité des sciences*. Deux hypothèses sont envisageables : soit Papin a commencé le manuscrit de ce livre avant de quitter le royaume et a donc pu travailler à partir de la minute de sa lettre ; soit il a débuté la rédaction de *La vanité...* seulement outre-Manche, et il paraît alors vraisemblable qu'il ait eu avec lui la minute de sa lettre « sur l'inégalité des conditions ».

II. LA TRANSMISSION DU CORPUS DES PAPIERS DE JEUNESSE

1. Les observations de l'inventeur

Deux constats de Roger Zuber permettent de jeter les fondations de cette enquête. Il souligne d'abord qu'« aucun de ces papiers n'étant postérieur au séjour de Papin à Bordeaux (1684-1685) on peut se demander s'il les récupéra jamais lui-même à son retour en France, et si les familiers de ses dernières années, qui furent ses exécuteurs testamentaires, en eurent seulement connaissance ». Il ajoute ensuite : « Il se trouve qu'à la fin du XVII^e siècle [nous ajoutons ici :] ou au début du XVIII^e, des papiers de Papin avaient, par des voies qui nous sont inconnues, rejoint les collections de manuscrits constituées par deux grands érudits : Billet de Fanières et l'abbé Drouyn ». En effet, en parcourant le volume 24527, Roger Zuber a constaté que les « papiers Drouyn [sont] inextricablement mêlés aux papiers Billet »². Il en conclut qu'« on ne pouvait pas exclure que des éléments de provenance Papin ne figurassent dans les nombreux volumes Drouyn de la Bibliothèque nationale [à savoir les F.Fr. 22823 à 22869] et de l' Arsenal [ms 5428 à 5748] »³. Nous reviendrons sur cette remarque à la fin de cette analyse. Pourquoi deux collections pour un corpus ? Tout simplement parce que Philippe Drouyn recueille les papiers de Martin Billet de Fanières à sa mort, en 1727⁴.

2. L'hypothèse Fanières

Billet de Fanières est peut être celui qui a récupéré les Papiers de jeunesse de Papin pour deux raisons : il « descendait d'une famille de Châlons-sur-Marne qui n'était pas sans lien avec le protestantisme »⁵. Papin est certes un ancien protestant, ce qui ne constitue pas en soi un motif suffisant, mais surtout Papin a épousé Anne Viard, une protestante originaire de Châlons-sur-Marne. Si les Papiers de jeunesse ont été conservés par Papin après sa conversion, il n'est pas impossible que sa femme, après le décès du converti, ait transmis les Papiers de jeunesse de son mari à cet érudit châlonnais. Cependant, aucun élément probant ne permet d'étayer plus avant cette hypothèse.

3. L'hypothèse Drouyn

Philippe Drouyn a pu lui aussi recueillir les Papiers de jeunesse. En 1974, Roger Zuber signale que « Drouyn avait des liens avec Orléans : on en trouve la trace dans F.Fr. 22868,

¹ B.n.F., F. Fr., 24527, f. 80-83.

² Roger ZUBER, « Papiers », p. 109.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 108.

passim, et 24527, f. 31-33 »¹. D'autres documents du volume 24527 le confirment : une correspondance entre un dénommé Faure (ou Fauré ?), son père avocat au présidial de Dax et l'abbé Drouyn lui-même. Faure fils fait des études de droit à Orléans et vit au-dessus des moyens que son père lui met à disposition. L'étudiant loge chez Drouyn, à « La Comenderie, Rue Bourgoigne » comme l'atteste les lettres du père. Mais à la même période, Drouyn vit aussi à Paris, où il est d'ailleurs conseiller clerk au Parlement : une lettre du volume 24527 de l'abbé de Saint-Denis à Madame de Saint-Amand, ursuline du Faubourg Saint-Jacques, l'atteste.

Dès 1974, Roger Zuber choisi l'hypothèse Drouyn : « Nous serions tenté de croire que sur Pajon (et Papin) Drouyn fut l'informateur de Goujet, qui, dans les dernières éditions du Moréri donne les titres de quarante-sept ouvrages ou fragments de Pajon « qui sont entre les mains de sa famille »². Tous deux fréquentent à la Bibliothèque royale, il n'est donc pas impossible qu'ils aient échangé des informations.

Aucun de ces documents concernant Pajon ne comporte une mention d'Isaac Papin. Par ailleurs, aucun Papiers de jeunesse ne se trouve dans ce volume CCVI. Roger Zuber signale en effet la possibilité que certains documents pouvant être associés au corpus conservé dans les Fonds français soient présents dans la Bibliothèque universelle de l'abbé Drouyn. Partir à la recherche d'une hypothétique pièce de ces Papiers de jeunesse dans les 321 volumes de cette collection n'est pas envisageable. Nos sondages ponctuels, tributaires du *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l' Arsenal* d'Henry Martin (8 vol.) ne se sont pas révélés positifs.

¹ Roger ZUBER, « Papiers », p. 110.

² *Id.*

HET UTRECHTS ARCHIEF : LES MANUSCRITS CATHOLIQUES

I. COMPOSITION DU CORPUS

Inventoriés dans le catalogue de la collection Port-Royal (réf), ces manuscrits sont cités une seule et unique fois par Elen Weaver dans sa biographie de Mademoiselle de Joncoux. Il n'a cependant jamais fait l'objet d'une description détaillée. L'ensemble est ainsi constitué¹ :

- Un folio in-12 portant le titre « Les deux voies opposées... » de l'édition de 1713. Main de Quesnel ou Fouilloux
- Copie ms : « Extrait de la 2^e lettre pastorale de Mr. Jurieux. Variations des archevêques ». *Main inconnue*
- Cahier I : « Réponse étendue au libelle de M. Jurieu avec les passages des auteurs protestans sur la tolérance dont les citations ne sont pas achevées 1^{re} partie. En forme de lettre à M. Jurieu du mois de Juin 1690 ». *Ce cahier comporte en tous quatre mains différentes, dont celle de Papin qui commence mais ne termine pas le cahier. Les trois autres scripteurs n'ont pu être identifiés. De toute évidence, il s'agit de personnes de l'entourage de Papin ayant pris le relais de l'écriture, vraisemblablement lorsque l'auteur était malade. Il ne peut s'agir de Quesnel ou Fouilloux.*
- Cahier II : « Réponse étendue au libelle de M. Jurieu ~~Profusion de libelles~~ 2^{de} partie, toujours en forme de lettre à M. Jurieu du mois de juillet 1690 »
- Cahier III : « Réponse à la quatrième observation du libelle ou 3^{me} partie de la réponse étendue, faite en forme de lettre à M. Jurieu du mois de février 1691 »
- Liasse I : « abrégé de cette seconde partie avec quelques nouvelles reflexions Dessein d'une troisième Partie »
- Liasse II : *succession de folios sans titre général, plusieurs textes, aucun n'étant complet.*
- Liasse III : « A Monsieur ~~D.~~ Histoire de mes sentimens et de mes aventures pour servir de préface au discours suivant », *suivi de* « Recueil des controverses »
- Une feuille in-4 : « Table des ~~premiers motifs de Réunion~~ des premiers motifs de M. Isaac Papin cydevant pretre de l'Église anglicane pour se réunir à l'Église catholique et romaine. Lettre à ~~Mr de~~ constituant l'Histoire de ses sentimens pour servir de Préface au discours qui suivent ». *De la main de Quesnel ou Fouilloux.*
- Une feuille double et un folio in-4 : « Extrait du livre intitulé Défense de la nation britannique et contre l'auteur de l'Avis important au Réfugiez, par M. Abbadie, Ministre à la Haye, 1693 ».

II. SOURCES DU RÉCIT DE LA TRANSMISSION DU DOSSIER PAPIN

L'histoire de la transmission de corpus fait partie intégrante de la biographie intellectuelle de Papin et a déjà été présentée, on s'y reportera donc. Elle est connue grâce aux différentes notices consacrées à Papin dues à ou pour lesquelles l'abbé Claude-Pierre Goujet à

¹ Lorsque nous ne le précisons pas, la main des textes est celle de Papin, exceptées des corrections éparées sur l'ensemble des manuscrits.

fourni des indications. Sa connaissance de cette histoire est telle qu'une question se pose : quelles sont la ou les sources de l'abbé Goujet ?

Trois hypothèses peuvent être avancées. Celle qui semble la plus évidente est l'origine port-royaliste : Goujet aurait obtenu de telles informations parce qu'il est janséniste. Grâce à la collection Port-Royal, nous connaissons tous les acteurs de l'histoire de cette édition posthume. Mais les noms de deux d'entre-eux sont absents du récit fait par Goujet : Mademoiselle de Joncoux et Jacques Fouillou. Selon toute vraisemblance, Goujet a recueilli ces informations entre 1725 et 1735 : la première, qui meurt en 1715, ne peut être son informatrice. Mais le second, qui décède le 21 septembre 1736, a très bien pu tenir ce rôle.

Une deuxième source est envisageable : Claude Pajon IV, le cousin germain de Papin. En effet, la notice que Goujet consacre à Claude Pajon III, son père, est particulièrement bien renseignée¹. Il est très probable que Claude Pajon IV, celui qui assiste à son enterrement et participe à l'édition posthume de 1713, ait été la source de Goujet. Il a pu rapporter sa version à ce dernier, ce qui expliquerait notamment l'absence de Mademoiselle de Joncoux dans le récit. Cette dernière a en effet eu pour mission de récupérer les manuscrits, mais n'a pas participé à la réalisation de l'édition. Si, comme nous l'avons supposé, c'est à la demande de du Saussay que Pajon récupère les manuscrits auprès du jésuite Germon, Pajon peut très bien ne pas avoir entendu parler de Mademoiselle de Joncoux.

Reste enfin une dernière hypothèse, celle de l'origine familiale des informations de Goujet, puisque nous avons qu'il révèle dans ses *Mémoires* avoir connu l'une des filles de Papin. Mais que savait cette dernière au sujet des *Deux voies opposées...* ? La mise à l'écart de la veuve de Papin laisserait penser qu'elle n'a jamais su comment ce livre avait paru. L'une des filles du couple aurait-elle pu en savoir plus ? Cela paraît peu vraisemblable, mais les *Mémoires* de Goujet obligent à ne pas éliminer l'hypothèse d'une origine familiale à ces informations inédites.

¹ Il y donne notamment une liste d'une quarantaine de textes de Pajon alors inédits.

TABLE DE CONCORDANCE

Le vray protestant converti par M. Jurieu et La tolérance des protestans

La confrontation des trois cahiers d'Utrecht intitulés *Le vray protestant converti par M. Jurieu* et de *La tolérance des protestans* montre que les premiers ont servi de base à l'établissement de la seconde, avec toutefois des remaniements importants. Ci-dessous figure la table de concordance entre les deux textes, avec des commentaires sur les rapports entre le manuscrit et la version imprimée. Notons que la concordance renvoie soit à des passages repris tels quel, soit à des passages dont les sens sont identiques. Étant donné que les manuscrits sont antérieurs au texte imprimé, l'absence de pages dans la colonne de droite indique qu'il s'agit d'ajouts postérieurs à la version du texte que nous connaissons par le manuscrit.

<i>Le vray protestant converti (folios)</i>	<i>La tolérance des protestans (pages)</i>
Cahier I	
5-6	6
8	8
10	9-10
11	13
Dans le manuscrit, corrections à l'encre noire de la main de Papin, non reprise dans le livre	
13	15
14	17
16-110	absent
110	28
Cahier II	
3-5	absent
6	39
7-12	supprimé ou reformulé
13	41
14-16	42-45
17	47
17-18	48
18-19 [chapitre IV rayé]	effectivement absent

19	55
21-23	absent
24	73-74
Manque folios 25 à 28	
29-30	74-75
31	76
33-37	absent
37	76
39-45	80-89 [succession des paragraphes parfois modifiée]
45-47	90-92
49-50	93-94
51-52	absent
53	96 [passage réécrit]
54-56	98-100
53-56	absent
59 [renvoi en marge à la page 86-88 de <i>La foy réduite...</i>]	118 [renvoi en marge à la page 88 de <i>La foy réduite...</i>]
67-80	Ponctuellement repris ou modifié dans les derniers folios du cahier
III Cahier	
1-5	125-129
6	135
7-8	137-139
8	141
9	143 et 149-150
10-13	146-148 [dont une partie absente du manuscrit]
15	151
16-21	absent

UNE ÉNIGME : LE LECTEUR ANONYME DU **VRAY PROTESTANT CONVERTI PAR M. JURIEU**

En savoir vous parle ainsi, n'est-ce pas
 là qu'une interprétation folle et inventée?
 Vous me dites à peu près la même chose dans
 votre lettre, en voici les termes: on peut dire
 malheureusement à votre louange qu'à peu de
 pages ~~il~~ eluder dans aucun ouvrage de loquacité
 mais en même tems, vous ajoutez ces paroles pour
 sa justification: ce n'est pas que je vuol croire
 à l'égard du fonds de ce dogme; je croy que vous me
 chés de bonne foy la vivacité de J. Jurieu.

à vous eluder ce passage plus adroitement que je n'en ai vu encore

Note d'un lecteur du *Vray protestant* : Nicolas Petitpied (?)¹

" continuation de votre lettre
 ne doit point y être un obstacle.
 Je reviens à votre lettre. Vous me demandez, Monsieur, comment j'ai pu approuver
 avec éloges la première lettre de M. Boursier sur l'Espérance Chrétienne.
 Je vous réponds que cet écrit m'a paru si beau et si solide sur ce qui en est le prin-
 cipal objet, que j'ai cru ne pouvoir l'approuver avec trop d'éloges. Quant aux points incidents,
 mêlés dans cet ouvrage, je n'y ai point fait ^{assez} d'attention en donnant mon approbation. Mais
 je croy que vous n'ignorez pas que par un écrit daté du 1. Septembre 1738. qui avoit présidé
 mon approbation, et que j'avois envoyé à l'Auteur, je lui avois marqué mes difficultés sur
 ces points incidents. Je conviens que j'aurois dû y insister ^{encore} avant que de donner cette
 approbation. Mais prétendez-vous triompher de ma surprise et de ma facilité à quoi la
 beauté du reste de l'ouvrage, mon estime et mon amitié pour l'Auteur ont beaucoup
 contribué?
 Enfin vous me demandez si je rétracte à pur et à plein mon approbation. Je n'ai gardé
 de la faire quant à ce qui est le sujet principal de cette lettre. Mais, si vous le voulez, je
 consens à la rétracter quant aux points incidents sur lesquels je m'étois expliqué en
 écrivant à l'Auteur.
 Le souvenir de votre amitié pour moi me donne droit de vous assurer des sentiments
 que je conserve toujours, c'est-à-dire de l'amitié respectueuse avec laquelle je suis,
 Monsieur

20. Janvier
 1741.

Votre très humble
 et très obéissant serviteur
 N. Petitpied

Je pourrai dans une autre lettre vous répondre sur ce que vous dites de la distinction des vertus
 théologiques, et de l'objet de l'Espérance Chrétienne.

Écriture autographe de Nicolas Petitpied²

¹ U.P.R., 1234, cahier II, f. 33.

² Bibliothèque de Port-Royal, disponible en ligne sur *Scriptae*, base de données d'écritures autographes.

HUGUENOTS ORDONNÉS OUTRE MANCHE

Sondage statistique

À partir de la *Clergy of the Church of England Database*, nous avons mené une enquête statistique pour évaluer le nombre de pasteurs huguenots ordonnés par huit évêques : Henry Compton, évêque de Londres et les 6 partenaires de Turner lors de l'opposition à James II en 1688. Les dates retenues pour ce sondage ont été 1684-1690, période de l'épiscopat de Turner. Excepté l'archevêque de Canterbury et l'évêque de Londres, les cinq autres sont entrés en fonction en 1685. Dans cette phase chronologique, seules les notices « diacre » et « prêtre » de la *Clergy of the Church of England Database* ont été sélectionnées, puisqu'il s'agit de comparer avec le cas de Papin. Lorsqu'un seul individu a été ordonné diacre puis prêtre (comme Papin), nous avons fusionné les deux entrées pour ne pas fausser les statistiques. Nous précisons qu'un individu est Anglais quand son patronyme laisse planer le doute quant à son origine et que nous avons procédé à sa vérification, de même pour les Français. Les cas identifiés d'un point d'interrogation concernent uniquement les supposés Français mais dont l'identité n'a pu être confirmée. Les résultats obtenus sont perfectibles : en sont écartés les cas incertains ; les transformations et latinisation des noms et prénoms, de même que certaines transcriptions erronées (que nous avons corrigées seulement lorsque nous étions certains de l'identité de tel ou tel pasteur) ont nécessairement faussé ce dépouillement.

Synthèse des données

Prélats	Chiffres brutes	Pourcentage
Compton	54/345	15,65
Ken	0/40	0
Lake	1/18	5,5
Lloyd	4/49	8,1
Sancroft	4/26	15,30
Trelawney	0/4	0
Turner	13/85	15,29
White	Néant	Néant

LA BIBLIOTHÈQUE D'ISAAC PAPIN

Dans le premier tableau, les abréviations. « Inv » et « In » désignent une rubrique listant une donnée figurant dans l'inventaire manuscrit de la bibliothèque de Papin (format et nombre de volumes).

Dans le second tableau figurent les titres à l'identification double ou triple. La numérotation du premier tableau est citée dans le second afin de permettre la lecture croisée des deux listes.

Ouvrages identifiés avec certitude

N°	Id.	Tb. 2	Auteur
1	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Titre			
"Saint Augustin"			
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol. V.Inv Form F. In
			9 In In folio folio
Autres éditions possibles		Remarques	

N°	Id.	Tb. 2	Auteur
2	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bayle, Pierre
Titre			
Dictionnaire historique et critique			
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol. V.Inv Form F. In
Rotterdam	Reinier Leers	1697	4 4 In In folio folio
Autres éditions possibles		Remarques	

N°	Id.	Tb. 2	Auteur
3	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Moreri, Louis
Titre			
Dictionnaire			
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol. V.Inv Form F. In
Paris	Coignard	1704	4 4 In In folio folio
Autres éditions possibles		Remarques	

N°	Id.	Tb. 2	Auteur
4	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis
Titre			
La Sainte Bible contenant l'ancien et le nouveau testament, en latin et en français			
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol. V.Inv Form F. In
Liège	Broncart	1702	3 In In folio folio
Autres éditions possibles		Remarques	

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
5	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Le bréviaire romain suivant la réformation du Saint Concile de Trente							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Denis Thierry		1688	4	4	In 8°	In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				
			Traduit par Nicolas Letourneux				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
6	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Tachard, P.				
Titre							
Dictionnaire nouveau François Latin							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	A. Pralard		1689	1	1	In 4°	In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
7	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Tachard, P.				
Titre							
Dictionnaire Latin François							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
8	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Dupin, Ellies				
Titre							
Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	A. Pralard		1708	7	7	In 8°	In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
9	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Argenté, Charles Duplessis d',			
Titre						
Appendix posterior ad Elementa Theologia, in quaestionem de autoritate Ecclesia						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Parisiis	Vam C. Thiboust et P. Esclassan		1705			In 4° In 4°
Autres éditions possibles				Remarques		

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
10	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Thomassin, Louis			
Titre						
Ancienne et nouvelle discipline						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
	F. Muguet		1682			In 4° In 4°
Autres éditions possibles				Remarques		

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
11	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Simon, Richard			
Titre						
La critique de l'ancien et du nouveau testament						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
					5	In 4°
Autres éditions possibles				Remarques		

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
12	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Carel de Sainte Garde, Jacques			
Titre						
L'histoire des hérésies						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	C. Barbin		1697			In 4° In 4°
Autres éditions possibles				Remarques		

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
13	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Paolo Sarpi				
Titre							
Histoire du Concile de Trente							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Amsterdam	P. et J. Blaeu		1699			In 4°	In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				
1683 ; 1686 ; 1704			Traduit par La Houssaye				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
14	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bernier, Jean				
Titre							
Histoire de Blois							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	F. Muguet		1682			In 4°	In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
15	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Richelet, César-Pierre				
Titre							
Dictionnaire français contenant les mots et les choses							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Genève	D. Ritter		1693	1		In 4°	In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				
1680							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
16	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
L'histoire du calvinisme							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 4°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
17	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Richelieu, Armand-Jean Duplessis				
Titre							
Les controverses de Richelieu							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 4°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
18	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis				
Titre							
La Bible de Liège							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Liège et ou Bruxelles	Broncard et ou Foppens			3	3	In 4°	In 4°
Autres éditions possibles				Remarques			
				Edition contrefaite			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
19	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
La dissertation sur l'ancien et nouveau testament							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					3		In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
20	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Dupin, Ellies				
Titre							
Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
s. l.			1707			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
21	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet Jacques Bénigne				
Titre							
L'apocalypse avec un explication							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Vve de Sebastien Mabre-Cramoisy		1689			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
22	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet Jacques Bénigne				
Titre							
Instructions sur les estats d'oraisons, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leurs condamnations							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Jean Anisson		1697	1		In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
23	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet Jacques Bénigne				
Titre							
Liber salomon							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
24	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet Jacques Bénigne				
Titre							
Liber Psalmorum, additis canticis							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Parisiis	Jean Anisson		1691	1		In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
25	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Bossuet Jacques Bénigne			
Titre						
Réponse à Mr de Cambray						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
						In 8°
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
26	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Soulier, Pierre			
Titre						
Histoire des Edits						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	Dezallier		1682	2	2	In 8° In 8°
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
27	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis			
Titre						
L'apocalypse avec une explication tirée des SS. Pères et des auteurs ecclésiastiques						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris			1702			In 8° In 8°
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
28	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Simon, Richard			
Titre						
Le Nouveau Testament de Nôtre seigneur Jésus-Christ						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Trévoux	Etienne Ganeau		1702	2	2	In 8° In 8°
Autres éditions possibles			Remarques			
			Est-ce celui de Simon ? Le précédent et les deux suivant sont de Sacy, à qui l'on pourrait attribuer ce N. T.			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
29	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
Le nouveau testament "le même en trois colonnes latin grec français"							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					2		In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
30	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis				
Titre							
L'histoire de la bible de Royaumont							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	P. Le Petit		1670	1		In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			
				également attribué à Nicolas Fontaine			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
31	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
L'office du Saint Sacrement de Port-Royal							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
32	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Nicole, Pierre				
Titre							
Schisme des prétendus Reformez							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Bruxelles	E.-H. Frix		1684	1		In 12	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
33	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Cabassut, Jean				
Titre							
Notitia conciliorum sanctae ecclesiae, in qua elucidantur exactissime tum sacri canones, tum veteres, novique ecclesiae ritus, cum praecipuae ecclesiasticae historiae							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Lugduni	Ph. Borde, L. Arnaud et Petri Bordes		1668			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				
1670							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
34	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bocquillot, Lazare André				
Titre							
Traité historique de la liturgie sacrée ou de la messe							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Anisson		1701			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
35	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Nourry, Denis-Nicolas				
Titre							
Apparatus ad bibliotecam maximam veterum patrum							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Parisiis	J. Anisson		1694-1697	2	2	In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
36	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	La Chétardie, Joachim Trotti de				
Titre							
L'explication de l'Apocalypse							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Bourges	F. Toubeau		1692			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
37	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	La Chétardie, Joachim Trotti de				
Titre							
Le cathéchisme de Bourges							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Bourges - Paris	F. Toubeau - L. Guérin		1699	1	2	In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
38	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Nicole, Pierre ; Arnauld, Antoine ; Lancelot, Claude				
Titre							
Nouvelle méthode de Messieurs de Port-Royal pour apprendre facilement la langue latine...							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Vve Mabre-Cramoisy		1696			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
39	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bull, George				
Titre							
Judicium Ecclesiae Catholicae trium primorum seculorum de necessitate credendi quod dominus noster Jesus Christus sit verus Deus assertum, contra M. Simonem Episcopium aliosque							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Amstelodami	G. Gallet		1696	1		In 8°	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
40	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Saint Jérôme				
Titre							
Lettres de Saint Jérôme							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Jean Couterot		1679	1		In 16	In 8°
Autres éditions possibles			Remarques				
			Traduit par Jean Petit				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
41	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Le dictionnaire anglois et françois							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
42	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Biblia sacra							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
43	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Lancelot, Claude				
Titre							
Nouvelle méthode de Messieurs de Port-Royal pour apprendre facilement et en peu de temps la langue grecque							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	D. Thierry		1692			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
44	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Arnaud, Antoine				
Titre							
De la lecture de l'Ecriture Sainte contre les paradoxes extravagants et impies de M. Mallet							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Anvers	S. Matthieu		1680			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
45	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
Réponse à Monsieur Arnauld							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					2		
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
46	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Claude, Jean				
Titre							
Réponse aux deux traités intitulés "La perpétuité de la foy catholique touchant l'Eucharistie"							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Charenton et Paris	A. Cellier		1665			In 8°	In 8°
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
47	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Sueur, Jean				
Titre							
Histoire de l'Eglise et de l'Empire							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Genève	Bruillet		1686-1688	8	8	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
48	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Mezeray, François Eudes				
Titre							
Abrégé chronologique, ou extrait de l'histoire de France							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Compagnie des Libraires		1698	8	8	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
49	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien			
Titre						
Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premier siècles de l'Eglise						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
Bruxelles	E. H. Fricx			8	8	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
50	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	Maimbourg, Louis			
Titre						
Histoires						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
					23	In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
51	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Riencourt, Simon de			
Titre						
Monarchie françoise sous le règne de Louis le Grand						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
Paris			1697	3	3	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
52	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
Titre						
Etats de la France						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
				2		In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
53	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Flavius Joseph				
Titre							
Histoire des Juifs écrite par Flavius Joseph sous le titre de "Antiquités judaïques"							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	P. Le Petit		1696	5	5	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				
1676 ; 1687 ; 1688 ; 1706			Traduit par Antoine Arnauld				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
54	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Vie de Guillaume							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					2		In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
55	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Leti, Gregorio				
Titre							
La vie d'Olivier Cromwell trad. de l'ital. de Grégoire Leti							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Amsterdam	Schette		1703	2	2	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
56	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Fléchier, Esprit				
Titre							
Histoire de Théodose le Grand							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Sebastien Marbre Cramoisy		1679	2	2	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				
1681 ; 1682 ; 1690 ; 1699							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
57	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Leti, Gregorio			
Titre						
La vie d'Elisabeth, reine d'Angleterre traduite de l'italien de Grégoire Leti						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Amsterdam	H. Desbordes		1694	2	2	In 8° In 12
Autres éditions possibles			Remarques			
			Traduit par L. A. Le Pelletier			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
58	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>				
Titre						
Cérémonie des Juifs						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
						In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
59	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Duval, P.			
Titre						
La géographie française, contenant les descriptions, les cartes et le blason des provinces de France						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	P. Duval		1658-1680	2	2	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
60	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Robleau			
Titre						
Géographie						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
					2	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
61	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet, Jacques Bénéigne				
Titre							
Discours sur l'Histoire universelle							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	M. David		1707-1708	2	3	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
62	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Lecoq, Renaud				
Titre							
Le parfait géographe, ou l'Art d'apprendre aisément la géographie et l'histoire							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	P. de Bats		1698	2	2	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
1707							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
63	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Labbe, Philippe				
Titre							
La géographie royale							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Lyon	Guillaume		1673		2	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
64	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Quinte-Curce				
Titre							
De la vie et des actions d'Alexandre le Grand							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	T. Jolly		1664			In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
1665 ; 1668 ; 1681 ; 1684				Traduit par Claude Favre de Vaugelas			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
65	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Chardon de Lugny, Zacharie				
Titre							
Traité de la religion chrétienne							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	N. Le Clerc		1697	2	2	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
1700							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
66	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
la ph? du monde							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
						In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
67	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Saint Augustin				
Titre							
Les Confessions de S. Augustin, traduction nouvelle sur l'édition latine des Pères Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	J. de Nully		1702			In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
				Traduit par Philippe Goibaud Du Bois			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
68	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Paulian, Pierre				
Titre							
Critique des lettres pastorales de Jurieu							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Lyon	Anisson, Posuel et Rigaud		1689	1		In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
69	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Petitdidier, Mathieu				
Titre							
Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte ; contre la dernière réponse de PP. jésuites, intitulée : Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Delft -> Rouen	Henry Van Rhin		1698	2	2	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
70	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Daniel, Gabriel				
Titre							
Réponse aux Lettres provinciales de L. de Montalte, ou Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Cologne	Pierre Marteau		1696	1		In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				
1697 ; 1699							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
71	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Strada, Famien				
Titre							
L'Histoire de la guerre de Flandres							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Bruxelles	François Foppens		1706	3	4	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				
			Traduit par Pierre Du Reyer				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
72	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Vie de Jaques							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					2 ?	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
73	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Traité de Mathématique							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					3	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
74	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Mauduit, Michel				
Titre							
Traité de religion							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	L. Roulland		1619 (sic)	1		In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
75	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Pardies, Ignace-Gaston,				
Titre							
Elémens de géométrie, où l'on peut apprendre... ce qu'il faut savoir d'Euclide, d'Archimède, d'Appolonius et les plus belles inventions des anciens et des nouveaux géomètres							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	?		1673			In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
1683 ; 1688							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
76	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Arnauld, Antoine				
Titre							
Instructions sur la grace selon l'Ecriture et les pères, avec l'exposition de la foi de l'Eglise romaine touchant la grace et la prédestination							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Cologne	P. Marteau		1700			In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
				Edition par Quesnel			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
77	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Sève de Rochechouart, Guy de				
Titre							
Lettres pastorales de Monseigneur d'Arras touchant l'administration du sacrement de pénitence							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Arras	P. Jollet		1676			In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
78	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
Catéchisme universel							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
						In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
79	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
Instruction sur l'Eucharistie							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
80	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	La Place, Josué de				
Titre							
Entretien d'un père et de son fils, sur le changement de religion							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
La Haye	C. de Graaf		1682			In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
81	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>				
Titre						
Questions curieuses						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
				1		In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
82	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>				
Titre						
L'unité de l'Eglise						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
						In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
83	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Pascal, Blaise			
Titre						
Lettres provinciales, ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites...						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Cologne	N. Schoute		1690	1		In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			
1682 ; 1685 ; 1688 ; 1689 ; 1697 ; 1698 ; 1699						

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
84	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Ferrand, Louis			
Titre						
Réflexions sur la religion chrétienne						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	A. Pralard		1679	2	2	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
85	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
"autre sur le même sujet"							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
				1		In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
86	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Papin, Isaac				
Titre							
La Tolérance des Protestans							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Vve de C. Thiboust et P. Esclassan		1692	1		In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
87	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
Vérité de la religion							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 12
Autres éditions possibles			Remarques				

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
88	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet, Jacques Bénigne				
Titre							
L'histoire des variations des Eglises Protestantes							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	G. Desprez		1691	4	4	In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques				
1689							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
85	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>					
Titre							
"autre sur le même sujet"							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
				1		In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
86	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Papin, Isaac				
Titre							
La Tolérance des Protestans							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	Vve de C. Thiboust et P. Esclassan		1692	1		In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
87	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
Vérité de la religion							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
							In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
88	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bossuet, Jacques Bénigne				
Titre							
L'histoire des variations des Eglises Protestantes							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	G. Desprez		1691	4	4	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			
1689							

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
89	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
Titre						
Le nouveau testament de Nostre Seigneur Jésus-Christ traduit en françois selon la Vulgate						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
Paris	Louis Josse		1697-1703	2	2	In 12
Autres éditions possibles			Remarques			
			Traduit par Dominique Bouhours			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
90	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Varillas, Antoine			
Titre						
Histoires des hérésies. Histoires des révolutions arrivées dans l'Europe en matière de religion						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
					12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
91	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Langevin, Léonor-Antoine			
Titre						
L'infailibilité de l'Eglise dans tous les articles de sa doctrine, touchant la foi et les mœurs, pour servir de réponse au livre de M. Masius,... intitulé : "Défense de la religion luthérienne contre les docteurs de l'Eglise romaine"						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
Paris	L. Roulland		1701	2	2	In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
92	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Sander, Nicholas			
Titre						
Histoire du schisme d'Angleterre, par Nicolas Sanderus						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
Paris	Pralard		1676-1677	2	2	In 12
Autres éditions possibles			Remarques			
1685			Traduit par François de Maucroix			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
93	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Bocquillot, Lazare-André			
Titre						
Homélie ou instructions familières sur les commandemens de Dieu et de l'Eglise						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	D. Horthemels		1688-1693	6	6	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
94	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Malebranche, Nicolas			
Titre						
De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter terreur dans les sciences						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	André Pralard		1674		?	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			
1678 ; 1681 ; 1683 ; 1689						

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
95	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Malebranche, Nicolas			
Titre						
De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter terreur dans les sciences						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Amsterdam	H. Desbordes		1688	2	2	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
96	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Rohault, Jacques			
Titre						
Traité de physique						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form F. In
Paris	G. Desprez		1705	2	2	In 12 In 12
Autres éditions possibles			Remarques			
1672 ; 1675 ; 1682 ; 1708						

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
97	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Lecomte, Louis				
Titre							
Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	J. Anisson		1701	3	3	In 8°	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
98	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>					
Titre							
Nouvelles de la République des lettres							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
				8	4		In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
99	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Clerc, Jean ; La Crosse, Coran de ; Bernard, Jacques				
Titre							
Bibliothèque universelle et historique							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Amsterdam	Wolfgang, Waesberge, Boom et Van Someren		1686-1702	25	4	In 12	In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur				
100	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Saint Augustin				
Titre							
Discipline							
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
					3		In 12
Autres éditions possibles				Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
101	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis			
Titre						
Nouveau testament, dit "Nouveau testament de Mons"						
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Mons	Gaspard Migeot	1667 (3 éd.)	2	2	In 12	In 12 ?
Autres éditions possibles			Remarques			
1667 (In 8°) ; 1668 ; 1673 (In 8°) ; 1676 ; 1699			cf. présentation de ce cas particulier dans l'étude de la bibliothèque de Papin			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
102	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Lucien			
Titre						
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
				2		
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
103	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
Titre						
Missel Romain						
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
				4		In 18° ?
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
104	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	La Bruyère, Jean de			
Titre						
Caractères						
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Vol.	V.Inv	Form	F. In
Paris	E. Michallet	1688	6		In 12	In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
105	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Fénelon, François de Pons de Salignac de La Mothe, dit			
Titre						
Les aventures de Télémaque						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
Paris	Vve de C. Barbin		1699	1		In 12
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
106	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
Titre						
Semaine Sainte						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
						In 8°
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
107	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
Titre						
"Livre de cartes géographiques"						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
						"Grand"
Autres éditions possibles			Remarques			

N°	Id.	Tb. 2	Auteur			
108	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
Titre						
"Livre de cartes géographiques"						
Lieu d'édition	Editeur		Année d'édition	Vol.	V.Inv	F. In
						"Grand"
Autres éditions possibles			Remarques			

Ouvrages aux identifications multiples

N°	N° du tableau 1			
1	16			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du calvinisme				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Imp. Mabre-Cramoisy	1682		In 4°
F I	Autres éditions	Remarques		
In 4°				

N°	N° du tableau 1			
2	16			
Auteur				
Soulier, Pierre				
Titre				
Histoire du calvinisme contenant sa naissance, son progrès, sa décadence et sa fin en France				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	E. Couterot	1686		In 4°
F I	Autres éditions	Remarques		
In 4°				

N°	N° du tableau 1			
3	25			
Auteur				
Bossuet, Jacques Bénigne				
Titre				
Reponses aux préjugez décisifs pour Mr l'arch. De Cambray				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Jean Anisson	1699	1	In 8°
F I	Autres éditions	Remarques		
In 8°				

N°	N° du tableau 1				25
	4				
Auteur					
Bossuet, Jacques Bénigne					
Titre					
Reponse de monseigneur l'evesque de Meaux a quatre lettres de monseigneur l'archev. Duc de Cambray					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Paris	Jean Anisson	1698	1	In 8°	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 8°					

N°	N° du tableau 1				29
	5				
Auteur					
Richard, Simon					
Titre					
Le nouveau testament "le même en trois colones latin grec François"					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
F I	Autres éditions	Remarques			
		Pas d'édition trilingue chez Simon			

N°	N° du tableau 1				29
	6				
Auteur					
Le Maistre de Sacy, Isaac-Louis					
Titre					
Le Nouveau Testament de Nôtre seigneur Jésus-Christ, traduit en François, avec le grec, et le latin de la vulgate ajoûtez à côté					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Mons	Gaspard Migeot	1673	2	In 8°	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 8°		Edition trilingue			

N°	N° du tableau 1				45
	7				
Auteur					
Allix, Pierre					
Titre					
Réponse à la dissertation qui est à la fin du livre de M. Arnaud touchant le livre le livre du corps et du sang du Seigneur, publié sous le nom de Bertram					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Quevilly	J. Lucas	1671		In 4°	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 8°					

N°	N° du tableau 1				45
	8				
Auteur					
Malebranche, Nicolas					
Titre					
Réponse à M. Arnauld contre un éclaircissement du Traité de la nature et de la Grâce, dans laquelle on établit les principes nécessaires à l'intelligence de ce même traité					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Rotterdam		1685		In 12	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 8°					

N°	N° du tableau 1				45
	9				
Auteur					
Malebranche, Nicolas					
Titre					
Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche... à M. Arnaud					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Paris	M. David	1709	4	In 12	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 8°					

N°	N° du tableau 1			
10	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire de l'arianisme				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1683	3	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
11	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du Calvinisme				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1682	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
12	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire des Croisades pour la délivrance de la Terre Sainte				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1676	4	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1684 ; 1685			

N°	N° du tableau 1			
13	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire de la décadence de l'Empire après Charlemagne et des différents des empereurs avec les papes, au sujet des investitures et de l'indépendance				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1679	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1680			

N°	N° du tableau 1			
14	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du Grand Schisme d'Occident				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1678	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1679 ; 1681			

N°	N° du tableau 1			
15	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire de l'hérésie des Iconoclastes et de la translation de l'Empire aux Français				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1678	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1679 ; 1683			

N°	N° du tableau 1			
16	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire de la Ligue				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1683	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
17	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du Luthéranisme				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1680	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1681			

N°	N° du tableau 1			
18	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du pontificat de Grégoire le Grand				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Babin	1686	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
19	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du pontificat de Léon le Grand				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Lyon	Amaury	1687	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
20	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Histoire du schisme des Grecs				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1677	2	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1678 ; 1680 ; 1682			

N°	N° du tableau 1			
21	50			
Auteur				
Maimbourg, Louis				
Titre				
Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Eglise de Rome et de ses evesques				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Sébastien Mabre-Cramoisy	1685	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
22	58			
Auteur				
Modène, Léon de				
Titre				
Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les juifs				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	L. Bilaine	1681	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1684 ; 1687	Pseudonyme de Richard Simon		

N°	N° du tableau 1			
23	58			
Auteur				
Spinoza, Baruch				
Titre				
Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes (Tractatus theologico-politicus)				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Amsterdam	Jacob Smith	1678	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12		Traduit par Gabriel de Saint Glen		

N°	N° du tableau 1			
24	79			
Auteur				
Montgaillard, Pierre Jean François Percin de				
Titre				
Instructions sur le sacrifice de la Messe, sur la réalité de la présence du corps et du sang de J.-C. dans l'Eucharistie, indépendamment de la foi de celui qui la reçoit,...., aux N. C. de son diocèse				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	J. Conterot et L. Guérin	1687	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
25	79			
Auteur				
Treuvé, Simon Michel				
Titre				
Instructions sur les disposition qu'on doit apporter aux sacremens de pénitence et d'Eucharistie				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	G. Desprez	1699	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1676 ; 1677 ; 1682 ; 1688 ;			

N°	N° du tableau 1			
26	81			
Auteur				
Masson, Antoine				
Titre				
Questions curieuses sur la Genèse, expliquées par les Pères de l'Eglise				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	P. Debats	1685	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
27	81			
Auteur				
Quesnel, Pasquier				
Titre				
Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnaud, ci-devant imprimée sous le titre de : Question curieuse				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Cologne	N. Schouten	1697	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12				

N°	N° du tableau 1			
28	82			
Auteur				
Nicole, Pierre				
Titre				
L'unité de l'église ou réfutation du nouveau système de Mr. Jurieu				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Rouen	Voultier	1708	1	In-12
F I	Autres éditions	Remarques		
In-12				

N°	N° du tableau 1			
29	82			
Auteur				
Thomassin, Louis				
Titre				
Traité de l'unité de l'église				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	Louis Roulland	1693	2	In-12
F I	Autres éditions	Remarques		
In-12				

N°	N° du tableau 1			
30	82			
Auteur				
Jurieu, Pierre				
Titre				
Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux: contre monsieur Nicole				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Rotterdam	Abraham Acher	1688	1	In-12
F I	Autres éditions	Remarques		
In-12				

N°	N° du tableau 1				87
31					
Auteur					
Abbadie, Jacques					
Titre					
Traité de la vérité de la religion chrétienne					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Rotterdam	R. Leers	1690	2	In 12	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 12	1688 ; 1689 ; 1692 ; 1701 ;				

N°	N° du tableau 1				87
32					
Auteur					
Grostête des Mahis, Marin					
Titre					
La vérité de la religion catholique					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Paris	A. Leguerrier	1696	2	In 12	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 12	1697				

N°	N° du tableau 1				87
33					
Auteur					
Grotius, Hugo					
Titre					
Traité de la vérité de la religion chrétienne					
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format	
Utrecht	G. van de Water	1692	1	In 8°	
F I	Autres éditions	Remarques			
In 12		Traduit par Pierre Le Jeune			

N°	N° du tableau 1			
34	87			
Auteur				
Mis de Pianesse, Carlo Emanuel Filiberto Giacinto de Simiana				
Titre				
La Vérité de la religion chrétienne, de l'italien de M. le Mis de Pianesse, par le R. P. Bouhours				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Paris	S. Cramoisy	1691	1	In 12
F I	Autres éditions	Remarques		
In 12	1687 ; 1692	Traduit par Dominique Bouhours		

N°	N° du tableau 1			
35	97			
Auteur				
Bayle, Pierre				
Titre				
Nouvelles de la République des Lettres				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Amsterdam		1684-1887		
F I	Autres éditions	Remarques		

N°	N° du tableau 1			
36	97			
Auteur				
Bernard, Jacques				
Titre				
Nouvelles de la République des Lettres				
Lieu d'édition	Editeur	Année d'édition	Volumes	Format
Amsterdam	H. Desbordes	1699-1710		
F I	Autres éditions	Remarques		

LA MORT DE MARIN GROTESTE DESMAHIS

« Extrait d'une lettre d'Orléans Du 20^e octobre 1694 »

[174v.] L'église d'Orléans est dans une extreme désolation de la mort de l'illustre Mr De Mahis diacre et chanoine de la cathédrale cy-devant ministre dans cette ville, tous avés vecu? sa conversion sincère et le zèle extreme avec lequel il a travaillé depuis 9 ans a cele de toutes ses brebis égarées et meme de ses pere et mere qu'il a gagnés à dieu et a maniere du monde la plus heureuse et la plus édifiante, pour venir about de leur entiere conversion, il a fondé de ses deniers une maison de nouveaux catholiques ou depuis neuf ans il entretient un grand nombre de personne qu'il instruisoit luy-même tous les jours avec un fruit merveilleux, Jamais on ne vit un homme plus charitable [175r.] pour toutes sortes de personnes [.] Jour et nuit il travailloit a les soulager et non content de consommer sa santé par ses veilles, ses courses, ses instructions, il donnoit libéralement tout son bien pour les subvenir dans leur besoin. C'est tout dire que dix mil livres de rentes qu'il avoit tant de son patrimoine que de son bénéfice et de sa pension qu'il avoit du Roy comme ministre converti a peine pensoit-il 400 livres pour sa nourriture et son entretien donnant les deux mil livres de pension aux nouvelles catholiques, le revenu de son Bénéfice et le reste de son gros Revenu à tous les pauvres de son diocese qu'il a soutenus cette année avec une charité surprenante, il vivoit dans une pauvreté, une austérité, une simplicité et une sainteté charmante, aimé, admiré et estimé des grands et des Petits qui tous le regardoient comme un charitable saint. Il est mort le neuf de sa maladie en recevant tous les sacrement avec une dévotion merveilleuse particulièrement l'extreme onction pendant laquelle ceremonie ramassant ce qui luy restoir de force, il fit une nouvelle abjuration et une exhortation de trois quart d'heure à toute l'assemblée quy tira les larmes des yeux de tous le monde, et [175v.] toucha telement le cœur de huit ou dix Catholiques à la dragonne qu'ilz se sont entierement convertis. Cete mort desole tout le monde. On l'a enteré avec un apparat tout extraordinaire nonostant sa déffance, toute la ville en foule l'honore comme un saint, il a donné sa bibliotheque tres riche au chapitre qui la rend Publique a tout le monde trois fois la semaine, aux nouvelles Catholiques 2000 escus et 300 livres de rente pendant dix ans mil livres pour la fondation capitulaire 8000 livres aux pauvres de la ville et bien d'autres legs a quantité de pauvres familles. Cette perte irreparable desole tout ce diocese. Cependant sa sainte mort nous console et nous fait admirer les jugements admirables de Dieu qui tire ce ministre pour l'éclairer et en faire un saint ameme tems qu'il aveugle les malheureux Pere Levassor lequel come vous scavés a apostasié depuis un mois a Rotterdam ou il s'est fait ministre au grand scandale de toute l'Église et particulièrement de cette ville desolée de luy avoir donné la naissance.

HENRY PAJON JANSÉNISTE

Adhésion à l'Appel (13 octobre 1718)

Je soussigné Henri Pajon Prêtre de l'Oratoire, demeurant ordinairement à N. D. des Vertus près Paris, de present à Orleans où je suis retenu pour quelques affaires domestiques, declare qu'ayant été informé que Son Eminence M. le Cardinal de Noailles Archevêque de Paris a fait publier le mois dernier un Acte d'Appel de la Constitution *Unigenitus*, dont j'ai pris communication, auquel tous les particuliers qui composent la Communauté de N. D. des Vertus ont adhééré par Acte du 25. du même mois dernier, reconnoissant d'un côté la nécessité de l'Appel au futur Concile de ladite Constitution, & de l'autre l'excellence de cet Appel de Son Eminence, tant pour donner des barrières contre la vexation & la violence, que pour donner des notions claires & distinctes de l'ancienne & constante Tradition de l'Eglise, & justifier les verités catholiques qui sont attaquées dans cette Bulle, pour m'unir à mes freres, rendre temoignage de ma foi, & contribuer autant qu'il est en moi à ce que le dépôt sacré de la Tradition soit conservé dans l'Eglise sans obscurcissement, sans alteration & sans changement, J'AI ADHERE' & ADHERE AUDIT ACTE D'APPEL de Son Eminence, sans neanmoins déroger à l'adhésion par moi déjà faite à l'Acte d'Appel des Illustrissimes & Reverendissimes Evêques de Mirepoix, de Senes, de MontPELLIER & de Boulogne; lesdits deux Actes ne tendant qu'au même but, & contribuant l'un l'autre à l'éclaircissement des verités que la Constitution renverse; & je constitue le Reverend Pere Marc Thomas Ameline de l'Oratoire de N. D. des Vertus pour mon Procureur, & le supplie de vouloir bien faire enregistrer le present Acte d'adhésion au Greffe de l'Officialité de Paris, lequel Acte je lui envoie double sous le timbre d'Orleans, afin qu'une des copies soit déposée audit Greffe, & l'autre en soit renvoyée. Fait à Orleans le 13. Octobre 1718.

Pajon Prêtre de l'Oratoire.

• Déposé au Greffe de l'Officialité de Paris le 4. Novembre 1718. suivant l'Acte d'apport étant au pied de l'original. Signé M. TH. AMELINE & YSABEAU.

Gabriel-Nicolas NIVELLE, *La Constitution Unigenitus déferée à l'Eglise universelle, ou recueil général des actes d'appel interjetés au futur concile de cette Constitution, et des lettres Pastoralis officii par M. le Cardinal de Noailles [...] et de beaucoup d'autres évêques de France [...] avec les arrêts et autres actes des parlements du royaume qui ont rapport à ces objets*, Cologne, Aux dépens de la compagnie, suite du tome second, 1757, p. 254. (Pajon signe un acte collectif dès l'année précédente, *ibid.*, p. 228).

LA MORT DE FRANÇOISE PAPIN

Extrait des *Nouvelles ecclésiastiques* (23 octobre 1747)

[169]
S U I T E D E S N O U V E L L E S E C C L É S I A S T I Q U E S .
Du 23 Octobre 1747.

De Saumur, Diocèse d'Angers.

M. de Maliverné étant très-dangereusement malade au mois de Juin dernier, fit prier le fleur Bellami Vicair de sa Paroisse (Notre-Dame de Nantilly) de la venir voir. En arrivant il lui demanda *ce qu'elle desiroit ?* Question assez singuliere dans la situation où il la trouva. Les Sacremens, répondit-elle. Je ne puis, répliqua le Vicair, vous les accorder sans une condition préalable, qui est l'acceptation de la Bulle *Unig*. Vous exigez de moi, dit la Dame, ce que ma conscience ne me permet pas de faire : *Je suis très-sincèrement soumise à l'Eglise : je crois toutes les VÉRITÉS qu'elle enseigne, & je rejette toutes les ERREURS qu'elle condamne.* Quand on ne se contente point d'une Profession de foi si claire, & si exacte dans ce qu'elle contient, il faudroit spécifier & articuler quelques vérités en particulier, & quelques erreurs sur lesquelles on soupçonneroit que la personne interrogée ne penseroit pas comme l'Eglise. Mais, qu'on y prenne bien garde, jamais on ne verra prendre cette voie si juste & si raisonnable, à ceux qu'une frénésie incompréhensible porte à exiger l'acceptation vague de la Bulle, & à vexer à toute outrance les simples Fidéles sur ce point. Par là il est évident qu'on se contente de faire recevoir le nom de la Bulle, & qu'on refuse avec opiniâtreté les Sacremens à de fideles enfans de l'Eglise, sans pouvoir les convaincre d'aucune erreur dans la foi. Le Vicair de Nantilly, dont les lumières sur le fond des disputes qui agitent l'Eglise, ne répondent pas aux bonnes qualités qu'il a d'ailleurs, tomba dans le même inconvénient que tous les Bullistes. Sans entrer en matiere, sans examiner par article la croyance de la malade, il s'efforça de lui persuader qu'elle ne pouvoit, sans se déclarer rebelle à l'Eglise, refuser de se rendre à ce qu'il exigeoit d'elle [qui étoit de dire, *Je reçois la Bulle.*] Tous les faux raisonnemens que les préjugés de ce Vicair purent lui fournir, furent employés sans succès. La visite fut longue, & le refus constant. Le lendemain on l'avertit une seconde fois, & il répondit qu'il falloit s'adresser à M. le Curé. Celui-ci apprenant la situation de Mad^e de Maliverné, dit en haussant les épaules : « Voilà une belle histoire : elle ne veut point de Sacremens. » [Quelle calomnie !] Son mari est-il à la maison ? » On répondit qu'oui ; & il ajouta : *Tant pis, notre affaire n'est pas bonne.* Cependant il se rendit chez la malade sur les 9 h. du soir, & lui dit qu'il ne voyoit rien de dangereux dans sa maladie ; qu'il esperoit que Dieu lui rendroit la santé ; qu'il l'engageroit alors à venir chez lui, & qu'il tâcheroit de la faire entrer dans ses vues. Je sais, Mad^e, ajouta-t-il, que vous & M. votre époux avez des sentimens dangereux, & que vous n'êtes pas soumis à la Constitution. [Ces Messieurs n'en savent pas davantage.] L'entretien au reste dura plus d'une heure sur le même ton. La Bulle y fut qualifiée par le Curé de *décision de l'Eglise*, & la matiere traitée à la Sulpicienne. Deux jours après le Cu-

ré revint encore, & la pieuse Dame le conjura à mains jointes de lui accorder les Sacremens. Il fut inflexible, & répéta à peu près tout ce qu'il avoit dit la premiere fois. Le mari lui représenta qu'il ne pouvoit refuser à sa femme sans injustice, ce qu'elle lui demandoit avec tant d'ardeur, vu qu'elle croyoit tout ce que l'Eglise croit, & rejettoit tout ce que l'Eglise rejette. « Nous sommes prêts » l'un & l'autre, ajouta ce mari Chrétien, à signer » de notre sang le S. Concile de Trente, & tout ce » que décidera un Concile légitimement assemblé. » Le Curé voulant prolonger une conversation moins propre à instruire la malade qu'à la fatiguer, fut prié très-poliment de la laisser quelque tems tranquille. Il revint le lendemain (Dimanche) après Vêpres, & fit encore quelques questions tendantes à la soumission exigée. M. de Maliverné étant entré dans la chambre, lui dit : « Vous venez trop tard, Monsieur ; le délire se » fait déjà sentir. Je m'en suis aperçu, répondit » le Curé, & n'ose plus me flatter d'obtenir l'acte » de soumission que je desirois. C'est sans fondement, lui répliqua-t-on, que vous vous êtes promis de vaincre son opposition à cet infortuné » Decret : son tendre amour pour la Vérité la rend » inébranlable sur cet article. Cependant, répliqua le Curé, il faut recevoir la Constitution, OU » bruler l'Evangile. Voilà une proposition bien » outrée, s'écria modestement M. de Maliverné : » j'ai été lié avec des personnes également recommandables par leur érudition & leur piété, qui » parloient bien différemment, & qui soutenoient » [avec plus de raison] que la Bulle est diamétralement opposée à l'Evangile. » Le Curé pour cette fois se retira assez brusquement, en disant : Savez-vous comment on enterre les personnes révoltées à Orléans & à Nantes ? Un Prêtre sans surplus & sans chanter, vient faire la levée du corps, & le conduit au lieu de la sépulture. Je n'ai pas oui parler de cela, répondit M. de Maliverné ; mais si vous venez revoir mon épouse, je vous supplie de vous conformer aux intentions du Roi, qui défend de parler de la Constitution aux Séculariers. Quelque tems après la sortie du Sulpicien, le délire étant cessé, la malade parla à ses enfans ; leur donna des avis, se fit lire les endroits des Pseaumes les plus touchans, & les plus propres à la soutenir dans son état. Le Lundi 19 au matin elle avertit qu'elle mourroit le soir ; & prenant un Crucifix, qu'elle baïsa plusieurs fois, elle offrit à Dieu le sacrifice de sa vie ; donna sa bénédiction à ses enfans, & ne s'occupa plus que du désir d'être unie à Jesus-Christ. Vers les 3 h. après midi elle passa de cette vie à une meilleure, avec la tranquillité qui accompagne ordinairement la mort des justes. Elle étoit âgée de 51 ans.

Le lendemain matin on alla demander l'heure de l'enterrement aux Chanoines de Nantilly (Paroisse de la défunte) & les y inviter. Mais ils répondirent que cela regardoit M. le Curé. Ce n'étoit pourtant pas, à ce que l'on croit, par mau-

vaïse volonté qu'ils n'y assistèrent pas, mais par crainte de déplaire à l'Evêque. Le Curé étant parti le jour précédent pour Angers, le Vicaire promit de faire l'enterrement sur les 8 heures du soir. Cependant la famille avoit fait sonner les grosses cloches au moment du décès, & elles sonnoient encore le matin, lorsqu'un ordre du Prélat, envoyé par le Curé, fit cesser la sonnerie. Toutefois le Vicaire à l'heure indiquée alla faire la levée du corps, accompagné seulement d'un Porte-croix. Il marcha si vite, que la famille de la défunte avoit peine à le suivre; & il ne fut pas plutôt entré dans l'église, qu'il en sortit, pour aller, avec la même précipitation, & en récitant on ne fait quelles prières, jeter le corps dans une fosse faite, non dans le cimetière de la Paroisse, comme les parens l'avoient demandé, mais dans un coin de celui des Récollets, qui est à côté. Le bruit s'étant répandu qu'on avoit mis une buche dans le cercueil, & qu'on avoit enterré le corps en quelqu'autre endroit, on fonda, dit-on, pendant la nuit avec une broche de fer, pour s'assurer du fait (qui étoit faux:) quoique le Fossoyeur (par le même motif, à ce qu'on assure) eût déjà brisé le dessus du cercueil lors de l'enterrement.

Pendant cette triste cérémonie, les rues & les fenêtres étoient pleines de spectateurs, plus méchans encore que curieux, parmi lesquels on remarqua des Ecclésiastiques. La populace animée crioit, sifflait, tenoit les discours les plus indécens contre la Dame Chrétienne & sa respectable famille. Les filles même de la défunte furent personnellement insultées, sans que les Magistrats se donnassent aucun mouvement pour réprimer la sédition & le scandale. Il est vrai que pendant ce tems-là des personnes plus raisonnables & plus religieuses, gémissoient en secret sur l'insulte faite à la mémoire d'une Dame, & des Ouvrages de M. Nicole, qu'elle lisoit tous les jours à ses Domestiques, & même aux Ouvriers qui travailloient chez elle; presque inconnue au monde, occupée spécialement de l'éducation de cinq filles, qui donnent lieu d'espérer qu'on verra revivre en elles les vertus d'une si digne mere.

Made de Maliverné étoit fille du savant M. (Isaac) Papin de Blois, lequel, après avoir été Ministre, & avoir prêché avec éclat en Angleterre, à Hambourg, & à Dantzic, fut converti par le grand Bossuet, avec qui il avoit lié un commerce de Lettres. Il fit son abjuration (très-sincère) entre les mains du même Prélat, dans l'église des PP. de l'Oratoire de la rue S. Honoré, le 15 Janvier 1690. Nous avons de lui d'excellens Ouvrages, que le Ministre Jurieu ne pouvoit lui pardonner. Quel triomphe pour celui-ci, s'il voyoit refuser les Sacremens & les honneurs de la sépulture à la fille de son adversaire, précisément à cause de l'attachement de cette Dame à des vérités que l'illustre Evêq. de Meaux a si doctement défendues! A l'égard du mari de la Dame, qui fait le sujet de ce

Article, il est petit neveu de feu M. (Philippe) de Maliverné, Président & Lieutenant Général de la Sénéchaussée de Saumur, Charges qu'il exerça pendant plus de 30 ans avec tant de distinction, que le Roi & la Reine mere le firent Conseiller d'Etat en 1644.

II. Le sieur Bellami, qui figure dans cet Article, a un frere Curé de la Paroisse de Cizé en Anjou, dans laquelle est située la terre de *la Manche*, dont M. de Maliverné est propriétaire. Ce Curé, encore plus outré que son frere, refusa publiquement la Communion le 24 Janvier 1740 à M. & à Made. de Maliverné. Tenant la Sainte Hostie à la main, & adressant la parole au mari, Recevez-vous, lui dit-il, de cœur & d'esprit la Communion? Le Roi défend, répondit M. de Maliverné, d'interroger les Laïcs sur ces matieres. Malgré cela le Curé les passa deux fois l'un & l'autre. A la Fête de Pâques de la même année il leur refusa encore la Communion; & quand un Prêtre étranger disoit la Messe, il prenoit la clé du Tabernacle. Lorsqu'ils se sont présentés depuis, on le Curé n'a communiqué personne, ou il les a passés.

Le sieur Gault est seul Curé des trois Paroisses de Saumur, où l'on compte 15 ou 18000 Habitans. Cette Cure est la plus grande du Diocèse, dans lequel il y en a plus de 600. Elle lui fut présentée il y a 5 ans par M. d'Opède en qualité d'Abbé de S. Florent, à la recommandation de M. d'Angers, qui n'est pas heureux dans le choix de ceux qu'il charge du soin des diverses portions du troupeau que Dieu lui a confié. Mais comme il étoit bonnement que le principal mérite d'un Pasteur consiste dans une soumission aveugle à la B. Unig. il peut se féliciter de l'avoir trouvée dans le Curé de Saumur, dépourvu d'ailleurs de toutes les qualités nécessaires pour une place si importante. Sans entrer dans le détail de la maniere dont ce Curé a passé sa jeunesse, & des motifs qui l'ont engagé à embrasser l'état ecclésiastique; le jugement du Public sur son compte, c'est que les études superficielles qu'il a faites chez les Sulpiciens d'Angers, ne sont point capables de suppléer à la médiocrité de ses talens naturels. Pour ses Supérieurs, ils le jugerent tellement digne d'être employé utilement à la conduite des ames, que peu de tems après son Ordination, ils lui confierent la Cure de S. Maurille, l'une des principales d'Angers, d'où il a passé à celle de Saumur. La modicité du revenu de cette dernière, qui est d'environ 1500 l. avec 600 l. de rente d'un patrimoine, dont il a dissipé la meilleure partie, le laissant dans une prétendue impuissance d'assister les pauvres, il a trouvé le moyen d'y faire joindre 1500 l. sur un Bénéfice; pension, qui a été obtenue par M. le Duc de Charost, à condition qu'elle seroit entièrement employée au soulagement des pauvres de Saumur, qui sont en grand nombre. Depuis cette augmentation de revenu, la maison curiale lui a paru trop petite; & quoique tous ses prédécesseurs s'en fussent contentés, il en a loué une beaucoup plus grande, qu'il a meublée. A l'âge d'environ 37 ou 38 ans, & jouissant d'une parfaite santé, il a eu besoin d'une chaise roulante & de deux chevaux; ce qui a excité & excite encore

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

SOURCES MANUSCRITES¹

FRANCE

PARIS

ARCHIVES NATIONALES

Archives privées

Fonds La Trémoille

1 AP 679 : dossier Testard dont l.a.s. de Paul Testard (années 1620 à 1650)

Conseil du Roi (série E)

E 1856 : permission du roi accordée à Papin de jouir des mêmes droits que les ministres réformés restés dans le royaume à la révocation de l'Édit de Nantes

Agence générale du Clergé (sous-série G⁸)

240 : Dossiers des pensions dont Isaac Papin, Anne Viard-Papin, Anne Papin

249 : Dossiers des pensions dont Nouvelles catholiques de Blois

611 : Dossiers de pensions dont Anne Papin-Viard, Anne Papin, Françoise Papin

832 : Etat des pensions accordées aux Ministres proposants convertis et autres gratifiés par l'assemblée générale du clergé de France tenue à Saint Germain en Laye en l'année mil six cent quatre-vingt-quinze

832 A : Etat des pensions accordées aux Ministres proposants convertis et autres gratifiés par l'assemblée générale du clergé de France tenue à Saint Germain en Laye en l'année mil six cent quatre-vingt-dix

833 : Etat des pensions accordées aux Ministres proposants convertis et autres gratifiés par l'assemblée générale du clergé de France tenue à Saint Germain en Laye en l'année mil sept cent

834 : Etat des pensions accordées aux Ministres proposants convertis et autres gratifiés par l'assemblée générale du clergé de France tenue à Saint Germain en Laye en l'année mil sept cent cinq

835 : Etat des pensions accordées aux Ministres proposants convertis et autres gratifiés par l'assemblée générale du clergé de France tenue à Saint Germain en Laye en l'année mil sept cent dix

897 : Comptes des pensionnaires du clergé (1690)

¹ Une partie des textes inédits de Pajon cités dans le corps de la thèse n'apparaît pas dans cette inventaire des sources étant donné que nous les avons consulté de manière indirecte, grâce aux transcriptions que nous a communiquées Albert Gootjes.

Maison du Roi (sous-série O')

31 : Minutes ou transcriptions authentiques d'actes émanés du roi Louis XIV, f. 225 : acte concernant Charlotte Papin

36 : Minutes ou transcriptions authentiques d'actes émanés du roi Louis XIV, f. 187 : acte concernant Isaac Papin

37 : Minutes ou transcriptions authentiques d'actes émanés du roi Louis XIV, f. 7 : acte concernant Isaac Papin

Affaires et biens des protestants

TT 141 A : Comptes des rentes de 1686 et 1687 des maisons, fermes, rentes et dettes [...] fait pour 1688 [...] de 1689. État des biens des religionnaires de Blois fait par Malescot, notaire royal à Blois : f. 22 à 26 : Papin Descoudrets ; f. 55 : Dam[amoise]lles Papin

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Baluze

354 : l.a.s. de Pierre Allix à Etienne Baluze

357 : l.a.s. de Pierre Allix à Etienne Baluze

Fonds Clairambault

304 : procès-verbal du synode provincial de Mer (février 1682)

Fonds français

12941, f. 313-315 : lettre attribuée à Voltaire, sur les *Essais de théologie* d'Isaac Papin [l'attribution est infirmée dans l'édition intégrale de la correspondance de Voltaire, t. XVII, p. 233]

17092, f. 6-19 : *Reflections sur le Traité de la prière publique* [copie partielle du livre de Lamy, 1708]

Nouvelles Ecclésiastiques (1675-1696)

23500 : « Nouvelles Ecclésiastiques » de 1690, mois de janvier (f. 37), mois de février (f. 56-61)

Papiers Martin Billet de Fanières

24498, f. 55-58 v. et 144-146 r. : Papiers de jeunesse d'Isaac Papin, une lettre à une de ses sœurs

24519, f. 242 r.-v. : Papiers de jeunesse d'Isaac Papin (une minute résumant brièvement le contenu d'une lettre à Le Clerc)

24527 : Papiers de jeunesse d'Isaac Papin (essentiellement de la correspondance active et passive)

25684 : f. 121-122 : copie manuscrite de la Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire, passage relatif à Henri Pajon

Nouvelles Acquisitions françaises

560-563 : Correspondants de Nicolas Thoynard

Collection Renandot

7487 f. 486 et 487-493 : l.a.s. de Michel Bégon et mémoire « sur les moyens de que je crois estre les plus propres pour ramener les nouveaux convertis à leur devoir »

Fonds Loppin de Gémeaux¹

28343 (90) : Correspondances diverses, dossier 13 : 15 l.a.s. de Toynard à Michel Bégon (identifiées comme « correspondance numismatique »)

Nouvelles Acquisitions latines

2236 : l.a.s. de Pierre Allix à Etienne Baluze

Fichier Charavay

25 : Bossuet, Jacques-Bénigne

110 : Le Clerc, Jean

140 : Papin, Isaac

Cartes et plans

GE C-3304 : essai de restitution du plan de la ville de Blois au début du XVIII^e siècle

BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL

Manuscrits

3847, pièce 33 (f. 409 et *sq.*) : « Discours de M. Pajon en signifiant l'avertissement pastoral du clergé de France aux huguenots d'Orléans dans leur consistoire, le 31 janvier 1683 »

Recueil Conrart

5423, t. XIV, f. 1361-1363 : « Extraits des actes du synode des provinces d'Anjou, Touraine et Mayne, tenu à Preuilly, le 14 juillet et les jours suivants, 1667 »

N. B. : cette copie transcrit le passage des actes du synode concernant l'examen de Claude Pajon

5426, t. XVII, f. 1233-1462 : Paraphrase des thèses de M. Testard touchant la doctrine de la nature et de la grâce.

Bibliothèque universelle, par l'abbé Drouyn

5633, t. CCVI : lettres PAB-PRU, PAR.

- notices manuscrites de la Bibliothèque universelle (par ordre alphabétique de nom d'auteur)

f. 265 : Claude Pajon.

f. 319 : un Papin « antien » de l'Église de Blois.

f. 29 et 320 : Denis Papin.

f. 318, 319 et 321 : Isaac Papin.

f. 323 et 324 : Nicolas Papin.

f. 162 : Poppel.

- Documents concernant Claude Pajon :

f. 243-244 : l.a.s. « Pajon », incomplète. La deuxième page est reliée avant la première. Cette lettre contient une notice biographique sur Claude Pajon, et deux précisions sur Testard et Perreaux. Elle est probablement de la main d'un des fils de Pajon, et est vraisemblablement adressée à l'abbé Drouyn.

f. 245-248 : Abbregé de ce qui est arrivé à M. Pajon, depuis le 6 novembre 1670, jusqu'au jour de sa mort, fait par Mlle Pajon, sa femme, 1686.

¹ Aucune lettre de Papin à Bégon n'a été découverte dans ce fonds encore vierge de recherche systématique, faute d'inventaire récent (les dossiers consultés sont les suivants : 89, 105, 108).

f. 248 : « Lettre de Mlle Pajon à Monsieur Jurieu », publiée par GUÉNAU *in Protestants du Centre...*, *op. cit.*, p. 431-432. (copie)

f. 249-251 : « Factum pour Claude Pajon, ministre de la Religion Pretendue Réformée à Orléans, défendeur et accusé, pour Daniel Armenaut, Guillaume le Noir, Paul Marguerite, anciens de ladite Église, aussi défendeur et accusez. Contre Monsieur le Procureur du Roy audit Orléans, demandeur et accusateur »

f. 253 r.-v. : « Réponse au factum fait pour Claude Pajon ministre à Bionne de la R.P.R. et anciens etc. contre Mr le Procureur du roi au bailliage es siège présidial d'Orléans, demandeur et complaignant ».

Imprimés

8T9285 : PAPIN (Isaac), *La Tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, ou Réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre. Lettre pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois, etc., avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle, par M. Papin*, Paris, Vve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692, 472 p., in-12.

Exemplaire annoté par Papin, les pages corrigées sont les suivantes : 17, 19, 42, 44, 52, 62, 94, 116, 128, 146, 161, 169, 186, 192, 199, 255, 277, 287, 299, 310, 326, 337, 346, 349, 351, 355, 376, 377, 383, 417, 457.

BIBLIOTHÈQUE DE LA SOCIÉTÉ DE L'HISTOIRE DU PROTESTANTISME FRANÇAIS

Manuscrits

185 : Copie de documents de la Woodrow Collection (Edinburgh, Advocates Library) dont : lettre du pasteur Allix à l'archevêque de Canterbury

Manuscrits Court

617 O : correspondances 1688-1697

713, liasse 4 : lettres diverses dont une l.a.s. de Jacques Cappel à Elie Bouhéreau (1684)

713, liasse 7 : divers recueil de lettres dont 35 l.a.s. d'Isaac Sarrau à Elie Bouhéreau (1683-1685)

729, pièce 18 : l.a.s. de Gaspard Baux

Autographes Schickler

759 2, pièce 128 : l.a.s. de Jean Le Clerc à Isaac Papin

759 3, pièce 285 : l.a.s. d'Isaac Papin à l'abbé Ledieu, incomplète (découpée)

807 (2) : ROEHRICH (Henri), *Histoire des origines de l'Église réformée française de Hambourg*, 248 p. manuscrites

807 (3) : État civil de l'Église réformée française de Hambourg (manuscrit de Henri Roehrich complété par Franck Puaux)

Fonds Eggiman

1792, carton 4, E1 : archives du consistoire de l'Église d'Hambourg-Altona relatives à l'affaire La Conseillère (dont l.a.s. de Pierre Jurieu ; lettres et déclarations du consistoire ; extraits (copies) des registres du consistoire)

Imprimés

8° 10 628 : Isaac PAPIN, *La foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes, par P. P. D. L. A.*, Rotterdam, Reinier Leers, 1687, 116 p., in-12 : exemplaire de Henri Léonard Bordier (ex-libris) vraisemblablement annoté de sa main

BLOIS

ARCHIVES DIOCÉSAINES

Notes historiques du chanoine Eugène Davelle

18Z3 : Isaac Papin, « journal d'un nouveau converti » (biographie de Papin)

18Z5 : *Le Protestantisme en Blésois*

18Z8 : *Monseigneur de Bertier* (épreuve classée par chapitre) (version manuscrite rédigée sur des feuilles de brouillon. Le verso de certaines d'entre elles comporte d'autres textes, dont certaines pages d'une première version d'*Isaac Papin, journal d'un nouveau converti*)

Notes historiques du chanoine Jules Gallerand (cartons n. c.)

20 : Isaac Papin, *Un évêque janséniste Monseigneur de Caumartin et Un prélat Académicien Monseigneur de Caumartin.*

Surplus Gallerand : *Monseigneur de Bertier, premier évêque de Blois* (version tapuscrite).

ARCHIVES MUNICIPALES

BB 24 : Registre des assemblées générales et particulières du conseil municipal (30 septembre 1677-28 décembre 1694)

BB 25 : Registre des assemblées générales et particulières du conseil municipal (7 janvier 1695 au 13 juillet 1701)

BB 26 : Registre des assemblées générales et particulières du conseil municipal (9 septembre 1701-22 décembre 1721)

GG 30 : Paroisse Saint-Honoré, registres B.M.S : 1689-1690

GG 81 : Paroisse Saint-Martin, registres B.M.S. : 1706-1710

GG 179 : Paroisse Saint-Saturnin, registres B.M.S. : 1684-1690

GG 244 : Paroisse Saint-Solenne puis Saint Louis, registre B.M.S. : 9 février 1689 3 février 1692.

GG 245 : Paroisse Saint-Solenne puis Saint Louis, registre B.M.S. : 11 février 1692 – 15 juillet 1696.

GG 246 : Paroisse Saint-Solenne puis Saint Louis, registre B.M.S. : 1697.

GG 247 : Paroisse Saint-Solenne puis Saint Louis, registre B.M.S. : 1698.

GG 250 : Paroisse Saint-Solenne puis Saint Louis, registre B.M.S. : 1700-1705

1 Z 194 : Acte de partage des terres de la Closerie de Coudray entre Denis Papin et Madeleine Pajon (1673)

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

LF307 : Papin (Isaac), *La Tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, ou Réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre. Lettre pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois, etc., avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle, par M. Papin*, Paris, Vve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692, 472 p., in-12.

Exemplaire annoté par Papin, les pages corrigées sont les suivantes : 17, 19, 44, 94, 161, 169, 186, 192, 199, 255, 277, 287, 326, 337, 346, 351, 376, 377, 417.

LOIRET

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

3 E 10549 : « Catalogue des Livres de feu Monsieur Prevost de la Jannez, Conseiller au Presidial et Docteur Regent en l'Université d'Orleans », par François Rouzeau, libraire à Orléans, le 24 novembre 1749

Collection Jarry

2 J 1375 : Isaac Papin, trois lettres à Nicolas Thoynard (1695) et un acte notarié (16 septembre 1700)

2 J 1883 : autorisation de sortie du royaume de Salomon Leclerc

2 J 2368 : Pajon, pasteur (1685) [copies partielles de documents et notes d'érudits du XIX^e siècle]

417 J 6 : copies de documents sur les pasteurs d'Orléans dont C. Pajon et S. Leclerc

LOIR-ET-CHER

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

1B 596 : divers, dont un acte mentionnant F. D. de Mesnard

1B 661 : divers, dont un acte intitulé par un archiviste « Abjuration Isaac Papin », concerne en réalité la régie des biens de ses sœurs fugitives

3E8 135 : divers, dont inventaire après décès de Jacques Papin

3E8 137 : divers, dont actes consécutifs à l'inventaire après décès de Jacques Papin

3E8 138 : divers, dont actes consécutifs à l'inventaire après décès de Jacques Papin

3E9 281 : divers, dont vente d'une maison. Isaac Papin intervient dans la transaction

3E9 287 : divers, dont achat d'une maison par Isaac Papin

3E19 1193 : divers, dont 2 janvier 1693 : acte d'Anne Viard concernant la part de son héritage paternel

3E19 1205 : divers dont 20 janvier 1696 : transport de rente pour Isaac Papin ; 30 janvier 1696 : vente par Isaac Papin ; 30 mars 1696 : déclaration d'Isaac Papin

3E19 1209 : divers dont 11 juillet 1696 : hypothèque impliquant Isaac Papin

3E19 1210 : divers, dont 30 décembre 1693 : achat de la concession d'un banc par Isaac Papin

3E19 1999-1701 : table des minutes de notaires (étude Louis Garnier)

3E26 410 : divers, dont inventaire après décès d'Isaac Papin

4E018 56 : registre des baptêmes, mariages, sépultures de la paroisse de Saint-Martin-de-Blois (1696)

4E018 204 : registre des baptêmes, mariages, sépultures de la paroisse St Saturnin de Blois (1691-1693)

4E234 8 : registre des baptêmes, mariages, sépultures de la paroisse de Santenay (1694-février 1695)

93Bv 1 et 2 : archives du présidial de Blois

E 407 : divers, dont 18 avril 1690, vente d'une maison par Isaac Papin à Philippe Fontaine

Fonds protestants

I8 1 : Registre de la ville de Blois. Baptêmes (1641-1665), mariages (1641-1665)

I12 1 : Registre des baptêmes, mariages, sépultures de la ville de Blois (1678- 1680)

I13 1 : Registre des baptêmes, mariages, sépultures de la ville de Blois (1680- 1683)

I16 1: Registre des baptêmes, mariages, sépultures de la ville de Lorges (1624-1650)

I39 1 : Registre des baptêmes, mariages, sépultures de la ville de Mer (1679- 1683)

I45 2 : Registre des baptêmes, mariages, sépultures de la ville de Blois (1674- 1678)

1J 455 : Lettre d'Isaac Papin à Michel Bégon (21 mars 1694)

97J 44 : contrat de mariage de Didier François Mesnard et Marie Françoise Scot (23 août 1694)

MAINE-ET-LOIRE

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

10 D 5 : Faculté de médecine, contre-lettres des externes (1654-1670)

10 D 6 : Faculté de médecine, contre-lettres des externes (1670-1727)

MARNE

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

2E119/42 : registres réformés des baptêmes, mariages, sépultures de Châlons-sur-Marne (1587-1683, lacunaire entre 1643 et 1668)

NANTES

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

Imprimés

60708 : PAPIN (Isaac), *La vanité des sciences ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur*, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688, 280 p., in-12 : exemplaire portant une marque de censure

ORLÉANS

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

Manuscrits

349 : catalogue autographe de la bibliothèque de Guillaume Prousteau

642 : 6 avril 1714, Guillaume Prousteau, acte de donation de sa bibliothèque

1361, f. 310-313. : « Copie du Procez verbal fait à Bione le dimanche 31 janvier 1683 par les ordres de S. M. ».

1505, n° 317, f. 1-4. : l.a.s. de Jacques Lenfant à Isaac Papin

[voir également l'inventaire spécifique de sources relatives à Marin Groteste Desmahis]

Imprimés

A3015 : PAPIN (Isaac), *La Tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, ou Réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre. Lettre pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois, etc., avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle, par M. Papin*, Paris, Veuve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692, 472 p., in-12.

Exemplaire ayant appartenu à Guillaume Prousteau (la reliure est à ses initiales), annoté par Papin. Les pages corrigées sont les suivantes : 17, 19, 44, 62, 94, 112, 135, 161, 169, 186, 192, 255, 277, 282, 326, 337, 346, 356, 376, 377, 383, 417.

A3130 : Pajon (Claude), *Remarque sur l'Avertissement Pastoral, Avec un Relation de ce qui se passa au consistoire d'Orléans assemblé à Bionne, quand il y fut signé une Lettre de l'Auteur à Messieurs du Clergé de France et une Réponse à quelques difficultés que l'on fait ordinairement aux Protestans, par Claude Pajon*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1685, 190 p., in-12.

N. B. : exemplaire ayant probablement appartenu à Pajon, la page de titre porte vraisemblablement son ex-libris.

SAUMUR

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE¹*Manuscrits*

I A 4 : Registre du Conseil académique de ceux de la R.P.R. de Saumur (1683-1684).

SEINE-ET-MARNE

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

H. 805, pièce n° 11, f. 1 : « Démission donnée par Me Charles Inger, curé de Chambry, des fonctions d'administrateur de l'Hôtel- Dieu de Varredes », pièce signée par Papin et Desmahis.

¹ L'ensemble du fonds de l'Académie protestante de Saumur est disponible en ligne : http://archives.ville-saumur.fr/am_saumur/app/03_archives_en_ligne/01_academie_protestante/viewer.php

VANVES

ARCHIVES FRANÇAISE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Dossiers personnels

Père Germon
Père Fontenay

VINCENNES

SERVICE HISTORIQUE DE LA DÉFENSE

Dépôt de la guerre

A1 894, pièce 12 : lettre de Laubanie à Seignelay au sujet de Papin (15 septembre 1689)
A1 1082, pièce 32 : copie de la lettre de Papin à Seignelay (16 octobre 1689),
A1 1082, pièce 32bis copie de la lettre de Seignelay à Laubanie (23 octobre 1689)

COLLECTIONS PARTICULIERES

COLLECTION MICHEL LOPES

Plan des héritages dépendants de la métairie des Coudrais, appartenante à Mr. Dively père. Echelle de soixante toises, 1760, manuscrit illustré en couleurs, 25 folios.

ARCHIVES DE FRANÇOIS-JEAN MALLEIN

Généalogiste français, cofondateur de la Bibliothèque Généalogique de France, F.-J. Mallein est un descendant d'Henry Pajon, ancien de l'Église de Blois et frère de Claude Pajon. Sa fille, Madame Stéphanie Plantier, nous a aimablement communiqué les informations contenues dans les archives de F.-J. Mallein concernant Claude Pajon et Isaac Papin.

F.-J. Mallein a collecté tout au long de sa vie tous les documents originaux relatifs à ces deux familles, qui ont depuis été dispersés. S'y trouvaient les documents suivants :

- un portrait de Jacques-Isaac Papin, le père d'Isaac.
- PAPIN (Isaac), *La Tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, ou Réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre. Lettre pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois, etc., avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle, par M. Papin*, Paris, Veuve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692, 472 p., in-12, exemplaire annoté par Papin : dans un mémoire sur sa famille destinée à ses enfants, F.-J. Mallein précise en note : « Il faut lire *La tolérance des protestans et l'autorité de l'Église...* Nous en avons un exemplaire corrigé par l'auteur pour une éventuelle réédition » (p. 198, n. 215).
- un portrait de Jean-Isaac Papin, petit-fils d'Isaac Papin (dont S. Plantier possède un cliché couleurs)

ARCHIVES PERDUES

ARCHIVES PERRAULT, CHÂTEAU DE BEAUVAIS

(SAINT-LÉGER-DE-MONTBRUN)

Livre de raison de la fille d'Isaac Papin, Marie, épouse d'Ignace Frère de la Ragotterie, Seigneur de Beauvais.

N. B. : À la fin du XIX^e siècle, le chanoine Develle de Blois consulta ce manuscrit, évoqué dans par Camille-Marie-Louis de Bélenet dans *Notice généalogique sur la famille Papin* (1893, p. 67). Le château est actuellement la propriété de la famille Guillemet, dont les prédécesseurs furent, jusqu'au début du XX^e siècle, la famille Perrault. Le château, en ruines, ne conserve plus d'archives d'après M. Sébastien Guillemet (2014). Les centres d'archives suivants ont été sollicités mais ne conservent pas ce document :

- Mairie de Saint-Léger de Montbrun
- Archives municipales de Thouars
- Archives départementales des Deux-Sèvres

ALLEMAGNE**Hambourg**

STAATSARCHIV

Französisch-Reformierte Gemeinde (1685-1908)
523-1 /1 : Konsistorialprotokol (1686-1708)

Hannover

NIEDERSÄCHSICHE LANDESBIBLIOTHEK

232, f. 1-2 : lettre de Karl Gottlieb Ehler à Gottfried Wilhelm Leibniz
232, f. 3-4 : l.a.s. d'Isaac Papin à Karl Gottlieb Ehler

ANGLETERRE

London

BRITISH LIBRARY

Additionnal Manuscripts

Thoresby Papers

4277 : l.a.s. de Pierre Allix à Thomas Gale (f. 2) ; l.a.s. de Pierre Allix à James Fall (f. 3) ; l.a.s. de Jacques Cappel Thomas Gale (f. 47).

34727, f. 134 : l.a.s. de Jacques Cappel à James Fall

LIBRARY OF HUGUENOT SOCIETY OF
GREAT BRITAIN AND IRELAND

Charles Le Cène Manuscripts

5, f. 293-301 : Jean DE LAUNOY, *Launoius contra Durandum : De concursus Dei*.

6, f. 183-185 : Claude PAJON, *Si la justification précède ou suit la sanctification*

7, f. 198-203 : Claude PAJON, *De la providence de Dieu*

N.B. : les textes inédits de Pajon conservés dans la collection Le Cène nous ont été communiqués par A. Gootjes.

Royal Bounties

Manuscrit 1, registre 2, f. 335 : Papin, Isaac, ministre, 8 livres pour aller en Brandebourg¹

Buckinghamshire

CLAYDON HOUSE

Claydon House Letters

Reel 6 à 11 (août 1644 – avril 1652) : correspondances de la famille anglaise des Verney dont lettres de, à et concernant Paul Testard et les Papin (Blois)

Cambridge

CAMBRIDGE UNIVERSITY LIBRARY

EDR, A/5/3 : Subscription Book (1674-1706)

Additionnal Manuscripts

3875, f. 12 : l.a.s. de Pierre Allix au Dr Patrick

¹ Voir la Base de données du Refuge Huguenot, numéro de notice 83500 (<http://www.refuge-huguenot.fr>).

Oxford

BODLEIAN LIBRARY

Rawlinson Manuscripts

93, f. 307-308 : l.a.s. de Pierre Allix à Francis Turner (2 octobre 1684)

Lister Manuscripts

2, 152 : l.a.s. d'Auguste Testard à Martin Lister (4 août 1700)

PAYS-BAS

Amsterdam

BIBLIOTHEEK VAN DE UNIVERSITEIT

R.K., C. 117 : a, b, c, d, e, f, g, h, i : l.a.s. d'Isaac Papin à Jean Le Clerc.

R.K., N., 24 a, b, f, i, s : minutes et copies de lettres de Jean Le Clerc à Isaac Papin.

N.B. : Ces lettres sont celles publiées par Erich Hasse (1952), Luisa Simonutti (1982) et Mario Sina (1987). Nous remercions Roger Zuber de nous avoir communiqué les copies des originaux.

Leeuwarden

HISTORISCH CENTRUM LEEUWARDEN

947 - Waalse Gemeente te Leeuwarden

590 : Registres des Actes Consistoriaux (1659 mai 27-1666 octobre ; 1670 août 6-1773 « Lundi de Paquee »)

Genealogische Dossiers van Leeuwarders

113 : Baux

1350 : Papin, Pepijn

Utrecht

HET ARCHIEF

Collection Port-Royal

678 : correspondance Du Saussay-Mademoiselle de Joncoux

683 : correspondance Fouilloux-Mademoiselle de Joncoux

703 : correspondance Pasquier Quesnel-Mademoiselle de Joncoux

1054 : correspondance Mademoiselle de Joncoux-Pasquier Quesnel

1185 : l.a.s. d'Anne Viard-Papin à Pasquier Quesnel, 28 décembre 1712.

1234 : manuscrits d'Isaac Papin (voir « Notes sur les Manuscrits Papin de la collection Port-Royal » pour le détail)

3052 : correspondances (dont Du Saussay-Mademoiselle de Joncoux)

3220-3 : correspondances Pasquier Quesnel

3221 (1, 2, 3) : correspondances Pasquier Quesnel

3222 (1, 2, 3) : correspondances Pasquier Quesnel

Cet important fonds d'archives a fait l'objet d'un micro-filmage systématique réalisé et publié par MMF Publications. Les microfiches comportant les clichés des papiers relatifs à Isaac Papin sont les suivantes. 1185 : microfiche 562 ; 1234 : microfiches 585, 586, 587, 588, 589 et 590.

POLOGNE

Gdansk

ARCHIWUM PAŃSTWOWE

[Nous n'avons pas eu accès aux documents de ce centre d'archives, qui conserve vraisemblablement les registres B.M.S. de l'Église wallonne dont Papin a été le pasteur (voir *supra*, notre introduction, la partie consacrée aux sources)]

SUISSE

Genève

ARCHIVES D'ÉTAT DE GENÈVE

Registres de la compagnie des pasteurs

R 13 : procès-verbaux des séances du 15 septembre 1671 au 15 août 1679

R 14 : procès-verbaux des séances du 22 août 1679 au 9 mars 1683

BIBLIOTHÈQUE DE GENÈVE

Archives Tronchin

51, f. 14-15 v. : l.a.s. de Jean-Frédéric Ostervald à Louis Tronchin, datée de Neufchatel, le 26 mai 1692

53, f. 18-19 v. : l.a.s. de Claude Pajon à Jean-Robert Chouet, 23 février 1678

53, f. 20-21 v. : l.a.s. de Claude Pajon à Louis Tronchin, 1er novembre 1678

53, f. 23-24 r. : *Sommaire de la doctrine du Sieur Pajon sur le sujet de la grâce* (copie de la main de Papin, signature autographe de Pajon)

53, f. 105-107 v. et 22 r.-v. : l.a.s. de Claude Pajon à ? [sans doute Jacques Lenfant], début juin 1683

N.B. : les textes inédits de Pajon conservés dans la collection Tronchin nous ont été communiqués par A. Gootjes.

SOURCES IMPRIMEES¹

I. ŒUVRES D'ISAAC PAPIN

1. Correspondance

- AUBERT DE VERSÉ (Noël), *La véritable clef de l'apocalypse. Ouvrage où en réfutant tous les systèmes qu'on a batis dessus jusqu'ici, l'on indique le véritable, et où l'on découvre en particulier l'illusion des prédictions de M. J. L. F. P. D. R.*, Cologne, Pierre Marteau, 1690, 116 p. exemplaire consulté : B.P.F., 8° 15 257 R
- BODEMANN (Eduard), *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1966, 463 p.
- BOSSUET (Jacques Bénigne), *Correspondance*, éd. par Charles URBAIN et Eugène LEVESQUE, Paris, Hachette, 1909-1925, 15 vol.
- Catalogue des livres anciens et modernes composant la Bibliothèque de feu M. L. de la Saussaye*, Orléans, Herluison, 1887, 108 p.
- CHAUFFEPIÉ (Jacques-Georges de), *Nouveau dictionnaire historique et critique, pour servir de supplément ou de continuation au dictionnaire historique et critique de Bayle, par Jacques-George de Chauffepié*, Amsterdam, Chatelain, 1750, t. 3 article « Pierre Jurieu » et « Isaac Papin » (se reporter à l'inventaire de la correspondance pour la pagination exacte des lettres publiées dans ce tome).
- PAPIN (Denis), *Œuvres*, éd. par Camille-Marie-Louis de BÉLENET, Blois, Imprimerie C. Migault, 1893, vol. 3.
- HAASE (Erich), « Isaac Papin à l'époque de la révocation (Trois lettres inédites) », *B.S.H.P.F.*, 98 (1952), p. 94-122.
- JURIEU (Pierre), *Lettre Pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois sur le scandale arrivé le 15 de janvier 1690 par l'apostasie de M. Papin, qui a renoncé à la religion réformée entre les mains de l'évêque de Meaux dans l'église des pères de l'Oratoire. Où l'on voit les tristes suites de l'esprit de l'indifférence sur les religions*, La Haye, A. Troyel, 1690, 16 p. exemplaire consulté : Staatsbibliothek Berlin, P.K. RF. 5931/21
- LE CLERC (Jean), *Epistolario*, éd. par Mario SINA, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1987-1997, 4 t.
- Manuscripts et lettres autographes*, Ventes aux enchères publiques, Richelieu-Drouot, Paris, s. n., 15 mai 2001, n. p., lot 293.
- PAPIN (Isaac), *Les deux voies opposées en matière de religion, l'examen particulier et l'autorité, Seconde édition du livre intitulé La Tolérance des protestans et avec d'autres traités sur le même sujet, par M. Papin*, Liège, Françoise Hoyoux, 1713, 548 p. (se reporter à l'inventaire de la correspondance pour la pagination exacte des lettres publiées dans ce volume).
- PAPIN (Isaac), *Recueil des ouvrages composés par feu M. Papin, en faveur de la religion... Nouvelle édition donnée par sa veuve, augmentée de plusieurs manuscrits posthumes... avec six lettres écrites par feue Mademoiselle de Royère à Madame Ronph, sa sœur*, Paris, Veuve L. Guérin et H.-L. Guérin, 1723, t. 2 (se reporter à l'inventaire de la correspondance pour la pagination exacte des lettres publiées dans ce tome).
- SIMONUTTI (Luisa), « Questioni di filosofia nel carteggio di due teologi protestanti : Jean Leclerc et Isaac Papin », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e filosofia*, 12 (1982/1), p. 269-358.
- SINA (Mario), « Metafisica e teologia in alcune lettere inedite di Isaac Papin : Il rapporto tra fede religiosa et conoscenza metafisica », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 94 (2002/1), 89-134 p.

¹ Lorsque l'ouvrage est rarissime, la cote de l'exemplaire consulté est indiquée en fin de référence.

SINA (Mario), « Metafisica e teologia in alcune lettere inedite di Isaac Papin. 2 : l'ordine della sapienza divina », *Rivista di filosofica neoscolastica*, 94 (2002/3), p. 491-556.

The Albin Schram Collection of Autograph Letters, Auction, London, Tuesday 3 July 2007, London, Christie's, 2007, 318 p., lot 481.

ZUBER (Roger), « Papiers de jeunesse d'Isaac Papin », *B.S.H.P.F.*, 120 (1974/1), p. 107-143.

2. Livres

PAPIN (Isaac), *La Foy réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, par P. P. D. L. A., Rotterdam, Reinier Leers, 1687, 116 p.

PAPIN (Isaac), *Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mr Jurieu de toutes les difficultés accablantes qu'il rencontre dans son système, en deux tomes : Le I. contre son livre intitulé : « Jugement sur les méthodes rigides et relâchées, etc. » ; Le II. contre son « Traité de la grâce immédiate »*, Francfort, Frédéric Arnaud [Rotterdam, Reinier Leers], 1687, 562 p.

PAPIN (Isaac), *La Vanité des sciences, ou Réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur*, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688 [1687], 280 p.

PAPIN (Isaac), *La Tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, ou Réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre. Lettre pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois, etc., avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle*, par M. Papin, Paris, Vve de C. Thiboust et P. Esclassan, 1692, 472 p.

PAPIN (Isaac), *Les deux voies opposées en matière de religion, l'examen particulier et l'autorité, Seconde édition du livre intitulé La Tolérance des protestans et avec d'autres traités sur le même sujet*, par M. Papin, Liège, Françoise Hoyoux, 1713, 548 p.

PAPIN (Isaac), *Recueil des ouvrages composés par feu M. Papin, en faveur de la religion... Nouvelle édition donnée par sa veuve, augmentée de plusieurs manuscrits posthumes... avec six lettres écrites par feu Mademoiselle de Royère à Madame Rouph, sa sœur*, Paris, Vve L. Guérin et H.-L. Guérin, 1723, 3 t., planche.

PAPIN (Isaac), *The Toleration of the protestants and the authority of the Church, or an Answer to the libel of Monsieur Jurieu, which carries for title « A Pastoral letter to the faithful of Paris, of Orléans, of Blois, etc... » by Monsieur Papin of Blois, heretofore minister of the church of England, and at present reconciled to the catholick church, translated into English from the original French*, London, s.n., 1733, 271 p. exemplaire consulté : BnF, 8-LD-176-1050

3. Catalogues de libraire

Catalogue des livres nouveaux qui se trouvent à Amsterdam chez Henry Desbordes, in BAYLE (Pierre) et LARROQUE (Daniel de), *Nouvelles de la République des Lettres*, mai 1687, Amsterdam, Henry Desbordes, 1687, p. 571-575. [*La Foy réduite*, p. 574]

Catalogue des livres nouveaux du mois d'août 1687 qui se trouvent à Amsterdam, chez Henry Desbordes, in BAYLE (Pierre), LARROQUE (Daniel de), BARRIN (Jean) et LE CLERC (Jean), *Nouvelles de la République des Lettres*, août 1687, Amsterdam, Henry Desbordes, 1687, p. 910-913. [*La Vanité des Sciences*, p. 911]

Catalogue des livres françois et latin qui se trouvent à Amsterdam et à Francfort en foire, chez Zacharie Chatelain, in BRUNZEN LA MARTINIÈRE (Antoine-Augustin), *L'histoire de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique. Pour servir de suite à l'Introduction à l'Histoire du Baron de Pufeendorff*, Amsterdam, 1735, Zacharie Chatelain, t. 2, p. 428-565. [*La Vanité des Sciences*, p. 556]

Catalogue des livres imprimez à Amsterdam chez Estienne Roger ou dont il a nombre[]*, in DELAFAILLE (J.-B.), *L'idée parfaite du véritable héros formée sur les maximes des anciens et des modernes, Ornée d'une infinité de belles Curiositez, d'exemples de Politique, de Sentences, de Secrets, de Conseils, de Stratagèmes, & d'actions surprenantes des Grands Heros*, Amsterdam, Estienne Roger, 1700, n. p. [* : précédés de deux catalogues de livres de musique vendus par E. Roger, également n. p.] [*Essais de théologie et La Vanité des Sciences*, [p. 5]]

*Bibliothèque de livres de Grammaire, Piété, Morale. Oeconomique, Arts, Mathématiques. Physique & Medecine, Belles-Lettres, Philosophie. Histoire ecclésiastique, Religion & Controverse. Géographie, Chronologie, Mythologie.... Histoire universelle, Histoire ancienne. Histoire modern. Politique. Littérature, Poètes, &c. Voyages, Historiettes, & autres amusemens qui se trouvent presentement chez J. van Duren, Libraire à la Haye, in BAYLE (Pierre), *Nouvelles lettres de Mr. P. Bayle professeur en Philosophie et en Histoire à Rotterdam, La Haye, Jean Van Duren, 1739, t. II, p. 435/3-127. [Recueil des ouvrages 1735 [sic], p. 66]**

4. Recensions de livres de Papin

- LE CLERC (Jean), « La Vanité des sciences ou réflexions d'un philosophe chrétien sur le véritable bonheur, À Amsterdam, chez Pierre Savouret, dans le Kalverstraat, 1687, 280 p. », in *Bibliothèque universelle et historique de l'année MDCLXXXVII*, septembre 1687, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688, p. 436-446.
- LE CLERC (Jean), « Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mr Jurieu de toutes les difficultés accablantes qu'il rencontre dans son système, 12. À Francfort, 1687, 560 pages », in *Bibliothèque universelle et historique de l'année MDCLXXXVII*, novembre 1687, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1688, p. 528-545.
- THOMASIIUS (Christian), *Scherz und ernsthafte, vernünfftige und einfältige Gedanken über allerhand lustige und nützliche Bücher und Fragen [...] oder Monatsgespräche über allerhand neue Bücher*, Halle, Salfelden, 1688, [p. 370-387], 899 p.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, éd. par Gaston GRUA, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1948], 2 t.
- « La tolérance des Protestans, et l'autorité de l'Église, ou réponse au libelle de M. Jurieu, qui porte pour titre, *Lettre pastorales aux fideles de Paris, d'Orléans et de Blois etc.* avec une lettre à M. Jurieu sur ce qu'il y a de personnel dans ce libelle. Par M. Papin, de Blois, ci-devant Prêtre de l'Église Anglicane, et à présent réuni à l'Église Catholique. In-12 A Paris, chez la Veuve de Claude Thiboust et P. l'Esclassan. 1692 », *Journal des Sçavans*, 26 janvier 1693, Amsterdam, Waesberge, Boom, 1694, p. 63-65.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), « Papin Isaac, La tolérance des protestans et l'autorité de l'Église, Paris, 1692 », *Histoire des ouvrages des Sçavans*, Rotterdam, Reinier Leers, janvier 1693, p. 200-220.
- s.n., « Les deux voies opposées en matière de religion : l'examen particulier et l'autorité, Seconde édition du livre intitulé La Tolérance des protestans et avec d'autres traités sur le même sujet, par M. Papin ci devant prêtre de l'Église Anglicane et ensuite réuni à l'Église Catholique. A Liège. Chez François [sic] Hoyoux Libraire. Avec Approbation. MDCCXIII. pages 548. in-8° », in *Journal littéraire de Juillet & Août MDCCXIII*, La Haye, T. Johnson, t. 1, seconde partie, p. 360-378.
- s.n., « Les deux voies opposées en matière de religion : l'examen particulier et l'autorité, Seconde édition du livre intitulé La Tolérance des protestans et avec d'autres traités sur le même sujet, par M. Papin ci devant prêtre de l'Église Anglicane et ensuite réuni à l'Église Catholique. A Liège. Chez François [sic] Hoyoux Libraire. Avec Approbation. MDCCXIII. pages 548. in-8° », in *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts, recueillies par l'ordre de son Altesse Sérénissime Monseigneur Prince souverain de Dombes*, avril 1721, Trévoux, s. n., 1721, p. 665-708.

II. OUVRAGES DE CONTROVERSES IMPLIQUANT PAPIN (PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE)

- JURIEU (Pierre), *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce, pour trouver un moyen de réconciliation entre les protestants qui suivent la Confession d'Ausbourg et les réformez*, Rotterdam, A. Acher, 1688, 113 p.
- JURIEU (Pierre), *Traité de la nature et de la grâce, ou du Concours général de la Providence et du concours particulier de la grâce efficace, contre les nouvelles hypothèses de M. P et de ses disciples par M. Jurieu*, Rotterdam, A. Acher, 1688, 419 p.
- ARBUSSY (Théophile), *La juste idée de la grâce immédiate, ou Réponse à la critique de la doctrine de Mr. Jurieu, sur les habitudes infuses et la grâce immédiate*, La Haye, A. de Hont et J. van Ellinkhuysen, 1689, 280 p. exemplaire consulté : Bibliothèque Sainte Geneviève, 8 D 7431 INV 8998 RES
- JURIEU (Pierre), *Lettre Pastorale aux fidèles de Paris, d'Orléans et de Blois sur le scandale arrivé le 15 de janvier 1690 par l'apostasie de M. Papin, qui a renoncé à la religion réformée entre les mains de l'évêque de Meaux dans l'église des pères de l'Oratoire. Où l'on voit les tristes suites de l'esprit de l'indifférence sur les religions*, La Haye, A. Troyel, 1690, 16 p. exemplaire consulté : Staatsbibliothek Berlin, P.K. RF. 5931/21
- JURIEU Pierre, *Factum de l'Affaire de Monsieur de La Conseillère*, Rotterdam, Abraham Acher, 1690, 39-7 p. exemplaire consulté : Bibliothèque Wallonne, B467.
- MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE (Pierre), *Factum de l'affaire de Monsieur de La Conseillère, demandeur, en réparation contre M. Jurieu, défendeur*, Rotterdam, Reinier Leers, 1690, 40 p.
- BOSSUET (Jacques Bénigne), *État présent des controverses et de la religion protestante avec une revue des ouvrages précédents et une table générale des six Avertissements. Troisième et dernière partie du sixième avertissement*, Paris, Jean Janisson, 1691, 837 p.
- JURIEU (Pierre), *Apologie du Sr. Jurieu Pasteur et Professeur en Théologie, adressée aux Pasteurs et Conducteurs des Églises Wallonnes des Pays-Bas*, La Haye, Abraham Troyel, 1691, 26 p.
- ABBADIE (Jacques), *Défense de la nation britannique, ou les Droits de Dieu, de la nature et de la société clairement établis, au sujet de la révolution d'Angleterre, contre l'auteur de l'« Avis important aux réfugiés »*, La Haye, A. de Hondt, 1693 [1692], 519 p.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), « XII. Extraits de diverses Lettres », in *Histoire des Ouvrages des Savans*, Rotterdam, Reinier Leers, août 1692, p. 545
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), « Lettre en forme de réponse au livre de M. Papin, intitulé : La Tolérance des Protestans, et l'autorité de l'Église, etc. », in *Histoire des Ouvrages des Savans*, Rotterdam, Reinier Leers, janvier 1693, p. 200-220.
- JURIEU (Pierre), *La religion du latitudinaire avec l'Apologie pour la Sainte Trinité, appelée l'hérésie des trois dieux*, Rotterdam, Pierre vander Slaart, 1696, 455 p.
- BAYLE (Pierre), « Nicolle (Pierre) », in *Dictionnaire historique et critique H – O.*, vol. 2, 1^e partie, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, p. 669-664. [n. C, p. 662]
- BAYLE (Pierre), « Pauliciens », in *Dictionnaire historique et critique P – Z.*, vol. 2, 2^e partie, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, p. 751-764 [n. m. f, p. 763]
- BAYLE (Pierre), « Puteanus (Erycius) », in *Dictionnaire historique et critique P – Z.*, vol. 2, 2^e partie, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, p. 898-902. [n. m. c, p. 898]
- BAYLE (Pierre), « LXXVII. Nouvelles autoritez compilées pour montrer la même chose » ; « CVII. Examen de ce que Mr. Papin assure que par les seules lumières de la raison nous ne pouvons pas être certains qu'il n'y a qu'un Dieu. Paroles de Lactance bien différentes de celles qui ont été citées ci-dessus » ; « CXIV. Si des Missionnaires Cartésiens se garantiroient de la retorsion fondée sur les disputes des Scholastiques touchant les limitations de la puissance de Dieu » in *Continuation des pensées diverses écrite à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comte qui parut au mois de Decembre 1680 ou Réponse à*

*plusieurs difficultés que Monsieur*** a proposé à l'Auteur*, Rotterdam, Reinier Leers, 1705, t. I, (802 p.) p. 374-397 ; p. 513-517 ; p. 549-555.

BAYLE (Pierre), « Chapitre CXXXVI. Que le mauvais succès des attaques livrées à Mr. Jurieu au sujet de la doctrine rapportée dans le chapitre précédent, & quelques autres considérations servens d'excuse legitime au silence de Mr. Jacquelot », in *Réponse aux Questions d'un Provincial*, Rotterdam, Reinier Leers, 1706, t. III, p. 715-723.

PICTET (Bénédict), *Lettres écrites à une personne distinguée de la communion romaine : où l'on prouve que l'Église romaine doit se contenter de croire ce que nous croyons, et l'on fait quelques remarques sur un livre de Mr Papin, qui porte pour titre, « Les deux voyes opposées, etc. »*, Genève, chez J. Antoine Querel, 1717, 237 p. exemplaire consulté : Bibliothèque publique d'Yverdon, TS 899 – BPY 2878

III. CORRESPONDANCES ET TEXTES CONTEMPORAINS ÉVOQUANT ISAAC PAPIN

Catalogue des livres de la bibliothèque de Messieurs Bossuet, Anciens Evêques de Meaux et de Troyes, Paris, Pierre Gandouin-Pierre Piget-Barois, 1742, 105 p.

DRUMMOND (James), *Letters from James Earl of Perth, Lord Chancellor of Scotland etc., to his sister, the Countess of Erroll, and others members of his family*, London, Camden Society, 1845, 112 p.

LEDIEU (François), *Mémoires et journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, Paris, Didier, 1856-1857, 4 t.

LEFEBVRE DE CAUMARTIN (François) *Lettre pastorale de Monseigneur l'Evêque de Blois aux nouveaux convertis de son diocèse qui porte approbation du livre de M. Papin et qui en recommande la lecture*, S.l.n.n. [1723], 8 p. seul exemplaire identifié : BnF, E-4719 (BLOIS 1723/03/08)

LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *Die philosophischen Schriften*, Boston, Elibron-Adamant Media Corporation, 2002, reprint de l'éd. de Berlin, Weidmann, 1887, t. III, 694 p.

LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *Sämtliche Schriften und Briefe – Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel*, Berlin, Akademie Verlag, 1964, t. VII, 837 p.

LOCKE (John), *The correspondence of John Locke and Edward Clarke*, éd. par Benjamin RAND, Cambridge, Harvard University Press-Milford, 1927, XIII-607 p.

LOCKE (John), *The Correspondence of John Locke*, éd. de E. S. DE BEER, Oxford, Oxford University Press, 1976-1989, 8 t.

MALEBRANCHE (Nicolas) et LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *Relations personnelles*, éd. par André ROBINET, Paris, J. Vrin, 1955, 525 p.

TURRETTINI (Jean-Alphonse), *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à Jean Alphonse Turretini, théologien genevois*, éd. par Guillaume BUDÉ, Genève, H. Georg, 1887, 3 t.

IV. CORRESPONDANCE ET TEXTES RELATIFS AUX LIENS DE PAPIN AVEC LE JANSÉNISME

CERVEAU (René), *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la Vérité du dix-huitième siècle ; contenant les principales circonstances de la vie et de la mort des amis de la Vérité de l'une et de l'autre sexe, et surtout des persécutions qu'ils ont souffertes au sujet du Formulaire et de la Bulle Unigenitus, et de la part des Jésuites*, Seconde Partie, s. l. n. n., 1760, IV-459 p.

GOUJET (Claude-Pierre), *Supplément au grand dictionnaire historique, généalogique, géographique de M. Louis Moréri, pour servir à la dernière édition de 1732, et aux précédentes*, Paris, chez Jacques Vincent, 1735, t. 2, art. « Papin Isaac ».

GOUJET (Claude-Pierre), *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet, dans lesquels on trouve une liste exacte de ses ouvrages*, La Haye, Du Sauzet, 1767, 224 p.

JOVY (Ernest), *Guillaume Proustean, fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, et ses lettres inédites à Nicolas Thoynard*, Paris, Librairie d'érudition, 1888, 77 p.

- PROUSTEAU (Guillaume), *Guillelmi Prousteau Antecessoris Aurelianensis Epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Groteste Des Mabis, diaconi aurelianensis Ecclesiae et canonici*, Aurelianis, apud viduam Paris, 1695, 48 p.
- QUESNEL (Pasquier), *Correspondance de Pasquier Quesnel, prêtre de l'Oratoire sur les affaires politiques et religieuses de son temps*, éd. par Mme Albert LE ROY, Paris, Perrin, 1900, 2 vol.

V. AUTRES SOURCES MODERNES

- ABBADIE (Jacques), *Réflexions sur la présence réelle du corps de J.-C. dans l'eucharistie comprises en diverses lettres*, La Haye, Abraham Troyel, 1685, 160 p.
- ABBADIE (Jacques), *Traité de la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ*, Rotterdam, Reinier Leers, 1690, 500 p.
- ACONCIO (Giacomo), *Les ruzes de Satan recueillies & comprises en huit livres*, Delf, B. Schinckel, 1611, 357 p.
- AGRIPPA VON NETTESHEIM (Heinrich Cornelius), *De l'incertitude et vanité des sciences*, Genève, Pierre Chouet, 1630, 528 p.
- D'ALEMBERT (Jean) et DIDEROT (Denis) (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Lebreton, Durand, 1751-1776.
- D'ALEXANDRIE (Philon), *Second tome des œuvres de Philon juif sur la Genèse, et autres livres sacrez de Moïse*, Paris, Jacques Bessin, 1619, 815 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, Saumur, Claude Girard et Daniel de l'Erpinière, 1631, 464 p.
- AMYRAUT (Moïse), *De la justification, contre les opinions de M. de la Milletière*, Saumur, Jean Lesnier et Isaac Desbordes, 1638, 222 p.
- AMYRAUT (Moïse), *De l'élevation de la foy et de l'abaissement de la raison en la créance des mystères de la religion*, Saumur, J. Lesnier, 1641, 397 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Defense de la doctrine de Calvin : sur le sujet de l'élection et de la reprobation*, Saumur, Isaac Desbordes, 1644, 656 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Paraphrase sur l'Épistre de S. Paul aux Romains*, Saumur, Jean Lesnier, 1644, 343 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Sermon sur le verset I. du Pseaume XIV*, Saumur, Jean Lesnier, 1645, 44 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Sermons sur l'Épistre aux Ephésiens, chap. I. vers. 16.17.18.19. & 20. Prononcez à Charenton par Moïse Amyraut, Pasteur et Professeur en Théologie à Saumur*, Charenton, Melchior Mondiere, 1649, p. 177.
- AMYRAUT (Moïse), *Apologie pour ceux de la religion. Sur les sujets d'aversion que plusieurs pensent avoir contre leurs personnes et leur creance*, Saumur, Isaac Desbordes, 1647, 493 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Six livres de la vocation des pasteurs*, Saumur, Jean Lesnier, 1649, 501 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Discours de la souveraineté des roys*, Paris, Louis Vendosme, 1650, 183 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, Saumur, Jean Lesnier, 1652, 398 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, Saumur, Isaac Desbordes, 1653, 416 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Appendice au livre du gouvernement de l'Église, où il est traité de la puissance des consistoires*, Saumur, Isaac Desbordes, 1656, 86 p.
- AMYRAUT (Moïse), *Discours sur les songes divins dont il est parlé dans l'Écriture*, Saumur, Isaac Desbordes, 1659, 353 p.
- AMYRAUT (Moïse), *La morale chrestienne à Monsieur de Villarnoul*, Saumur, Isaac Desbordes, 1652, 1652-1660, 6 vol.
- AMYRAUT (Moïse), CAPPEL (Louis), DE LA PLACE (Josué), *Syntagma thesium theologiarum in Academia Salmuriensi disputatarum*, Saumur, Jean Lesnier, 1665, 4 vol.

- ARNAULD (Antoine), *Seconde lettre de Monsieur Arnauld, docteur de Sorbonne, a un duc et pair de France : pour servir de response à plusieurs escrits, qui ont esté publiez contre sa premiere lettre ; sur ce qui est arriué à un seigneur de la cour, dans une Parroisse de Paris*, Paris, 1655, 254 p.
- ARNAULD (Antoine), NICOLE (Pierre), *La perpétuité de la foy catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, Charles Savreux, 1666 [4^e édition], 475 p.
- ARNAULD (Antoine), NICOLE (Pierre), *La logique ou l'art de penser contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations, propre à former le jugement*, Paris, Charles Savreux, 1668 [3^e édition], 473 p.
- LA GUITONNIÈRE (Léon de) [AUBERT DE VERSÉ (Noël)], *Le protestant pacifique ou Traité de la paix de l'Église dans lequel on fait voir, par les principes des réformez, que la foy de l'Église catholique ne choque point les fondemens du salut, contre Monsieur Jurieu*, Amsterdam, Genest Taxor, 1684, 120 p.
- LA GUITONNIÈRE (Léon de) [AUBERT DE VERSÉ (Noël)], *Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes adoptées par le sieur Jurieu*, Cologne [Amsterdam], Pierre Marteau, 1687, 304 p.
- BAKER (Thomas), *Reflections on Learning, showing the Insufficiency thereof in its several particulars, in order to evince the usefulness and necessity of Revelation*, London, A. Bosvile, 1708, 295 p.
- BARCOS (Martin de), *La Grandeur de l'Église Romaine établie sur l'autorité de S. Pierre et de S. Paul et justifiée par la doctrine des Peres et des Conciles et par la Tradition de tous les Siecles. Pour servir de deffence à l'Escrit de l'Autorité de saint Pierre et de saint Paul et de response à trois liures publiez contre cet escrit*, s.l.n.n., 1645, 738 p.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), *La tolérance des religions*, Rotterdam, Henri de Græff, 1684, 103 p.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), *Réponse à l'Apologie de Mr. Jurieu*, [s.l., sn., s.d.], 23 p. exemplaire consulté : Bibliothèque nationale centrale de Rome, cote 14. 36.N.30.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), *Réponse à l'Apologie de M. Jurieu par rapport à l'article 27 du Sinode d'Amsterdam, qui a été révoqué par les explications contenues dans le 28. Article du Sinode de Leiden, à la réquisition de quelques Églises*, Amsterdam, s. n., 1692, 37 p.
- BAXTER (Richard), *Methodus theologiae Christianae 1. naturæ rerum ; 2. Sacra Scripturæ ; 3. praxi, congrua, conformis, adapta*, London, M. White et T. Snowden, Nevil Simmons, 1681, 889 p.
- BAYLE (Pierre), *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, Villefranche, Pierre Le Blanc [Amsterdam, A. Wolfgang] 1682, 661 p.
- BAYLE (Pierre), *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, Rotterdam, Reinier Leers, 1683, 2 t.
- BAYLE (Pierre), *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*, Villefranche, Pierre Le Blanc, 1685, 2 t.
- BAYLE (Pierre), « Article V. Lettre écrite de Lisse le 23 décembre 1685. Touchant une épingle trouvée dans l'Uretère », in *Nouvelles de la République des Lettres, seconde édition revue et corrigée par l'auteur*, janvier 1686, Amsterdam, Henry Desbordes, 1686, p. 43-50.
- BAYLE (Pierre), *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : contrain-les d'entrer*, Cantorbery, Thomas Litwel [A. Wolfgang, Amsterdam], part. I-II, 1686 ; part. III, 1687.
- BAYLE (Pierre), *Supplément au Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ contrain-les d'entrer. Où entre autres choses l'on acheve de ruiner la seule échapatoire qui restoit aux adversaires, en démontrant le droit égal des Hérétiques pour persécuter à celui des Orthodoxes. On parle aussi de la nature et origine des erreurs*, Hambourg, pour Thomas Litwel, 1688, 395 p.
- BAYLE (Pierre), *Addition aux pensées diverses sur les comète ou réponse à un libelle intitulé, Courte revue des maximes de Morale & des principes de Religion de l'Auteur des pensées diverses sur les Cometes*, Rotterdam, Reinier Leers, 1694, 131 p.
- BAYLE (Pierre), *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle, Contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de theologie, de philosophie, de critique, d'histoire, & de Litterature ; excepté son*

- Dictionnaire historique et critique*, La Haye, P. Husson, T. Johnson, P. Gosse, J. Swart, H. Scheurleer, J. Van Duren, R. Alberts, C. Le Vier, F. Boucquet, 1727-1731, 5 vol.
- BAYLE (Pierre), *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, 4 vol.
- BENOIST (Elie), *Histoire de l'Edit de Nantes : contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées en France avant & après sa publication, à l'occasion de la diversité des Religions : et principalement les Contraventions, Inexecutions, Chicanes, Artifices, Violences, & autres Injustices, que les Reformez se plaignent d'y avoir souffertes, jusques à L'Edit De Revocation, en Octobre 1685 ; avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à present. Qui comprend ce qui s'est passé depuis l'an 1683*, Delft, Adrien Beman, 1695, t. III, 3e partie, 1019 p.
- BERULLE (Pierre de), *Discours de l'estat et les grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité*, Paris, Antoine Etienne, 1629, 124 p.
- BÈZE (Théodore de), *Questions et responses chrestiennes : comprenant sommairement la resolution non seulement de tous les articles de nostre creance, mais aussi des plus hauts poincts de la vraye religion*, Genève, Eustache Vignon, 1584, 137 p.
- Bibliothèque germanique ou Histoire littéraire de l'Allemagne et des Pays du Nord*, Amsterdam, Pierre Humbert, juillet-septembre 1720, t. I.
- Bibliothèque italique ou Histoire littéraire de l'Italie*, Genève, Marc-Michel Bousquet, janvier-avril 1730, t. VII.
- BIRCH (Thomas), *The History of the Royal Society of London for Improving of Natural Knowledge from Its First Rise*, London, A. Millar, 1757, 4 t.
- BOSSUET (Jacques-Bénigne), *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1688, 2 vol.
- BOSSUET (Jacques-Bénigne), *Avertissements aux protestans sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Paris, chez la veuve de Sébastien Marbre-Cramoisy, 1689, 632 p.
- BOSSUET (Jacques-Bénigne), *Avertissements aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des variations*, Paris, J. Anisson, 1691, 837 p.
- BOSSUET (Jacques-Bénigne), *Défense de la declaration de l'Assemblée du Clergé de France de 1682 touchant la puissance ecclesiastique*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1745, 3 vol.
- BOUJU (Théophraste), *Methode de convaincre par la Sainte Escriture, tous schismatiques et heretiques selon laquelle est démontrée la fausseté de la doctrine des pretenduz reformez calvinistes, Zvingliens et Luthériens, contraire à celle des Catholiques : es Points de l'Église, de la Parole de Dieu, ou tradition Apostolique non écrite, de la présence réelle du corps et du Sang de Jesus Christ, au S. Sacrement de l'Eucharistie, De la transsubstantiation, du Sacrifice de la messe, de la Communion souz une espèce, du Purgatoire, des Indulgences, de la vénération et invocation des Saints, de la Vénération des reliques, de la Vénération des images contre le sieur Du Moulin*, Paris, Marc Orry, 1604, 864 p.
- BRUTÉ (Jean), *Chronologie historique de messieurs les curés de Saint-Benoît depuis 1181 jusqu'en 1752, avec quelques anecdotes sur les principaux traits qui les regardent et quelques particularités sur plusieurs personnes de considération enterrées dans Saint-Benoît, et sur différents articles qui concernent la paroisse*, Paris, Guillaume Desprez, 1752, 108 & 100 p.
- BURNET (Gilbert), *Some Letter containing an account of what seemed most remarkable in Switserland, Italy, &c. Written by G. Burnet... to T. H. R. B.*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686, 307 p.
- BURNET (Gilbert), *Bishop Burnet's travels through France, Italy, Germany and Switserland ... written by the Bishop to the Honourable Robert Boyle*, London, T. Payne, 1701, 310 p.
- BURNET (Gilbert), *Histoire de mon temps*, Paris, Pichon-Béchet, 1827, 4 t.
- CADRY (Jean-Baptiste) et LOUIAL (Jean), *Histoire du livre des Reflexions Morales sur le Nouveau Testament et la Constitution Unigenitus*, s.l.n.n., 1734, 4 t.
- CALVIN (Jean), *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituelz*, [Genève], [Jean Girard], 1547, [229 p.]
- CALVIN (Jean), *Institution de la religion chrétienne*, Genève, François Perrin, 1566, 1130 p.

- CAMERON (John), *Joannis Cameronis ta sozomena, sive Opera partim ab auctore ipso edita, partim post ejus obitum vulgata, partim nusquam hactenus publicata, vel e gallico idiomate nunc primum in latinam linguam translata, in unum collecta*, Genevae, J. Chouet, 1642, XXXVI-864 p.
- CAMUS (Jean-Pierre), *Avoisinement des protestans vers l'Église romaine*, Paris, Gervais Alliot et Robert Bertault, 1640, 170 p.
- CAPPEL (Louis), *Le pivot de la foy et religion, ou preuve de la divinité, contre les athées et prophanes*, Saumur, Jean Lesaulnier, 1643, 307 p.
- CHAMIER (Daniel), *Panstratiae Catholicae*, Genève, Roverianis, 1626, 4 t.
- Catalogue des Livres Nouveaux in* JURIEU (Pierre), *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, Amsterdam, s.n., 1690, 228 p.
- Catalogus variorum et insignium in omni facultate et lingus librorum : praecipur theologicorum, historicorum, ac miscellaniorum [...] Dni. Petri Jurieu [...] : quorum auctio habebitur [...] ad Diem 16. octobris [...]*, Roterodami, Acher, 1713, 60 p.
- CLIFFORD (Martin), *Traité de la raison humaine*, trad. par William POPPLE, Amsterdam, Jochen Van Dick, 1682, 108 p.-78 p.
- [coll.], *Quaestio facti quam appellare hodie placuit an Propositiones quinque ab Innocentio 10. et Alexandro 7. damnatae tradantur in Augustino Cornelii Iansenii ou La question de fait touchant Jansénius*, [Colonia Agrippinae], Hermannum Dehmen, 1680, 172 p.
- CORNETTE (Claude Melchior), *Mémoire sur la formation du salpêtre et sur les moyens d'augmenter en France la production de ce sel*, Paris, Didot, 1779, 84 p.
- DAILLÉ (Jean), *Vingt sermons de Jean Daillé sur divers textes de l'Écriture*, Genève, Pierre Chouet, 1653, 800 p.
- DAILLE (Jean), *XXI sermons de Jean Daillé sur le X chapitre de la 1 épître de s. Paul aux Corinthiens*, Genève, Samuel de Tournes, 1668, 770 p.
- DE BRAIS (Etienne), *Exercitationes inaugurales quarum catalogus praefationem sequitur*, Saumur, Henricum Desbordes, 1678, 264 p.
- DERODON (David), *La lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété : ou Traitez qui demontrent par raisons naturelles ; I. qu'il y a un Dieu ; II. que la S. Écriture est Parole de Dieu. Contre les athées*, Genève, Jean-Antoine et Samuel de Tournes, 1665, p. 543.
- DRELINCOURT (Charles), *Catechisme, ou, Instruction familiere sur les principaux points de la religion chretiene, en faveur de sa famille*, Zurich, Heidegger et Compagnie, 1734 [1642], 128 p.
- DESCARTES (René), *Les passions de l'âme*, Amsterdam, L. Elzevier, 1650, 272 p.
- DESCARTES (René), *Les principes de la philosophie*, Paris, Henry le Gras et Edme Pepingué, 1651, 487 p.
- DESCARTES (René), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans les sciences. Plus la dioptrique, les météores, la mécanique et la musique, qui sont des essais de cette méthode, par René Descartes. Avec des remarques et des éclaircissements nécessaires*, Paris, C. Angot, 1668, 303-[23]-127 p.
- DESCARTES (René), *Les Méditations métaphysiques de René Descartes... nouvellement divisées par articles avec des sommaires à costé, et avec des renvois des articles aux objections et des objections aux responses...*, Paris, T. Girard, 1673, 754 p.
- DESMATHEAUX (Pierre), *The life of Mr. Bayle in a letter to a peer of Great Britain*, London, s.n., 1708, 224 p.
- DESMATHEAUX (Pierre), *Vie de Monsieur Bayle, in Pierre BAYLE, Dictionnaire historique et critique par. M. Bayle. Quatrième édition revue, corrigée et augmentée*, Amsterdam-Leide, Brunel, Wetstein, Smith, Waesberge, Humbert, Honoré, Chatelain, Mortier et Luchtmans, 1730, t. I.
- HUISSEAU (Isaac d'), *La réunion du Christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens en une seule confession de foy*, Saumur, René Péan, s.d. [1670], 208 p.
- DU MOULIN (Pierre), *Traité de la Connoissance de Dieu* [1625], Genève, Pierre Aubert, 1637, 82 p.

- DU MOULIN (Pierre), *Bouclier de la foy, ou défense de la confession des Églises réformées du royaume de France contre les objections du sieur Arnoux jésuite*, Genève, Chouet, 1670, 933 p.
- DUPLESSIS-MORNAY (Philippe), *De la vérité de la religion chrétienne, contre les athées, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes et autres infideles*, Paris, Jean Richer, 1585 [1581], 603 p.
- DU PLESSIS DE RICHELIEU (Armand-Jean), *Traité de la perfection du chrestien*, s. l., Antoine Vittré, 1662, 447 p.
- FÉNIS (Jean-Léonard de), *Controverses familières, où les erreurs de la Religion Pretendue Reformée sont réfutées par l'Écriture, les conciles et les Pères divisées en trois parties. I. Qu'ils n'ont point de Regle de foi. II. Qu'ils sont hors de l'Église. III. De la transsubstantiation, de la Primauté de saint Pierre et de la visibilité de l'Église*, Paris, Antoine Dazallier, 1683, 399 p.
- FÉNIS (Jean-Léonard de), *Nouvelle méthode pour instruire les nouveaux convertis et pour convertir ceux qui restent encore dans le schisme. Suite des controverses familières*, Paris, A. Dezallier, 1686, 341 p.
- FERRY (Paul), *Catéchisme général de la Réformation de la religion presché dans Metz*, Sedan, Chayer, 1654, 151 p.
- GIRARD A. (trad.), *Les IV livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, Veuve Martin Hautteville, 1652.
- GODEAU (Antoine), *Histoire de l'Église*, Paris, Thomas Jolly, 1653, 3 vol.
- GOUJET (Claude-Pierre), *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet, dans lesquels on trouve une liste exacte de ses ouvrages*, La Haye, Du Sauzet, 1767, XII-224 p.
- GOUSSET (Jacques), *Examen des endroits de l'Accomplissement des prophéties de M. J. qui concernent la supputation des temps et de quelques autres endroits considérables : par lequel il paroist que l'on ne peut conter sur ses explications : avec un semblable examen de son apologie nouvellement imprimée*, sl.n.n., 1687, 144 p.
- GRAVEROL (Jean), *L'Église protestante justifiée par l'Église Romaine sur quelques points de controverse*, Genève, Jean Louis Du Four, 1682 [1679], 300 p.
- GROTIUS (Hugo), *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Amsterdam, Elie Jacob Ledet, 1728, 445 p.
- GUYON (Jeanne Marie BOUVIER DE LA MOTTE), *Discours chrétiens & spirituels sur divers sujets qui regardent la vie intérieure*, Cologne, Jean de la Pierre, 1716, 488 p.
- HAMMOND (Henry), *A practical catechisme : with severall treatises, viz. 1. Conscience, 2. Scandall, 3. Will-worship, 4. Superstition, 5. Idolatry, 6. Sins of weaknesse, wilfulnesse, 7. Of a late, or death-bed repentance, 8. Fraternal admonition, or correption, 9. Of the power of keyes, or, of binding and loosing, 10. A view of the new directory, and a vindication of the ancient liturgy of the Church of England*, London, Richard Royston, 1646, 2 vol.
- HARLAY DE CHAMPVALLON (François de), *L'œuvre de pacification ou catechisme des controverses en forme de decision*, Pontoise, Henry Estiene, 1639, 503 p.
- HERMANT (Godefrey), *Veritez academiques ou Refutation des prejuges populaires dont se servent les Jesuites contre l'Université de Paris*, Paris, s.l., 1643, 334 p.
- ILLAIRE (Jacques d'), *L'Heureuse conversion des huguenots, qui ont cogneu l'abus de la prétendue religion*, Lyon, Pierre Rigaud, 1609, 579 p.
- JURIEU (Pierre), *La politique du clergé de France avec les derniers efforts de l'innocence affligée*, Amsterdam, Daniel Du Fresne, 1682, 522 p.
- JURIEU (Pierre), *Préservatif contre le changement de religion ou idée juste et véritable de la Religion Catholique Romaine opposée aux portraits flatez que l'on en fait, et particulièrement a celui de Monsieur de Condom*, La Haye, Abraham Arondeus, 1682, 358 p.
- JURIEU (Pierre), *Prejuges légitimes contre le Papisme*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1685, 2 vol.
- JURIEU (Pierre), *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église*, Rotterdam, Abraham Acher, 1686, 2 vol.
- JURIEU (Pierre), *Suite de l'accomplissement des prophéties*, Rotterdam, Abraham Acher, 1687, 293 p.

- JURIEU (Pierre), *Le vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy. Où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, prétendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Église, son infailibilité & le juge des controverses. Pour servir principalement de reponse au livre de M. Nicole intitulé les prétendus reformes convaincus de schisme*, Dordrecht, Gaspar et Goris, 1686, 652 p.
- JURIEU (Pierre), *Le tableau du socinianisme, où l'on voit l'impureté et la fausseté des dogmes des Sociniens et où l'on découvre les mystères de la cabale de ceux qui veulent tolérer l'hérésie socinienne*, La Haye, Abraham Troyel, 1690, 581 p.
- JURIEU (Pierre), *Défense de la doctrine universelle de l'Église*, Rotterdam, Abraham Acher, 1695, 531 p.
- A KEMPIS (Thomas), *Les quatre livres de l'Imitation de Jésus-Christ*, Amsterdam, Henry Wetstein, 1683, 370 p.
- LABELLE (Pierre François), *Nécrologe des appellans et opposans à la bulle Unigenitus, de l'un & de l'autre sexe : avec des pratiques & des prières à chaque article*, s.l.n.n., 1755, 597 p.
- La Confession de foy des Églises reformées des Païs-Bas, représentée en deux colonnes, l'une portant la Confession ancienne : et l'autre, la revision qui en été faite au Synode National de Dordrecht, l'an 1619 : avec le jugement du dit Synode sur les 5. articles & la Discipline ecclesiastique : et une préface sur l'histoire de la dite Confession, où est jointe la lettre écrite à Philippe II. Roy d'Espagne. Le tout publié par ordre du Synode des Églises Walonnes, tenu a Leyden la 14. Septemb. 1667*, Amsterdam, Henry et la Veuve de T. Boom, 1687, 47 p.
- LARROQUE (Daniel de), *Le Prosélyte abusé, ou Fausses vues de M. Brueys dans l'examen de la séparation des protestants*, Rotterdam, Reinier Leers, 1684, 192 p.
- LAMY (François), *Réflexions sur le Traité de la prière publique de J. J. Duguet*, Paris, Nicolas Le Clerc, 1708, 71 p.
- LAUNOY (Jean de), *Syllabus rationum, quibus causa Durandi de modo coniunctionis concursuum Dei & creaturæ defenditur, & inofficiosa quorundam recentiorum censura repellitur*, Parisiis, s.n., 1636, 37 p.
- LENFANT (Jacques), *Considérations générales sur le livre de Mr. Brueys intitulé « Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des Protestans »*, Rotterdam, Reinier Leers, 1684, 112 p.
- LEVASSEUR (Michel), *Entretiens de la religion contre les athées, les déistes, & tous les autres ennemis de la Foy Catholique*, Blois, Jean Regnault et se vend chez Louis Guérin à Paris, 1705, 439 p.
- LEVASSEUR (Michel), *Défense de la religion catholique contre tous ses ennemis, par la raison, dans trois entretiens, [...] Avec une réponse du même auteur à une lettre de M. Pictet, ministre, professeur de théologie à Genève*, Paris, Philippe-Nicolas Lottin, 1721, 197-ccii-48 p.
- MAIMBOURG (Louis), *La methode pacifique pour ramener sans dispute les protestans a la vraie foy sur le point de l'Eucharistie. Au sujet de la contestation touchant le perpetuité de la foy du mesme mystere*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1678, 167 p.
- MAIMBOURG (Louis), *Trois traitéz de controverse. I. La methode pacifique pour ramener sans dispute les Protestans à la vraye foy sur le point de l'eucharistie. II. Traité de la vraye Église de Jesus Christ pour ramener les enfans égarez à leur mere. III. Traité de la vraye parole de Dieu, pour réunir toutes les societéz chrestiennes dans la créance catholique*, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, 1682, 544 p.
- MEHERENC DE LA CONSEILLÈRE (Pierre), *Theses theologicae de libero hominis arbitrio in genere, in quibus exponitur scholae reformatae doctrina quas favente deo, sub presidio Ludovici Le Blanc in Academia Sedanensis Theol. Professoris, Sedan, F. Chayer, 1666*, 20 p.
- Mémoires histoire de la vie, de la mort et des ouvrages de feu Mr. Lenfant*, in LENFANT (Jacques), *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Basle*, Amsterdam, Humbert, 1731, 2 t.
- LE CÈNE (Charles), *De l'état de l'homme après le peché et de sa prédestination au salut. Où l'on examine les sentimens communs, et où l'on explique ce que l'Écriture Sainte nous en dit*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1684, 367 p.
- LE CÈNE (Charles), *Conversations sur diverses matières de religion, où l'on fait voir la tolérance que les chrétiens de différens sentimens doivent avoir les uns pour les autres... : avec un traité sur la liberté de*

- conscience, dédié au Roi de France et à son Conseil*, Philadelphie, Thimotée de S.-Amour, 1687, 287 p.
- LE CÈNE (Charles) et LE CLERC (Jean), *Entretiens sur diverses matières de théologie, où l'on examine particulièrement les questions de la grace immédiate, du franc-arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la métaphysique, et de la prédestination*, Amsterdam, s. n., 1685, 420 p.
- LE CLERC (Jean), *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire : où, en remarquant les fautes de cet auteur, on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte*, Amsterdam, Henri Desbordes, 1685, 457 p.
- LE CLERC (Jean), *Défense des sentimens de quelques théologiens de Hollande. Sur l'Histoire critique du Vieux Testament contre la réponse du Prieur de Bollevile*, Amsterdam, Henry Desbordes, 1686, 459 p.
- DE LÉRINS (Vincent), *Avertissement touchant l'antiquité et l'universalité de la foy catholique contre les nouveautez profanes de tous les hérétiques*, Paris, Jacques Le Febvre, 1684, 235 p.
- LISIEUX (Zacharie de) [pseudonyme de Loys FONTAINES], *L'anti-phantôme du jansénisme ou la nouvelle description du païs de Jansénie avec ses confins*, Ypres, Antoine Novateur, 1688.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, Paris, André Pralard, 1674 pour le t. I, 1675 pour le t. II.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la Religion et de la morale de Jésus-Christ*, Mons, Gaspard Migeot, 1677, 350 p.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, Daniel Elzevier, 1680, 268 p.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Traité de la nature et de la grace*, [s.l.n.n.], 1682 [1680], 315 p.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Méditations chrétiennes*, Cologne, Balthasar d'Égmond, 1683, 365 p.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *Lettres à un de ses Amis, dans lesquelles il répond aux Reflexions philosophiques et theologiques de M. Arnaud sur le Traité de la Nature et de la Grace*, Rotterdam, Reinier Leers, 1686, 302 p.
- NICOLE (Pierre), *Préjugés légitimes contre les Calvinistes*, Paris, Veuve de Charles Savreux, 1671, 484 p.
- NICOLE (Pierre), *De l'unité de l'Église, ou refutation du nouveau systeme de M. Jurieu*, Paris, Guillaume Desprez et Elie Josset, 1687, 483 p.
- NIVELLE (Gabriel-Nicolas), *La Constitution Unigenitus déferée à l'Église universelle, ou recueil général des actes d'appel interjetés au futur concile de cette Constitution, et des lettres Pastoralis officii par M. le Cardinal de Noailles [...] et de beaucoup d'autres évêques de France [...] avec les arrêts et autres actes des parlements du royaume qui ont rapport à ces objets*, Cologne, Aux dépens de la compagnie, suite du tome second, 1757, 4 t.
- PAJON (Claude), *Sermon sur ces mots de la seconde Epistre de Saint Paul écrivant aux Corint[hiens] chap. 3 v.17, Or le seigneur est cet esprit là : et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Prononcé à Saumur, le Synode y tenant, le troisième de May 1665*, Saumur, Isaac Desbordes, 1666, 48 p.
- PAJON (Claude), *Examen du livre, qui porte le titre, Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Orléans, Antoine Rousselet, 1673, 426 p.
- PAJON (Claude), *Remarques sur l'Avertissement pastoral, avec une relation de ce qui se passa au consistoire d'Orléans, assemblé à Bionne, quand il y fut signifié ; Une lettre de l'Auteur à Messieurs du Clergé de France ; et une Réponse à quelques difficultés que l'on fait ordinairement aux Protestans*, Amsterdam, Desbordes, 1685, 189 p.
- PAQUOT (Jean-Noël), *Mémoires pour servir à l'Histoire littéraire des dix-sept provinces des Pas Pays Bas de la principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, Louvain, Imprimerie Académique, 1769, vol. 17, 448 p.
- PAPIN (Denis), *Nouvelles expériences du vuide, avec la description des machines qui servent à les faire*, Paris, Jean Cusson, 1674, [pagination multiple].

- PAPIN (Denis), « Observations of Dr. Papin, Fellow of the Royal Society, on a French Paper concerning a Perpetual Motion », *Philosophical Transactions*, décembre 1685, p. 1240-1241.
- PAPIN (Denis), « Extrait du Journal d'Angleterre du mois de décembre 1685 contenant des remarques sur un imprimé françois qui propose un mouvement perpétuel, faites par D. Papin membre de la Société royale. C'est M. Papin qui parle », *Nouvelles de la République des Lettres*, avril 1686, p. 444-448.
- PAPIN (Denis), « Some Further Remarks on the Instrument Proposed By An Anonymous French Author, For Effecting a Perpetual Motion, An Account Whereof is Given in No. 177 of These Transactions, by Dr. Papin », *Philosophical Transactions*, août 1686, p. 138-139.
- PAPIN (Denis), *Continuation du digesteur ou manière d'amollir les os*, Amsterdam, Henry Desbodres, 1688, 240 p.
- PELLISSON-FONTANIER (Paul) et LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *De la tolerance des religions. Lettres de m. de Leibniz, et reponses de M. Pellisson*, Paris, Jean Anisson, 1692, 185 p.
- PELLISSON-FONTANIER (Paul), *Traité sur l'Eucharistie*, Paris, Jean Anisson, 1694, 358 p.
- PHILIPOT (Jacques), *Sur les justes bornes de la Tolérance : avec la defense des mysteres du Christianisme ; contre l'avis sur le tableau de Socinianisme*, Amsterdam, Pierre Chayer, 1691, 148 p.
- PLACCIUS (Vincent), DREYER (Matthias), FABRICIUS (Johann Albert), GEISSLER (Friedrich), MAYER (Johann Friedrich), *Theatrum anonymorum et pseudonymorum, ex symbolis et collatione virorum per Europam doctissimorum ac celeberrimorum*, Hamburgi, Gothofredi Liebernickelii, 1708, t. I et II, 722-623 p.
- PLEUVRI (Jacques-Olivier), *Histoire, antiquités et description de la ville et du port du Havre de Grace*, Paris, Dufour, 1769, 316 p.
- PORRADE (Pierre de), *Suite de l'innocence opprimée dans les filles de l'enfance, ou Relation du procès du sr. Peissonel medecin de Marseille, et d'un gran nombre de personnes de toutes sortes de conditions que les Jesuites y ont fait envelopper, où l'on voit aussi ce qui s'est passé à l'égard de mr. l'évêque de Vaison*, Toulouse, Pierre de La Noue, 1691, 245 p.
- QUESNEL (Pasquier) et ARNAULD (Antoine), *Question curieuse si M. Arnauld docteur de Sorbonne est heretique a Monsieur... conseiller de Son Altesse l'Eveque & Prince de Liege*, Amsterdam, Nicolas Schouten, 1690, 228 p.
- QUESNEL (Pasquier), *Le Nouveau Testament en françois, avec des reflexions morales sur chaque verset*, Paris, André Pralard, 1698, 4 vol.
- RÉGIS (Pierre-Sylvain), *Cours entier de philosophie ou systeme general selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la metaphysique*, Amsterdam, Huguétan, 1691, 3 t.
- RÉGIS (Pierre-Sylvain), *Système de philosophie contenant la logique, métaphysique, physique et morale*, Lyon, Anisson-Posuel-Rigaud, 1691, 7 t.
- RÉGIS (Pierre Sylvain), *L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy de la raison*, Paris, J. Cusson, 1704, 500 p.
- RIVET DE LA GRANGE (Antoine), *Necrologe de l'Abbaïe de Nôtre-Dame de Port-Roïal des Champs*, Amsterdam, Nicolas Potgiter, 1723, 2 vol.
- RONDET (Laurent-Etienne), *Abrégé de la vie de M. Paccory, in Ambroise PACCORY, Journée chrétienne où l'on trouvera des regles pour vivre saintement dans tous les états et dans toutes les conditions*, Paris, Guillaume Desprez, 1760, 347 p.
- ROZIER (François), *Nouvelle table des articles contenus dans les volumes de l'Académie royale des sciences de Paris, depuis 1666 jusqu'en 1770, dans ceux des Arts et Métiers publiés par cette Académie et dans la collection académique*, Paris, Ruault, 1776, 4 t.
- SAULZET (Marc du), *Abrégé du recueil des Actes Titres et Mémoires concernant des affaires du Clergé de France ou Table raisonnée en forme de précis des matières contenues dans ce recueil*, Paris, Guillaume Desprez, 1752, 1574 col.

- SAURIN (Elie), *Examen de la théologie de Monsieur Jurieu*, La Haye, Louis et Henri van Dole, 1694, 2 t.
- SAURIN (Elie), *Défense de la véritable doctrine de l'Église réformée contre livre de M. Jurieu intitulé Défense de la Doctrine Universelle*, Utrecht, Antoine Schuten, 1697, 425 p.
- Sentence rendue par M. André Conseiller du Roy Lieutenant Civil et Criminel du Bailliage et Siège Royal de Baugency, Commissaire nommé par sa Majesté, portant condamnation contre les Ministres et Anciens du Consistoire de Mer, et démolition du Temple de Mer*, Orléans, Jean Bordes, 1685, 3 p. exemplaire consulté : M.O., Res. 18168 33.
- SPINOZA (Baruch), *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate, & Reipublicae pace posse concedi : sed eandem nisi cum pace reipublicae, ipsaque pietate tolli non posse*, Hambourg, Henricum Künrath, 1670, 233 p.
- SPINOZA (Baruch), *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*, s. n., 1677, 614-112 p.
- SPINOZA (Baruch), *La clef du sanctuaire par un sçavant homme de nôtre Siecle*, Leyde, Pierre Warnaer, 1678.
- STILLINGFLEET (Edward), *Traité où est examinée à fond la question agitée en ce temps : sçavoir si un protestant, laissant la religion protestante pour embrasser celle de Rome, peut se sauver dans la communion romaine. Composé en anglois par Monsieur Stillingfleet (traduit en françois par Louis Champion)*, Londres, H. Mortlock, 1673, 533 p.
- TESTARD (Paul), *Les véritables sentimens et raisonnemens de Paul Testard, Blésois, touchant la nature et la grâce, proposez à l'examen et au jugement de tous les doctes en un traité de la Bonté, Miséricorde, et Justice de Dieu, etc., et quelques additions*, s.l.n.n., 1649, 130 p.
- THOYNARD (Nicolas), *Discussion de la Suite des Remarques nouv. du P. Boubours sur la langue françoise, pour defendre ou pour condamner plusieurs passages de la Version du Nouveau Testament de Mons, et principalement ceux que le P. Boubours y a repris*, Paris, Laurent d'Houry, 1693, 214 p.
- TOUSSAINT CHRÉTIEN DU PLESSIS (Michel) et POLLUCHE (Daniel), *Description de la ville et des environs d'Orleans*, Orléans, Rouzeau, 1736, 88 p.
- VAN PAETS (Adrian), *Lettre de M.H.V.P. à M.B. sur les derniers troubles d'Angleterre, où il est parlé de la tolerance de ceux qui ne suivent point la religion dominante*, trad. par Pierre BAYLE, Rotterdam, Reinier Leers, 1686.
- VÉRON (Francois), *Methodes de traiter des controverses de religion par la seule escriture sainte enseignées et pratiquées par Saint Augustin avec la decision de tous les points de debat en religion en ce siecle*, Paris, Durand, 1638, 556 p.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet, dit), *Essay sur l'histoire générale, et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*, [Genève, Cranmer], 1757, 8 t.

VI. ÉDITIONS COMPLÈTES ET/OU SCIENTIFIQUES

1. Par auteurs

- ABÉLARD (Pierre), *Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même. Éthique*, éd. et trad. par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Cerf, 1993, 295 p.
- D'AQUIN (Thomas), *Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele : Libri 5-8*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2005, 839 p.
- D'AQUIN (Thomas), *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, 4 t.
- D'AQUIN (Thomas), *Trois questions disputées du De veritate : qu. XV, Raison supérieure et raison inférieure, qu. XVI, De la syndérèse, qu. XVII, De la conscience*, éd. bilingue par Jean TONNEAU, Paris, J. Vrin, 1991, 255 p.
- ASSELIN (Jacob) [?], *La seconde partie de l'Histoire de l'Église réformée de Dieppe, 1660-1685*, éd. par Raphael GARRETA, Rouen, L. Gy, 1902, vol. 2, 285 p.
- D'HIPPONE (Augustin), *Œuvres complètes*, éd. sous la dir. d'Augustin POUJOLAT et de l'abbé RAULX, Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1864-1873, 17 vol.

- AUBERT DE VERSÉ (Noël), *Traité de la liberté de conscience, ou de l'autorité des souverains sur la religion des peuples, opposé aux maximes adoptées par le sieur Jurieu*, éd. par Barbara DE NEGRONI, Paris, Fayard, 1998, 182 p.
- D'HIPPONE (Augustin), *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean XVII-XXXIII*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, 467 p.
- BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), *Tolérance des religions* (1684), éd. par Élisabeth LABROUSSE, New York, Johnson Reprint Corporation, 1970, CLIII-103 p.
- BOSSUET (Jacques-Bénigne), *Œuvres complètes*, éd. par F. LACHAT, Paris, Louis Vivès, 1862-1867, 31 vol.
- BOTS (Hans) et VAN LIESHOUT (Lenie), *Contribution à la connaissance des réseaux d'information au début du XVIII^e siècle : Henri Basnage de Beauval et sa correspondance à propos de l'Histoire des ouvrages des savants (1687-1709)*, Amsterdam-Maarsse, A.P.A., 1984, 346 p.
- BAXTER (Richard), *The calendar of the correspondence of Richard Baxter*, éd. par Neil Howard KEEBLE et Geoffrey Fillingham NUTTALL, Oxford, Clarendon Press, 1991, 2 v.
- BAYLE (Pierre), *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, éd. par Élisabeth LABROUSSE, avec la collaboration de Hélène HIMELFARB et Roger ZUBER, Paris, J. Vrin, 1973, 142 p.
- BAYLE (Pierre), *Œuvres diverses*, éd. par Élisabeth LABROUSSE, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1982, t. 5, 2 vol.
- BAYLE (Pierre), *De la tolérance : commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*, éd. par Jean-Pierre GROS, Paris, Press Pocket, 1992, 433 p., édition reprise et mise à jour, Genève, Droz, 2014, 358 p.
- BAYLE (Pierre), *Pour une histoire critique de la philosophie. Choix d'articles du Dictionnaire historique et critique*, éd. par Jean-Miche GROS et Jacques CHOMARAT, Paris, Honoré Champion, 2001, 824 p.
- BAYLE (Pierre), *Supplément au Commentaire philosophique*, éd. par Martine PÉCHARMAN, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 262 p.
- BAYLE (Pierre), *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. par Jean-Michel GROS, Paris Honoré Champion, 2006, 358 p.
- BAYLE (Pierre), *Pensées diverses sur la comète*, éd. par Joyce et Hubert BOST, Paris, GF-Flammarion, 2007, 610 p.
- BAYLE (Pierre), *Avis important aux Réfugiés*, éd. par Gianluca MORI, Paris, Honoré Champion, 2007, 346 p.
- BAYLE (Pierre), *Correspondance*, éd. par Élisabeth LABROUSSE et Antony MCKENNA *et alii*, Oxford, Voltaire Foundation, vol. I, 1999, dernier paru vol. XII, 2015 (lettre 1590, décembre 1702), version en ligne jusqu'à la lettre 719 (automne 1688), <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?-Lettres->
- BRADWARDINE (Thomas), *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, éd. par Anna LUKACS, Göttingen, V&R unipress, 2012, 302 p.
- BURNET (Gilbert), *A supplement to Burnet's History of my own time ; derived from his original memoirs, his autobiography, his letters to Admiral Herbert, and his private meditations, all hitherto unpublished*, éd. par H. C. FOXCROFT, Oxford, Clarendon Press, 1902, 651 p.
- CALVIN (Jean), *Institution de la religion chrétienne – texte de la première édition française de 1541*, éd. par Abel LEFRANC *et alii*, Paris, Honoré Champion, 1911, 739 p.
- CALVIN (Jean), *Des scandales*, éd. par Olivier FATIO, Genève, Droz, 1984, 251 p.
- CALVIN (Jean), *De aeterna Dei praedestinatione/De la prédestination éternelle de Dieu*, Genève, Droz, 1998, 278 p.
- CALVIN (Jean), *Sermons sur Ezechiel*, Supplementa Calviniana, X., 1/3, éd. par E. A. DE BOER, Genève, Droz, 2006, 176 p.
- CALVIN (Jean), *Institution de la Religion Chrétienne*, éd. par Olivier MILLET, Genève, Droz, 2008, 2 t.

- CICÉRON, *De la nature des Dieux*, éd. par Charles APPHUN, Paris, Garnier, 1935, 424 p.
- CHOUET (Jean-Robert), *La corrispondenza di Jean-Robert Chouet professore di filosofia a Saumur e a Ginevra*, éd. par Mario SINA, Firenze, Leo S. Olschki, 2008, XL-530 p.
- COORNHERT (Dirk), *A l'aurore des libertés modernes. Synode sur la liberté de conscience (1582)*, éd. par Joseph LECLER et Marius-François VALKHOFF, Paris, Cerf, 1979, 301 p.
- Cymbalum mundi sive symbolum sapientiae*, éd. par Guido CANZIANI, Winfried SCHRÖDER et Francisco SOCAS, Milano, Franco Angeli, 2000, 309 p.
- CYRANO DE BERGERAC (Savinien), *Lettre contre les sorciers*, in *Œuvres complètes*, éd. par Luciano ERBA et Hubert CARRIER, Paris, Honoré Champion, 2001, t. II, 512 p.
- DESCARTES (René), *Œuvres choisies*, Boston, Elibron-Adamant Media Corporation, 2001, reprint de l'édition de Paris, Garnier Frères, 1865, 457 p.
- DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, éd. par Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, GF-Flammarion, 1992, 280 p.
- DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques*, éd. par Michèle et Jean-Marie BEYSSADE, Paris, GF-Flammarion, 2005, 574 p.
- DESCARTES (René), *Principes de la philosophie. Première partie, sélection d'articles des parties 2, 3, 4, lettre-préface*, Paris, J. Vrin, 2009, 400 p.
- DESNOYERS (Jean) et GIRARD (Isaac), *Journaux inédits*, éd. par Pierre DUFAY, in *Mémoires de la Société de Sciences et Lettres de Loir-et-Cher*, 1913, p. 5-287.
- ÉRIGÈNE (Jean Scot), *Periphyseon Liber secundus*, éd. par Édouard JEAUNEAU, Turnhout, Brepols, 1997, 693 p.
- FÉNELON (François DE SALIGNAC DE LA MOTHE), *Correspondance*, éd. par Jean ORCIBAL et alii, Paris, Klincksieck, puis, Genève, Droz, 1972-1987, 9 vol.
- FROMENTIN (Eugène), *Correspondance 1839-1858*, Paris, C.N.R.S., 1995, 2396 p.
- FLACIUS ILLYRICUS (Matthias), *La Clé des Écritures. Clavis scripturae sacrae*, éd. et trad. par Philippe BÜTTGEN et Denis THOUARD, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, 196 p.
- GAULTIER (Abraham), *La Parité de la Vie et de la Mort. La Réponse du médecin Gaultier*, éd. par Olivier BLOCH, Oxford-Paris, Voltaire Foundation-Universitas, 1993, 307 p.
- « Lettre de l'abbé Goujet à l'abbé Papillon, datée de Paris, le 29 juillet 1737 », in *Mélanges publiés par la Société de Bibliophiles français*, Paris, Firmin Didot, 1827, année 1826, p. 3-12.
- GUYON (Jeanne Marie BOUVIER DE LA MOTTE), *Œuvres mystiques*, éd. par Dominique TRONC, Paris, Honoré Champion, 2008, 796 p.
- HOBBS (Thomas), *De la liberté et de la nécessité*, éd. par Franck LESSAY, Paris, J. Vrin, 1993, 294 p.
- HUSSERL (Edmund), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie : eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Meiner Verlag, 1996, 119 p.
- HUYGENS (Christian), *Œuvres complètes – Correspondance 1670-1675*, La Haye, Nijhoff, 1897, t. VII, 621 p.
- JURIEU (Pierre), *Lettres pastorales*, éd. par Robin HOWELLS, in BAYLE (Pierre), *Œuvres diverses*, volumes supplémentaires, éd. par Élisabeth LABROUSSE, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1988, 1257 p.
- La corrispondenza di François Lamy benedettino cartesiano. Regesto con l'edizione delle lettere inedite e rare*, éd. par Maria Grazia ZACCONE SINA, Firenze, L.S. Olschki, 2007, 421 p.
- LÉRINS (Vincent de), *Commonitorium*, éd. par Adalbert-Gautier HAMMAN et Pierre DE LABRIOLLE, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, 124 p.
- « Lettre de Pierre Jurieu, le 31 janvier 1686 », éd. par J. G. C. BOOT, *Bulletin de la commission pour l'histoire des Églises wallonnes*, IV (1890), p. 295-296.
- L'Alchimie et son livre muet : Mutus Liber*, éd. par Eugène CANSELIET, Paris, Éditions Suger, 1986, 139 p.
- LE CLERC (Jean), *Epistolario*, éd. par Mario SINA, Firenze, Leo S. Olschki, 1987-1997, 4 t.

- LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *Essais de théodicée*, in *Opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia*, Berolini, Sumtibus G. Eichleri, 1840, 2 v.
- LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*, éd. par Christiane FRÉMONT, Paris, J. Vrin, 1981, 218 p.
- LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *Sämtliche Schriften und Briefe. Erste Reihe. Siebenter Band*, Akademie Verlag, Berlin, 1992, 793 p.
- LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), et THOMASIIUS (Jacob), *Correspondance 1663-1672*, Paris, J. Vrin, 1993, 366 p.
- LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), *Sämtliche Schriften und Briefe-Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel (1694-Juni 1696)*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, t. VI, 871 p.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *The art of controversies*, éd. par Marcelo DASCAL, Berlin, Springer, 2006, 516 p.
- LOCKE (John), *Lettre sur la tolérance et autres textes*, trad. Jean LE CLERC et Jean-Fabien SPITZ, éd. par Jean-Fabien Spitz, Paris, Flammarion, 1992, 269 p.
- LOCKE (John), *Essai sur l'entendement humain*, livres I et II, éd. par Jean-Michel VIENNE, Paris, J. Vrin, 2001, 640 p.
- LUCRÈCE, *De Rerum Natura : the latin text of Lucretius*, éd. par William Ellery LEONARD, Stanley Barney SMITH, Madison, University of Wisconsin Press, 2008, 912 p.
- LUTHER (Martin), *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1969-1977, 18 volumes parus.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *De la recherche de la vérité*, éd. par Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, J. Vrin, 1945, 2 vol.
- MALEBRANCHE (Nicolas), *De l'imagination. De la recherche de la vérité. Livre II*, éd. par Delphine KOLESNIK-ANTOINE, Paris, J. Vrin, 2006, 256 p.
- MEYER (Louis), *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, trad. et éd. par Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, Intertextes, 1988, 266 p.
- MIRANDOLLE (R.N.-L.), « A propos d'une lettre de Pierre Jurieu », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises Wallonnes*, 2^e série, II (1899), p. 237-270 [transcription intégrale de la lettre aux p. 237-242].
- ORESME (Nicolas), *Le Livre des Éthiques d'Aristote*, éd. par A. D. MENUT, New York, Stechert and Co., 1940, 547 p.
- ORESME (Nicolas), *Expositio et quaestiones in Aristotelis De anima*, éd. par Benoît PATAR, Louvain-la-Neuve-Paris, Institut Supérieur de Philosophie-Peeters Publishers, 1981, 619 p.
- OSTERVALD (Jean-Frédéric) et TRONCHIN (Louis), *De l'Évangile de la Réforme du XVI^e siècle à l'Évangile des Lumières du XVIII^e siècle – Copie de 230 lettres autographes échangées entre L. Tronchin, professeur à l'Académie de Genève et J.-F. Osterval, premier pasteur de Neuchâtel entre 1683 et 1705*, éd. par Pierre BARTHEL et Marguerite LÖTSCHER, 547 p.
- PAJON (Claude), *Traité de l'opération de l'Esprit en la conversion de l'homme, de Claude Pajon*, éd. par Jacques-Éric ROUSSELIER, mémoire de théologie, Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, 1984, 86 p.
- PASCAL (Blaise), *Les Pensées*, Paris, Gallimard, 1954, 1568 p. et édition en ligne <http://www.penseesdepascal.fr>
- PONTUS DE TYARD, *Discours de la vérité de divination par l'astrologie*, éd. par Sylviane BOKDAM, Genève, Droz, 1990, 275 p.
- RIVET (Guillaume), *Correspondance de Guillaume Rivet à son frère André Années 1642-1651*, éd. en ligne par Jean-Luc TULOT, <http://jeanluc.tulot.pagesperso-orange.fr/Grivetarivet03.pdf>.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969, t. IV, 2192 p.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, éd. par François-Xavier CHENET, Paris, J. Vrin, 1991, 224 p.
- SOUVERAIN (Jacques), *Lettre à Mr. *** touchant l'apostasie*, éd. par Sylvain MATTON, Élisabeth LABROUSSE et Martin MUSLOW, Paris-Milano, Séha-Archè, 2000, 144 p.

- SPINOZA (Baruch), *Éthique. Réforme de l'entendement. Correspondance*, éd. par Émile SAISSET, Paris, Charpentier, 1842, 436 p.
- SPINOZA (Baruch), *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, J. Vrin, 1984, 136 p.
- SPINOZA (Baruch), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, 1576 p.
- SPINOZA (Baruch), *Éthique*, éd. par Charles APPUHN, Paris, GF-Flammarion, 1993, 378 p.
- SPINOZA (Baruch), *Traité théologico-politique*, éd. par Fokke AKKERMAN, Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 862 p.
- SPINOZA (Baruch), *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, t. I, 432 p.
- TOLAND (John), *Le christianisme sans mystère*, éd. par Tristan DAGRON, Paris, Honoré Champion, 2005, 270 p.
- TRONCHIN (Louis)- OSTERVALD (Jean-Frédéric), *Correspondance*, éd. par Olivier FATIO et Pierre-Olivier LÉCHOT, Genève, Droz, à paraître.
- Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turretini*, éd. par Eugène DE BUDÉ, Paris, Librairie de la Suisse française, 1887, 3 t.
- TERTULLIEN, *Œuvres*, trad. par Antoine-Eugène GENOUDE, Paris, Vivès, 1852, 3 t.
- TURRETTINI (Jean-Alphonse), *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, éd. par Maria-Cristina PITASSI, avec la coll. de Laurence VIAL-BERGON, Pierre-Olivier LÉCHOT et Éric-Olivier LOCHARD, Paris, Honoré Champion, 6 vol.
- VOLTAIRE, *Œuvres*, Paris, Lefèvre, 1830, vol. LII, 607 p.
- VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1835, vol. 2, 814 p.
- VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1837, vol. 6, 785 p.
- VUILLART (Germain), *Lettres de Germain Vuillart, ami de Port-Royal, à M. Louis de Préfontaine (1694-1700)*, éd. par Ruth CLARK, Genève, Droz, 1951, 451 p.
- WISZOWATY (Andrzej), *Religio Rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosiis adhibendo, editio trilinguis* par Juliusz DOMANSKI, Tadeusz NAMOWICZ, Hubert VANDENBOSSCHE et Jeroom VERCRUYSE, introduction de Zbigniew OGONOWSKI, Wolfenbüttel, Herzog Augsut Bibliothek, 1982, 167 p.
- WODROW (Robert), *Analecta Or, Materials for a History of Remarkable Providences*, Edinburg, Maitland Club, 1842, vol. 2, 393 p.
- WOLFF (Christian), « La vie de monsieur Gottfried Wilhelm Von Leibniz », éd. et trad. par Jean-MARC ROHRBASSER, *Philosophique*, 2002/5, p. 5-38.
- ZARCA (Charles-Yves), LESSAY (Franck), ROGERS (John) (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, t. II, 453 p. [éditions et traductions annotées de textes de Corbet, Milton, Clifford, Bethel, Stillingfleet, Villiers, Locke, Basnage de Beauval, Bossuet, Jurieu, Bayle et de documents historiques]

2. Par sources

- Actes des Synodes Provinciaux des Églises Réformées d'Anjou-Touraine-Maine (1594-1683)*, éd. par Didier BOISSON, Genève, Droz, 2012, 546 p.
- Calendar of state papers, Domestic series 1649-1660*, éd. par Mary Anne Everett GREEN, London, Great Britain Public Record Office, 1875, 650 p.
- Le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam 1681-1706*, éd. par Hubert BOST, Paris, Honoré Champion, 2008, 453 p.
- Correspondance de la famille Du Guet. Paris, Montbrison, Trévise, 1683-1750. Une famille forézienne sous l'Ancien Régime*, éd. par Gérard AVENTURIER, Alain COLLET, Marie GRANGE, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2006, 431 p.
- CORBIÈRE (Philippe), « La grande affaire de MM. Amyraut et Testard d'après un manuscrit des synodes nationaux antérieurs à la révocation de l'Édit de Nantes », *B.S.H.P.F.*, 13 (1864), p. 39-63.
- Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, Paris, Imprimerie nationale, 1855, t. 4, 849 p.

- Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie ; suivie des Lettres inédites du P. Quesnel à Magliabechi, bibliothécaire du grand-duc de Toscane Come III, et au cardinal Noris*, éd. par Antoine-Claude VALERY, Paris, J. Labitte, 1846, 3 t.
- Correspondance Leibniz-Clarke*, éd. par André ROBINET, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 223 p.
- CRELLIER (H.-J.), *Les Psaumes traduits littéralement sur le texte hébreu, avec un commentaire*, Paris, Lecoffre, 1858, 492 p.
- FATIO (Olivier) (dir.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, 373 p.
- FROSSARD (Ch.-L.), « Liste des pasteurs des Églises réformées de France réfugiées en Hollande et présents au Synode wallon de Rotterdam en 1686 », *B.S.H.P.F.*, 7 (1856), p. 426-435.
- Gallia christiana, in provincias ecclesiasticas distributa in qua series et historia archiepiscoporum episcoporum et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur & probatur ex authenticis instrumentis ad calcem apposis*, Paris, Typographia Regia, 1715-1785, 13 vol.
- LEMAÎTRE (Nicole) et LIENHARD (Marc) (dir.), *La théologie. Une anthologie. Renaissance et réformes*, Paris, Cerf, 2010, 540 p.
- « Le Protestantisme à Blois – Cinq lettres concernant cette Église 1562-1698 » *B.S.H.P.F.*, 18 (1869), p. 573-581.
- Les Premiers défenseurs de la liberté religieuse*, éd. par Joseph LECLER et Marius-François VALKHOFF, Paris, Cerf, 1969, 2 vol.
- Lettre de J.-B. Lebrun Desmarettes à Etienne Baluze*, éd. par J. Labouderie, in *Mélanges publiés par la Société des Bibliophiles Français*, Paris, Firmint-Didot, 1827, p. 1-7.
- L'Inquisition de Goa : la relation de Charles Dellon (1687)*, éd. par Charles AMIEL et Anne LIMA, Paris, Chandeigne, 1997, 289 p.
- Livre des actes des Églises wallonnes aux Pays-Bas 1601-1697*, éd. par Guillaume H. M. POSTHUMUS MEYJES et Hans BOTS, Den Haag, Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 2005, 1030 p.
- Livre synodal contenant les articles résolus dans les synodes des Églises wallonnes des Pays-Bas*, La Haye, Nijhoff, 1896-1904, 2 vol.
- Memoires of my Lord Drumlangrig's and his brother Lord William's travells abroad for the space of three yeares beginning Sept 13th 1680*, éd. par Hew Hamilton DALRYMPLE, Edinburgh, Privately on University Press, 1931, 75 p.
- Minutes of the consistory of the French Church of London, Threadneedle Street*, éd. par Robin GWINN, London, Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 1994, 437 p.
- NOUAILLAC (Jospeh), « Lettres inédites de Lebrun Desmarettes à Baluze », *Bulletin de la Société des lettres, sciences et arts de la Corrèze*, XXVII (juillet-septembre 1905), p. 289-316.
- Munimenta Alme Universitatis Glasguensis. Records of the University of Glasgow, from its foundation till 1727*, Glasgow, Maitland Club, 1854, 3 v.
- PILATTE (Léon), *Édits, déclarations et arrests concernans la religion protestante réformée, 1662-1751, précédés de l'édit de Nantes (1685)*, Paris, Fischbacher, 1885, 1-660 p.
- PITASSI (Maria Cristina) (dir.), *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turretini*, Paris, Honoré Champion, 2009, 6 vol.
- « Rekening van de Secretaris de Ruever aan de vroedschap van Utrecht omtrent zijne ontvangsten en uitgaven voor de Fransche gevluchte predikanten, gedurende de jaren 1686 tot 1688 », *Bulletin de la commission pour l'histoire des Églises wallonnes*, II (1887), p. 75-78.
- WELD (Charles Richard), *A History of the Royal Society with Memoirs of the Presidents compiled from authentic documents*, London, John. W. Parker, 1848, 2 vol.

VII. POSTÉRITÉ DE PAPIN

1. Au XVIII^e siècle

- BAKER (Thomas), *Reflections Upon Learning Wherein is Shewn the Insufficiency Thereof, in Its Several Particulars in Order to Evince the Usefulness of Necessity of Revelation*, London, Bosvile, 1708 [1699], 295 p.
- BAKER (Thomas), *Traité de l'incertitude des sciences*, Paris, Pierre Miquelin & J. Piget, 1714, 350 p.
- BERGIER (Nicolas-Sylvestre), *La certitude des preuves du christianisme ou Réfutation de l'examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne*, Paris, Humblot, 1770, 442 p.
- BERGIER (Nicolas-Sylvestre), *Dictionnaire de théologie*, Liège, La Société Typographique, 1789, 2 t.
- CLOOTS (Jean-Baptiste), *La certitude des preuves du Mahométisme, ou réfutation de l'examen critique des apologistes de la religion mahométane*, Londres, s.n., 1780, 636 p.
- COLLET (Pierre), *Traité des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple*, Paris, Hérisant, 1759, 588 p.
- DIDEROT (Denis) et D'ALEMBERT (Jean Le Rond), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de Lettres*, t. v, Genève, Pellet, 1777, 886 p.
- HOUDRY (Vincent), *La bibliothèque des prédicateurs, qui contient les principaux sujets de la morale chrétienne. Supplémens*, Lyon, Antoine Boudet, 1725, t. v., 587 p.
- HOUTTEVILLE (Claude François), *La Religion chrétienne prouvée par les faits*, Paris, Grégoire Dupuis, 1740, 2 vol.
- LEBRUN (Pierre), *Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe, suivant les anciens auteurs et les monumens de toutes les Églises du monde chrétien*, Paris, Librairie catholique de Périsse Frères, 1860 [1726], 4 t.
- LEVESQUE DE BURIGNY (Jean), *Examen critiques des apologistes de la Religion chrétienne*, éd. critique par Alain NIDERST, Paris, Honoré Champion, 2001, 326 p.
- NONNOTTE (Claude François), *Les erreurs de Voltaire*, Paris, Barthelemi Collette, 1767, 2 t.
- N.i., « Principes sur l'Église, ou Preservatif contre l'Herésie. par M. Roussel, Prêtre. (Deux Tomes in-12 268 pages pour les deux Volumes, sans l'Avertissement, et la Table.) A Paris, chez Prault père, Quai de Gesvres, au Paradis, 1760. », in *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et Beaux-Arts*, avril 1760, p. 965-990.
- VERNET (François), *Troisième lettre apologétique du Sr. François Vernet, dans laquelle il expose à Is. Vernet son Fils, l'impression qu'a fait sur lui le Parallele de la Voye d'examen soutenue par les Protestans, avec la Voye d'Autorité propre à l'Église Romaine ; Avec une Lettre adressée à M. Jacob Vernet, son frère, ministre et professeur en belles lettres à Genève*, Avignon, François Girard et D. Seguin, 1742, 203 p.
- VOLTAIRE (François-Marie AROUET, dit), *Le Siècle de Louis XIV. Publié par M. de Francheville, conseiller aulique de sa Majesté*, Berlin, C. F. Henning, 1751, 2 vol.
- VOLTAIRE (François-Marie AROUET, dit), *Correspondence*, t. XVII, éd. par Theodore BESTERMAN, Genève, Institut Voltaire, 1956, XXI-256 p.

2. Au XIX^e siècle

- L'Ami de la religion*, n° 2738 (26 novembre 1836).
- BAILLOT DE SAINT-MARTIN, *Dieu, la nature et l'homme, ou Le triomphe de la Religion chrétienne*, Paris, chez l'auteur, 1823, 2 vol.
- Bibliothèque d'un littérateur et d'un philosophe chrétien, ou Recueil propre a diriger dans le choix des lectures*, Besançon, chez J. Petit imprimeur de Mgr. l'Archevêque éditeur et propriétaire, 1820, 143 p.

- BOULLAN (Joseph-Antoine), *Notice sur l'abbé René-François Robrbacher, auteur de l'Histoire universelle de l'Église catholique*, Paris, S. Raçon 1856, 16 p.
- BROGLIE (Maurice de), *Recueil des mandements, lettres pastorales, instructions et autres documents publiés par S. A. le Prince Maurice de Broglie, évêque de Gand, et de quelques brefs pontificaux et autres pièces qui ont rapport à l'administration, à la captivité, au procès et au bannissement de Son Altesse: précédé d'une notice sur la vie du prélat; suivi des actes du vicariat, le siège vacant*, Gand, Poelman-De Pape, 1843, 593 p.
- BUFFIER (Claude), *La doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens*, Avignon, Seguin l'Aîné, 1822, 492 p.
- COQUEREL (Athanase), *Christologie : essai sur la personne et l'œuvre de Jésus-Christ en vue de la conciliation des Églises Chrétiennes*, Paris Cherbuliez, 1858, 2 vol.
- Le Correspondant. Religion – Philosophie – Politique – Histoire*, Paris, V.-A. Waille, 1844, t. 8, 911 p.
- DOUEN (Orentin), *Les premiers pasteurs du Désert*, Paris, G. Rassart, 1879, 2 vol.
- DOUEN (Orentin), « *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, par Franck Puaux, Paris, 1880, grand in-8 de 217 pages », *Revue Historique*, 18 (1882/2), p. 455-462.
- DE GENOUDE (Antoine), *La raison du christianisme ou preuves de la vérité de la religion tirées des écrits des plus grands hommes de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne*, Paris, Pourrat Frères-Sapia, 1836, 2 t.
- GERBET (Philippe), *Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, Paris, Librairie classique, 1826, 66 p.
- GERBET (Philippe), *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, Bureau du Mémorial catholique, 1829, 329 p.
- GERBET (Philippe), *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, Paris, Agence générale pour la défense de la liberté religieuse, 1831, 362 p.
- GERBET (Philippe), *Esquisse de Rome chrétienne*, Paris, Bureau de l'Université catholique, 1844-1850, 3 vol.
- GLAIRE (Jean-Baptiste) et WALSH (Joseph-Alexis) (dir.), *Encyclopédie catholique, répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle, avec la biographie des hommes célèbres ornée de plus de 3000 gravures dans le texte et refermant le résumé de plus de dix mille ouvrages*, Paris, Parent-Desbarres, 1840-1848, 18 vol.
- JANNIN (H.) [pseudonyme], *Introduction à la théologie ou prolégomènes de cette science*, Paris, Parent-Desbarres, 1849, 543 p.
- MAISTRE (Joseph de), *Examen de la philosophie de Bacon ; ou l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle*, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838, 2 t.
- DE SÉZEVAL (Roger), *Joseph de Maistre. Ses détracteurs. Son génie*, Paris, Librairie Saint-Joseph, Tolra et Haton, 1865, 290 p., seconde édition sous le véritable nom de l'auteur :
- MOREAU (Louis Edmond), *Joseph de Maistre*, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1879, 540 p.
- PICOT (Michel-Joseph-Pierre), *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le 17^e siècle, ou tableau des établissements religieux fondés à cette époque*, Paris, Adrien Le Clere, 1824, 2 vol.
- PIERROT (Jean-Etienne), *Dictionnaire de théologie morale [...] présentant un exposé complet de la morale chrétienne, contenant une règle de conduite pour les principales circonstances de la vie*, Paris, J.-P. Migne, 1849, 2 t.
- PISANI DE LA GAUDE (Charles-François-Joseph de), *Lettre pastorale de Monseigneur l'évêque de Namur, sur les principes de la Foi catholique, relatifs à la liberté des opinions religieuses et des divers cultes religieux*, s.l.n.n., 1815, 16 p.
- POLGE (Jean Antoine Casimir), *De la réforme et du catholicisme ; aux hommes de bonne foi*, Paris, Parent-Desbarres, 1842, 389 p.

TABARAUD (Mathieu Mathurin), *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes*, Paris, Gauthier frères, 1824, 509 p.

SOURCES SPECIFIQUES : MARIN GROTESTE DESMAHIS

SOURCES MANUSCRITES

FRANCE

PARIS

ARCHIVES NATIONALES

Minutier central

XLIX-550-551 : testament olographe de Marie Chardon, 25 juillet 1733

Série E

1905 : 5.08.1698

Agence générale du Clergé

G⁸ 232 : Dossier Groteste Desmahis

G⁸ 251 : Dossier Maison des Nouvelles Converties d'Orléans

Série TT

Ancienne cote : 5 431, chemise IV, pièce 18* (publié *in* « Un mémoire anonyme du XVII^e siècle (1671 ?) à élucider », *B.S.H.P.F.*, 11 (1862), p. 418-420 et *Henry LEHR, *La Réforme et les Églises Réformées dans le département actuel d'Eure-et-Loir, 1523-1911*, Paris, Garnier, 1912, p. 559)

Série Y

Minutes des actes faits en l'hôtel du Lieutenant civil

3979 B : 25.05.1677, Jean Grosseteste, conseiller secrétaire du roi

3981 A : 03.02.1678, Marie Grosteste ; Jacques Caillard de Villeparisis, avocat

3981 A : 29.08.1678, Jean Grosseteste, conseiller du roi ; Jean-François, fils

3981 B : 29.04.1678, Marie Grosseteste ; Jacques Caillard ; Jacques, fils ; la branche connexe à Marie (ses père, frère et sœur) à savoir : Jacques de la Buffière, Abraham, Anne et son époux, Jean Roberthon

3991 A : 27.08.1681, Jean Grosseteste, conseiller du roi ; Nicolas et Jacques, fils

3991 B : 29.12.1681, François Jean Grosseteste, conseiller du roi ; Marie et Anne, sœurs.

3992 A : 28.01.1682, Marie Grosteste ; Jacques Caillard ; Jacques, Pierre, Abraham, Jean, Louis, fils

3996 A : 04.01.1683, Claude Groteste de Lamothe

3996 A : 11.01.1683, Jacques Groteste de Buffière

3996 A : 20.01.1683, Nicolas Grosseteste, contrôleur général de l'extraordinaire des guerres François, Jacques, Joseph, Louis : mineurs

4021 A : 02.01.1691, Jean Grosseteste, conseiller du roi ; François, fils
 4081 B : 28.08.1699, Claude Groteste, avocat en parlement

Registre de la Prévôté

5261 : 01.04.1682, Marie Grosteste ; Jacques Caillard de Villeparisis, avocat en la cour
 5309 : Marin Grostete Procureur en la cour

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Fonds français

12988 [microforme : 33842], « Recueil de M^{lle} Perrier tom. I » [titre au dos]. Référencé dans les études pascaliennes sous le titre générique de *Recueil Théméricourt* (cf. Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. par Jean MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1964, p. 335). Contient :

- f. 424-425 : n° 252 : lettre de M. Desmahis à Mme de Caumartin. Ce 10 janvier [copie]
- f. 425-426 : n° 253 : lettre de Desmahis à Mademoiselle du Périer. À Orléans, ce 18 novembre 1693 [copie]
- f. 426-427 : n° 254 : lettre de Desmahis à Mademoiselle du Périer. À Orléans, ce 6 février 1694 [copie]

N. B. : ces lettres figurent également dans l'inventaire du « Premier recueil Guerrier » (cf. Blaise PASCAL, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 317), qui fait partie d'une collection particulière (*ibid.*, p. 309). Dans son inventaire, Jean Mesnard ne précise pas si les pièces de ce Premier recueil Guerrier sont des originaux ou des copies. En outre, l'original de la lettre autographe signée de Desmahis à Mademoiselle du Périer du 6 février 1694 figure au catalogue de la vente de la collection d'autographe de Montigny, sous le n° 1292 (cf. *Catalogue de la collection de lettres autographes Manuscrits du comte de Mirabeau Documents historiques sur la Ligue, la Fronde, la Révolution, etc. de feu M. Lucas de Montigny*, Paris, Auguste Laverdet, 1860, p. 217)

Nouvelles ecclésiastiques

23499, f. 57
 23500, f. 37 et f. 56-61
 23501, f. 84 et 93
 23504, f. 174-175, « Extrait d'une lettre d'Orléans Du 20^e octobre 1694 »

Département Littérature et Arts

YE-20129 : *Hymnes et proses de l'Église, nouvellement mises en vers français qui se peuvent chanter sur les chants des latines*, Orléans-Paris, [François Boyer]-[se vend chez] Veuve de D. Horthemels, 1693, 34 p.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ARSENAL

Manuscrits

5782 : lettres de Pasquier Quesnel à Raymond Formentin (21 avril 1683 à Semaine Sainte 1688)

Archives de la Bastille

10573 et 10582 : dossiers de Jean-Baptiste Lebrun Desmarettes

ARCHIVES DE L'ORATOIRE

Chemise Quesnel (cf. *Pasquier Quesnel devant la Congrégation de l'Index*, p. IX, note 6)

ARCHIVES DE SAINT-SULPICE

Non localisé : « Des Mahis avait aussi composé un *Catéchisme de controverse pour les protestants en voie de conversion*, resté manuscrit et conservé dans les archives de Saint-Sulpice » (C. URBAIN et E. LEVÊQUE, *Correspondance de Bossuet*, t. VII, Paris, Hachette, 1913, p. 530)

Les archives de Saint-Sulpice sont conservées à la Bibliothèque de Saint Sulpice, aux AN et à la BnF (naf 24716-24725). Monseigneur Dupanloup, membre de la congrégation, fut évêque d'Orléans au XIX^e siècle. Il est fort probable que c'est par cette voie (mais nous n'en avons pas retrouvé la preuve matérielle) que le manuscrit de Desmahis s'est retrouvé dans les archives de Saint-Sulpice.

ANGERS

ARCHIVES MUNICIPALES

1 J 2530 : inventaire après décès de la veuve de David Gilly, établie par ses enfants (juin 1737)

BLOIS

ARCHIVES MUNICIPALES

GG 244 : acte de baptême d'Anne Papin

EURE-ET-LOIR

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

I4 : Authon-du-Perche, Religion réformée, baptêmes – mariages – sépultures (1668-1684)

LOIRET

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

3 E 9973 : acte notarié impliquant la famille Grostête

Registres paroissiaux (série GG, version numérisé 3 NUM 234/)

Saint Aignan

4 : Baptêmes, mariages, sépultures (1674-1768)

Alleu Saint Mesmin

- 14 : Baptêmes, mariages, sépultures (1669-1687)
 15 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687-1739)

Saint Benoit du Retour

- 37 : Baptêmes, mariages, sépultures (1683)
 38 : Baptêmes, mariages, sépultures (1684)
 39 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685)
 40 : Baptêmes, mariages, sépultures (1686)
 41 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687)
 42 : Baptêmes, mariages, sépultures (1688)
 43 : Baptêmes, mariages, sépultures (1689)
 44 : Baptêmes, mariages, sépultures (1690-1691)
 45 : Baptêmes, mariages, sépultures (1691-1692)
 46 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692-1693)

Sainte Catherine

- 113 : Baptêmes, mariages, sépultures (1683)
 114 : Baptêmes, mariages, sépultures (1684)
 115 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685)
 116 : Baptêmes, mariages, sépultures (1686)
 118 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687)
 119 : Baptêmes, mariages, sépultures (1688)
 120 : Baptêmes, mariages, sépultures (1689)
 121 : Baptêmes, mariages, sépultures (1690)
 123 : Baptêmes, mariages, sépultures (1691)
 124 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692)
 125 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692)

Saint-Donatien

- 212 : Baptêmes, mariages, sépultures (1681-1684)
 213 : Baptêmes, mariages, sépultures (1684)
 214 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685-1686)
 215 : Baptêmes, mariages, sépultures (1686)
 216 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687)
 217 : Baptêmes, mariages, sépultures (1688)
 218 : Baptêmes, mariages, sépultures (1689)
 219 : Baptêmes, mariages, sépultures (1690)
 220 : Baptêmes, mariages, sépultures (1691)
 221 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692)
 222 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692)

Saint Eloi

- 313 : Baptêmes, mariages, sépultures (1683)
 314 : Baptêmes, mariages, sépultures (1684)
 315 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685)
 316 : Baptêmes, mariages, sépultures (1686)
 317 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687)
 318 : Baptêmes, mariages, sépultures (1688)
 319 : Baptêmes, mariages, sépultures (1689)
 320 : Baptêmes, mariages, sépultures (1690)
 321 : Baptêmes, mariages, sépultures (1691)
 322 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692)

Sainte Euverte

- 378 : Baptêmes, mariages, sépultures (1682-1683)

- 379 : Baptêmes, mariages, sépultures (1684-1685)
 380 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685)
 381 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685-1686)
 382 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687-1689)
 383 : Baptêmes, mariages, sépultures (1690-1691)

Saint Germain

- 440 : Baptêmes, mariages, sépultures (1682-1683)
 441 : Baptêmes, mariages, sépultures (1684)
 442 : Baptêmes, mariages, sépultures (1685)
 443 : Baptêmes, mariages, sépultures (1686-1687)
 444 : Baptêmes, mariages, sépultures (1687)
 445 : Baptêmes, mariages, sépultures (1688-1689)
 446 : Baptêmes, mariages, sépultures (1689-1691)
 447 : Baptêmes, mariages, sépultures (1691)
 448 : Baptêmes, mariages, sépultures (1692-1693)
 449 : Baptêmes, mariages, sépultures (1693)

Saint Hilaire

- 477 : Baptêmes, mariages, sépultures (1668-1702)

Collection Jarry

- 2 J 1752 : Dossier relatif à Pierre du Cambout de Coislin, évêque d'Orléans
 2 J 1767 : Archives de Raymond Formentin, vicaire-général de Cambout de Coislin (à associer à B.M. Orléans, ms 2025-2026)

50 J 30 : *Projet de réunion de religion*, ms trouvé dans les papiers de Desmahis d'après une note jointe au texte.

N. B. : la main du texte est celle de Gilles Jousset, curé de la paroisse Saint-Mesmin d'Orléans, auteur de *L'Abrégé de la vie de feu Mr Desmahis, chanoine de l'Église d'Orléans cy devant ministre de ceux de la R.P.R. de la même ville. En forme de lettre*, Orléans, François Boyer, circa 1695, 31 p. (exemplaire B.M. Orléans : H5430). La comparaison de l'écriture a été effectuée avec deux pages manuscrites autographes de Jousset reliées dans l'exemplaire suivant : B.M. Orléans, E1498, *Le pêcheur converti ou l'idée d'un véritable pénitent représenté en la vie et la mort de Monsieur Jac. Fr. Jogues de Bouland*, Orléans, François Boyer, s.d., 48 p., livre dont il est l'auteur, l'exemplaire E1498 portant en outre son ex-libris.

51 J 7 : Registre des provisions et collations des bénéfices de l'église d'Orléans, f. 40

LYON

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE LA PART-DIEU

Collection Jésuite Fontaines

SJ Mss 4/214 : *Règles et constitutions de la Maison des Nouvelles Catholiques d'Orléans*, 1 vol., 354 p., 27 cm. (même contenu que B. M. Orléans, ms 1667)

ORLÉANS

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE

Manuscrits

387 : Journal de voyage à Rome de Raymond Formentin

650 : *Abrégé de la vie de feu de M. Desmahis*, copie autographe signée de l'auteur du texte, Gilles Jousset, suivie d'épithaphes de Desmahis

841 : *Catalogue des personnes les plus vertueuses de l'un et l'autre sexe qui ont vécu depuis le milieu du ix^e septiesme et un peu au dessus, jusqu'à cette année mil sept cent cinq*, par Charles Le Pelletier de la Bruere.

977 : lettre de Desmahis à un prétendu réformé (extrait de *Deux lettres de Mr Des Mahis, cy-devant ministre de la R. P. R. à Orléans, la I^e sur le schisme des protestans ; la II^e sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ; avec l'Entretien d'un catholique et d'un calviniste sur le sujet des reliques*, Orléans, J. Boyer, 1685)

1503, n° 160 : lettre de Marin Groteste Desmahis à Jacques-Bénigne Bossuet

1667 : *Règles et Constitutions de la Maison des Nouvelles Catholiques d'Orléans* (389 feuillets)

N. B. : l'écriture du manuscrit permet de le dater de la fin du XVIII^e siècle, il est en outre accompagné de documents concernant une pensionnaire de l'institution au moment de la Révolution Française.

1873 : *Lettre contenant une notice biographie sur M. Marin Groteste Desmahis, chanoine de l'Eglise d'Orléans*, par Gilles Jousset

Collection Jarry

1839 : *Eloge historique de Marie Poisson*, texte anonyme (Desmahis y est cité)

2025-2026 : Papiers de Raymond Fromentin, vicaire général de Monseigneur Coislin

Imprimés

Au cours de nos recherches consacrées à Desmahis, nous avons retrouvé plus de 150 livres ayant fait partie de sa bibliothèque dans le fonds ancien de la B.M. d'Orléans (recherche en cours). Aucun de ces ouvrages n'apportant d'information directement intéressante pour la thèse, nous n'avons pas jugé utile d'en faire figurer ici l'inventaire. Quelques-uns de ces ouvrages sont cités dans les parties consacrées à Desmahis.

SEINE-ET-MARNE

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

5 MI 8765 : Baptêmes mariages sépultures des Protestants de Lizy-sur-Ourcq (1675-1679)

H 805, pièce 11, f. 1 : « Démission donnée par Me Charles Inger, curé de Chambry, des fonctions d'administrateur de l'Hôtel- Dieu de Varredes », pièce signée par Papin et Desmahis.

COLLECTIONS PARTICULIÈRES

COLLECTION THOMAS GUILLEMIN

Lettre de Voyer de la Daviaye (?) à de La Gemmeray, datée d'Angers, le 26 mars 1684 (sur David Gilly et Marin Groteste Desmahis)

PAYS-BAS

UTRECHT

HET ARCHIEF

Collection Port-Royal

3220-3 : Correspondance Pasquier Quesnel-Madame de Fonpertuis

3222-1 : Correspondance Pasquier Quesnel-Madame de Fonpertuis

SOURCES IMPRIMÉES

I. ŒUVRES DE DESMAHIS

Deux lettres de Mr Des Mahis, cy-devant ministre de la R. P. R. à Orléans, la I^e sur le schisme des protestans ; la II^e sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ; avec l'Entretien d'un catholique et d'un calviniste sur le sujet des reliques, Orléans, J. Boyer, 1685, 3 part. en 1 vol.

Extrait d'une lettre de M. Desmahis, ci-devant ministre de la R.P.R. sur le schisme des protestants, écrites à un de ses amis de la R.P.R., La Rochelle, Coquerel, 1685, 22 p., in-4. [n° 1096 de la Bibliographie rochelaise, 1882, p. 320. Exemplaire identifiée : Bibliothèque de La Rochelle, n° 12371].

Twee send-brieven geschreven door den heer Des Mahis, bekeert predicant van Orleans, aen yemant van de soogenoemde hervormde godts-dienst : de eerste bewijst d'omwettelijckheyt vande kerkscheuringe der protestanten, vande H.Roomse kerck, ende tweede vertoont uyt Godts woort alleen dat het lichaem Christi waerlijck ende wesentlijck in de H. Eucharistie tegenwoordigh is, Antwerpen, Johannis Jacobsz, 1687, [VI], 122 et 164 p.

DESMAHIS (Marin), *Hymnes et proses de l'Église, nouvellement mises en vers français qui se peuvent chanter sur les chants des latines*, Orléans-Paris, [François Boyer*]-Veuve de D. Horthemels, 1693, 34 p.

* : d'après Henri Théodore M. HERLUISSON, *Recherches sur les imprimeurs & libraires d'Orléans*, Orléans, Herluison, 1868, p. 89, n° 320.

N. B. : L'attribution à Desmahis repose sur la note manuscrite anonyme apposée sur la page de titre de l'exemplaire conservé à la BnF sous la cote YE-20129 et est confirmée par Pasquier Quesnel : « Il fit encore imprimer les Hymnes de l'Église et plusieurs Cantiques spirituels pour l'édification des fidèles » (cf. [Pasquier QUESNEL] *Éloge historique de Monsieur Des Mahis, chanoine d'Orléans in Marin GROTESTE DES MAHIS, La vérité de la Religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte*, Paris, Augustin Leguerrier, 1696, t. I, p. LXX). Les « cantiques spirituels » évoqués par Quesnel n'ont pas été identifiés.

La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte, Paris, A. Leguerrier, 1696, 2 vol.

Hymnes et proses de l'Église nouvellement mises en vers français, qui se peuvent chanter sur le chant des latines, seconde édition, Orléans, P. Rouzeau, 1703.

- La vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte*, Lille, Jean Baptiste Brovello, 1708, 406 p.
- La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte, Édition nouvelle, augmentée de la Profession de foi selon le Concile de Trente*, Lille, J. Fiévet et L. Danel, 1709, LXVIII-396 p.
- La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte, Édition nouvelle, augmentée de la Profession de foi selon le Concile de Trente*, Liège, François Broncart, 1709.
- Deux lettres sur le schisme des protestants et sur la présence réelle de J.C. dans l'Eucharistie. Avec XVI méthodes pour la conversion de ceux de la R.P.R. et la doctrine de l'Église contenue dans le Saint Concile de Trente*, Lille, J. Fiévet, 1710, 138 p.
- La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte, cinquième édition augmentée de la Profession de foi selon le concile de Trente*, Paris et Bruxelles, Jean Van Vlaenderen, 1710, 430 p.
- La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte, Liège, J.-F. de Milst, 1710, 2 vol. [le second reprend, sous le titre générique de La vérité de la religion... les Deux lettres de Mr Des Mahis, cy-devant ministre de la R. P. R. à Orléans, la I^e sur le schisme des protestans ; la II^e sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ; avec l'Entretien d'un catholique et d'un calviniste sur le sujet des reliques, Orléans, J. Boyer, 1685]*
- La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte, sixième édition, augmentée de la Profession de foi selon le Concile de Trente*, Lille, J. Fiévet et L. Danel, 1711, 396 p.
- De waerheyt van het catholyk geloove, betoont uyt de H. Schrifture*, Gent, Cornelis Meyer, 1712, 516 p. [avec la Confession de foi du Concile de Trente, traducteur cité sur la page de titre : « Heer Adrianus Van Loo, priester »]
- La Vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte et par la tradition... Nouvelle édition augmentée par M. G***. Avec les réponses aux objections des protestants*, Paris, Florent Delaulne, 1713, 3 vol.
- Religionis catholicae veritas per sacram scripturam evicta*, Liège, Typis Joannis Francisci de Milst, Typographi Jurati, 1714, 460 p.
- [CHARDON (Marie)], *Mémoires de Madame C..., née et élevée dans la religion prétendue réformée, contenant les motifs de sa conversion à la religion catholique, écrits par elle-mesme*, Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1755, 231 p.
- Die aus der heiligen Schrift erwiesene Wahrheit der Katholischen Religion : verfasst von weiland Herr des Mahis Domberrn der Kirche zu Orleans, und ehemaligen Wortsdiener der vermeinten Reformirten Religion-aus dem Französischen übersetzt, nebst einem Hirtenbriefe seiner hochfürstlichen Eminenz des diesigen Herrn Erzbischoffs*, Wien, Bernhard, 1762, 583 p. [traducteur : Franz Karl Haegelin]
- Die aus der heiligen Schrift erwiesene Wahrheit der Katholischen Religion : verfasst von weiland Herr des Mahis Domberrn der Kirche zu Orleans, und ehemaligen Wortsdiener der vermeinten Reformirten Religion-aus dem Französischen übersetzt, nebst einem Hirtenbriefe seiner hochfürstlichen Eminenz des diesigen Herrn Erzbischoffs*, Wien, Friedrich Vernhardischen, 1768, 580 p., in-8.
- The Truth of the Catholic Religion proved from the Holy Scriptures... Translated from the French*, Newcastle, Edward Walker, 1799, 300 p. [traducteur : William Gibson, voir Catholic Magazine, septembre 1831, p. 498]
- The Truth of the Catholic Religion proved from the Holy Scriptures... Translated from the French*, Newcastle, Edward Walker, [1807], 400 p.

II. SOURCES ÉVOQUANT DESMAHIS DE SON VIVANT

- [s. n.], *Conversion de Mr Gilly, ministre de Baugé en Anjou, et de Mr Courdil, Ministre de Chasteau du Loir, avec les Discours qu'ils ont faits dans le synode de la Religion prétendue Réformée, assemblé à Sorge proche d'Angers, par permission du Roy touchant les raisons qu'ils ont eues de se réunir à l'Église Catholique*, Paris, G. de Luynes, C. Blageart et T. Girard, 1683, 188 p.

[s. n.], *Relation de ce qui s'est passé touchant la conversion de deux ministres considérables de la religion prétendue réformée qui ont fait leur abjuration entre les mains de Monseigneur l'Évêque d'Angers*, Angers, Olivier Avril, 1683, 31 p.

BAYLE (Pierre), *Nouvelles de la République des Lettres*, Rotterdam, Reinier Leers, avril 1685.

JURIEU (Pierre), *Suite du préservatif contre le changement de religion ou réflexions sur l'adoucissement des dogmes et des cultes de l'Église Romaine proposé par M. Brueys*, La Haye, Arnoult Leers, 1688, 176 p.

III. ÉLOGES POSTHUMES DE DESMAHIS

[JOUSSET (Gilles)], *Abrégé de la vie de feu Mr Desmahis, chanoine de l'Église d'Orléans cy devant ministre de ceux de la R.P.R. de la même ville. En forme de lettre*, Orléans, François Boyer, circa 1695, 31 p.

PROUSTEAU (Guillaume), *Guillelmi Prousteau Antecessoris Aurelianensis Epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Groteste Des Mahis, diaconi aurelianensis Ecclesiae et canonici*, Aurelianis, apud viduam Paris, 1695, 48 p.

[QUESNEL (Pasquier)], *Éloge historique de Monsieur Des Mahis, chanoine d'Orléans*, in Marin GROTESTE DESMAHIS, *La vérité de la Religion catholique prouvée par l'Écriture Sainte*, Paris, Augustin Leguerrier, 1696, t. I, p. I-LXXXIIJ.

QUESNEL (Pasquier), *Exemples illustres de Conversions – Vie de Monsieur Desmahis, à la suite de La Laïs philosophe, ou Mémoires de Madame D***, et ses discours a Mr de Voltaire sur son impiété, sa mauvaise conduite, & sa folie, selon l'original imprimé a Bouillon 1761*, s.l., Pierre Limier, 125-88 p.

N. B. : À quelques phrases près, cette *Vie de Monsieur Desmahis* est identique à celle placée en tête de *La vérité de la Religion catholique...* en 1696. Longue de 52 pages, cette biographie est suivie de 67 pages où sont évoqués, de manière beaucoup moins détaillée, d'autres convertis, bien plus célèbres que Desmahis, tels Christine de Suède (p. 81-85), Turenne (p. 90-92), Jacques II d'Angleterre (p. 92-96) ou encore Henri IV (p. 112-114)

IV. AUTRES SOURCES MODERNES (par ordre chronologique)

QUESNEL Pasquier, *Recueil de lettres spirituelles*, Paris, François Barois, 1722, 3 t. *Nouvelles ecclésiastiques*, année 1731 et 1732.

GOUJET (Claude-Pierre), *Supplément au grand dictionnaire historique, généalogique, géographique de M. Louis Moréri, pour servir à la dernière édition de 1732, et aux précédentes*, Paris, chez Jacques Vincent, 1735, 2 vol. [t. 1 « Groteste (Marin) », p. 85-86 ; t. 2 « Mothe (Claude Groteste de la) », p. 117]

PETIT (Anne-Marguerite), dite Madame DU NOYER, *Lettres historiques et galantes par Madame de C*** Nouvelle édition...* [t. I-VI, suivis de] *Mémoires de M. Des N***, écrits par lui-même... pour servir de suite aux *Lettres galantes* [t. VII suivi de] *Mémoires de Madame Des N****, écrits par elle-même contenant la suite des *Lettres galantes* [t. VIII], Londres, [n. n.], 1757, 8 t. [t. VIII]

V. ÉDITIONS COMPLÈTES ET/OU SCIENTIFIQUES

ARNAULD (Antoine), *Œuvres de Messire Antoine Arnaud, Docteur de la maison et société de Sorbonne – Lettres*, Paris, Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1791, t. IV, 216 p.

AUBIGNÉ DE MAINTENON (Françoise d'), *Correspondance générale de Madame de Maintenon : publiée pour la première fois sur les autographes et les manuscrits authentiques*, Paris, Charpentier, 1866, vol. 4.

BARILLON (Henri), « Histoire de M. de Barillon, évêque de Luçon, 1671, 1699, écrite par lui-même », in *Revue de Bretagne et de Vendée*, 12 (1862/2), 503 p.

DU BOIS (Émile), *Lettres inédites de B. de La Monnoye à Nicolas Thoynard de 1679-1697*, Paris, Techener, 1890, 43 p.

- GIGAS (Émile) (éd.), *Lettres des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, Picard, 1892, 798 p.
- JOVY (Ernest), *Guillaume Prousteau, fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, et ses lettres inédites à Nicolas Thoynard*, Paris, Librairie d'érudition, 1888, 77 p.
- LA FONTENELLE DE VAUDORÉ (Armand Désiré de), *Histoire du monastère et des évêques de Luçon*, 2^e partie, Fontenay-le-Comte, Gaudin, 1847, 976 p.
- PETIT (Anne-Marguerite), dite Madame DU NOYER, *Mémoires de Mme. du Noyer*, éd. par Henriette GOLDWYN, Paris, Mercure de France, 2005, 432 p. * [n.b. : cette édition reprend une édition postérieure à l'édition de Londres et ne contient que des extraits du texte du huitième tome de l'édition londonienne]
- QUESNEL (Pasquier), *Correspondance de Pasquier Quesnel, prêtre de l'Oratoire sur les affaires politiques et religieuses de son temps*, éd. par Mme Albert LE ROY, Paris, Perrin, 1900, 2 vol.
- QUESNEL (Pasquier), *Pasquier Quesnel devant la congrégation de l'Index*, éd. Joseph Anna Guillaume TANS et Henri SCHMITZ DU MOULIN, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, xlv-156 p.
- RAVAISSON (François) (éd.), *Archives de la Bastille*, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1866-1904, 18 vol.
- ROUVROY DE SAINT-SIMON (Louis de), *Mémoires*, Paris, Hachette, 1856-1857, 20 t. (version plein texte en ligne : <http://rouvroy.medusis.com/>)
- SAINT-LÉGIER DE BOISROND (René de), *Mémoires*, publiées sous le titre « Mémoires de Boisrond », in *Recueil de la Commission des Arts et monuments historiques de la Charente-Inférieure et Société d'Archéologie de Saintes*, 3^e série, II (1888), 485 p.
- TURNER (Winfred), « Introduction » et « Selection from documents », in *The Aufrère papers : calendar and selection*, Publications of the Huguenot society of London, XL (1940), p. I-XIII et 27-220.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUTILS DE TRAVAIL

1. Inventaires

- Catalogus der Handschriften*, IV (Eerste Helft), Bibliotheek der Universiteit van Amsterdam Brieven A.-M., Amsterdam, Stadsdrukkerij, 1911, 280 p.
- « La guerre d'Irlande. Extraits des archives du dépôt de la guerre », *Le Catalogue Historique*, XXI-2^e partie, (1875), p. 60-75.
- BERKVEN-STEVELINCK (Christiane), *Catalogue des manuscrits de la collection Prosper Marchand*, Leiden, Brill, 1988, 206 p.
- BONNEMARE, *Tables raisonnées des Nouvelles Ecclésiastiques depuis 1728 jusqu'en 1760 inclusivement*, Paris, s. n., 1767, 2 vol.
- BRUGEMANN (Jacob) et VAN DE VEN (Antoon Josef), *Inventaire des pièces d'archives françaises se rapportant à l'abbaye de Port-Royal-des-Champs et à son cercle et à la résistance contre la bulle Unigenitus et à l'appel : ancien fonds d'Amersfoot*, La Haye, Nijhoff, 1972, xxvii-450 p.
- GRAY (Irvine R.), *Huguenot manuscripts : a descriptive catalogue of the remaining manuscripts in the Huguenot library*, London, Huguenot Society of London, 1983, 200 p.
- Inventaire sommaire des Archives départementales antérieures à 1790. Loir-et-Cher. Série C. D. et E (première partie)*, Blois, E. Moreau, 1887, 448 p.
- MACRAY (William D.), *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae partis quintae fasciculus tertius, viri munificentissimi Ricardi Rawlinson, I.C.D., codicum classis quartae partem priorem (libros sc. miscellaneos octagentos et sexaginta) complectens (Oxford, 1893), and Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae partis quintae fasciculus quartus, viri munificentissimi Ricardi Rawlinson, I.C.D., codicum classis quartae partem alteram (libros sc. miscellaneos sexcentos et quinquaginta sex) complectens*, Oxford, E Typographeo Clarendoniano, 1898, 684 p.
- MARTIN (Henry), *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, Plon, 1885-1899, 8 vol.
- MULLOY (Sheila), *Franco-Irish correspondence, December 1688-February 1692*, Dublin, Stationery Office for the Irish Manuscripts Commission, 1984, 3 vol.
- Présence de Bossuet, évêque de Meaux : répertoire méthodiques des sources d'archives : révision et complément de l'inventaire de Jean Hubert « Manuscrits de J.-B. Bossuet conservés aux Archives départementales de Seine-et-Marne (1955)*, Archives départementales de Seine-et-Marne, 2004, 42 p.
- THOMAS (Édith), GEISENDORF (Paul) et SCHMAUCH (Brigitte), *Archives des consistoires. TT/230 à 276/B*, Paris, Archives Nationales, 2013, 152 p.

2. Bases de données en ligne

- Base de données du Refuge Huguenot*, <http://www.refuge-huguenot.fr/>
- CCEd*, Clergy of the Church of England database, <http://theclergydatabase.org.uk/>
- Les pasteurs des Églises protestantes de France*, <http://sitepasteurs.free.fr/>
- Scriptae*, portail d'identification en ligne des autographes, <http://www.bib-port-royal.com/scriptae/index.html>

3. Dictionnaires de langue

- FURETIÈRE (Antoine), *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, les termes de toutes les sciences et arts, recueilli par feu M. Antoine Furetière*, Rotterdam, Arnoult et Reiner Leers, 1690, 2160 p.
- GAFFIOT (Félix), *Dictionnaire Latin Français*, Paris, Hachette, 1934 pour la première édition, 1720 p.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : <http://www.cnrtl.fr/>

4. Atlas, dictionnaires, encyclopédies et histoires thématiques

- ARBOUR (Roméo), *Dictionnaire des femmes libraires en France (1470-1870)*, Genève, Droz, 2003, 750 p.
- BÉLY (Lucien) (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 1408 p.
- BERGEVIN (Louis) et DUPRÉ (A.), *Histoire de Blois*, Blois, Dezairs, 1847, 2 vol.
- BLUCHE (François) (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990, 1640 p.
- BOUYER (Louis), *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, 356 p.
- BRÉHIER (Émile), *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 1824 p.
- CHAVOT (Pierre), *Le dictionnaire de Dieu*, Paris, Édition de la Martinière, 2003, 753 p.
- CHISHOLM (Hugh) et HOOPER (Franklin Henry) (dir.), *Encyclopedia Britannica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, 29 vol.
- DUBY (Georges) (dir.), *Grand atlas historique*, Paris, Larousse, 2004, 387 p.
- GISEL (Pierre) (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, 1570 p.
- <http://www.museeprotestant.org>
- LACOSTE (Jean-Yves) (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, 1314 p.
- LESLIE CROSS (Frank) et A. LIVINGSTONE (Elizabeth) (dir.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 1800 p.
- MILLET (Olivier) et ROBERT (Philippe de), *Culture biblique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 553 p.
- MOUREAU (François) (dir.), *Répertoire des nouvelles à la main : dictionnaire de la presse manuscrite clandestine (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, XLVIII-517 p.
- SGARD (Jean) (dir.), *Dictionnaire des journaux, 1600-1789*, Paris, Oxford, Universitas, 1991, 2 vol., 1300 p., en ligne : <http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/>
- VACANT (Alfred), MANGENOT (Eugène), AMANN (Émile) (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1911-1951, 33 vol.
- VAILLANT (Alain) et WAGNEUR (Jean-Didier) (dir.), *Base de données de la « petite presse » française de 1815 à 1881*, en ligne : <http://petitepresse.medias19.org>
- VAUCHEZ André (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1997, 2 v.

5. Dictionnaire biographiques et généalogies

- BACKER (Augustin, de) et BACKER (Aloys, de), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bibliographie*, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1892, t. III, 1984 col.
- Biographie universelle ancienne et moderne, ou Histoire de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, Paris, L.-G. Michaud éditeur, 1811-1846, 85 vol.
- BRAINNE (Charles), DUBARBOUILLER (J.), LAPIERRE (Charles-Ferdinand), *Les hommes illustres de l'Orléanais : biographie générale des trois départements du Loiret, d'Eure-et-Loir et de Loir-et-Cher*, Orléans, A. Gatineau, 1852, 2 vol.
- Dictionnaire des femmes de l'ancienne France*, dictionnaire en ligne de la Société Internationale pour l'Étude des Femmes de l'Ancien Régime, <http://www.siefar.org/dictionnaire/fr/Accueil>
- FOISNEAU (Luc) (dir.), *The dictionary of seventeenth-century French philosophers*, London-New York, Thoemmes Continuum, 2008, 2 vol., édition française revue et corrigée : *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle-Acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Classiques Garnier, 2015, 1 vol., 2138 p.

- HAAG (Eugène & Émile), *La France protestante ou vies des protestants qui se sont fait un nom dans l'Histoire*, Paris, Joël Cherbuliez, 1847-1860, 10 vol.
- JEANNERET (F.-A.-M.) et BONHOTE (J.-H.), *Biographie neuchâteloise*, Locle, Eugène Courvoisier, 1863, 2 t.
- Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, éd. par Suzanne STELLING-MICHAUD, Genève, Droz, 1959-1980, 6 vol.
- Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004, version numérique consultée en 2007.
- PATAR (Benoit), *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Québec, Fides, 2006, 863 p.
- SCHMUTZ (Jacob), *Scholasticon*, en ligne : <http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/>
- SGARD (Jean) (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, édition numérique : <http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr>

6. Bibliographie matérielle

- BARBIER (Antoine-Alexandre), *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes composés, traduits ou publiés en français, avec les noms des auteurs, traducteurs et éditeurs*, Paris, Féchoz et Letouzey, 1882, 4 vol.
- BRUNET (Jacques-Charles), *Manuel du libraire et de l'amateur de livre*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1965-1966, 7 vol.
- Catalogue général de la Librairie française pendant 25 ans (1840-1865)*, Paris, Lorenz, 1869, 4 vol.
- CIORANESCU (Alexandre), *Bibliographie de la littérature française du XVII^e siècle*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1965-1966, 3 vol.
- DESGRAVES (Louis), *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au XVII^e siècle*, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1978-2010, 29 vol.
- INGOLD (Augustin Marie Pierre), *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, A. Sauton, 1882, 200 p. et *Supplément à l'Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, G. Téqui, 1882, 60 p. [reprint Genève, Slatkine, 1972]
- MCKENNA (Antony), VIAL-BONACCI (Fabienne) LEROUX (Annie) et PERRIN (Emmanuelle), *Bibliographie des périodiques anciens : Henri Basnage de Beauval, Histoire des ouvrages des savans (1687-1709)*, Institut Claude Longeon, 2011, édition numérique : http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/gallery/main.php?g2_view=core.DownloadItem&g2_itemId=829
- MCKENNA (Antony), VIAL-BONACCI (Fabienne) LEROUX (Annie) et PERRIN (Emmanuelle), *Bibliographie des périodiques anciens : Jean Le Clerc, Bibliothèque universelle et historique (1686-1693)*, Institut Claude Longeon, 2011, édition numérique : http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/gallery/main.php?g2_view=core.DownloadItem&g2_itemId=1505
- MCKENNA (Antony), VIAL-BONACCI (Fabienne) et PERRIN (Emmanuelle), *Bibliographie des périodiques anciens : Les Nouvelles de la République des Lettres (1684-1706)*, Institut Claude Longeon, 2012, édition numérique : http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/gallery/main.php?g2_view=core.DownloadItem&g2_itemId=1556
- OSMONT (J. B. L.), *Dictionnaire typographique, historique et critiques des livres rares singuliers, estimés et recherchés en tous genre*, Paris, Lacombe, 1768, 2 vol.
- SOMMERVOGEL (P.-C.), *Table méthodique des Mémoires de Trévoux (1701-1775)*, Paris, Auguste Durant, 1865, 452 p.

7. Outils épistémologiques et historiographiques

- ANHEIM (Étienne), LILTI (Antoine), VAN DAMME (Stéphane), « Quelle histoire de la philosophie ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 5-11.
- BECKER (Howard S.), *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, 248 p.

- BOST (Hubert), « Histoire et théologie : une cartographie de la grâce », *Études théologiques et religieuses*, 68 (1993), p. 63-72.
- BOST (Hubert), *Théologie et Histoire. Au croisement des discours*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999, 160 p.
- BOST (Hubert), « L'impact de l'œcuménisme sur l'histoire du christianisme en général et sur l'histoire de la Réforme en particulier », *B.S.H.P.F.*, 148 (2002), p. 805-820.
- BOUCHILLOUX (Hélène), « Foi et histoire : les enjeux théologiques de la notion de « critique » », *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1999/4), p. 445-461.
- BOURDIEU (Pierre), « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63 (juin 1986), p. 69-72.
- BOUTIER (Jean), « Sources, objets, outils. Quelques remarques pour éviter de conclure », in BEAUREPAIRE (Pierre-Yves) et TAURISSON (Dominique) (dir.), *Les ego-documents à l'heure de l'électronique. Nouvelles approches des espaces et des réseaux relationnels*, Montpellier, Presses universitaires de Montpellier, 2003, p. 535-544.
- BOUVIER (Alban), « Histoire des idées, sociologie des croyances et processus argumentatifs scepticisme et modernité d'après Richard H. Popkin », *Revue de synthèse*, 119 (1998/2-3), p. 307-322.
- BURY (Emmanuel), « Reconstruire le XVII^e siècle au XXI^e siècle ? Accords et désaccords entre histoire culturelle « à la française » et *cultural theory* », in BOLDUC (Benoit) et GOLDWYN (Henriette) (dir.), *Concordia discors*, Tübingen, Günter Narr, 2010, vol. 1, p. 45-54.
- CERTEAU (Michel de), « L'histoire religieuse du XVII^e siècle. Problèmes et méthodes », *Recherches de science religieuse*, 57 (1969/2), p. 231-249.
- CERTEAU (Michel de), « Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e siècle », in *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 153-212.
- CHARTIER (Roger), « Philosophie et Histoire : un dialogue », in BÉDARIDA (François) (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995, p. 149-170.
- DELUMEAU (Jean) (dir.), *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, 354 p.
- DUPUY (B.), « L'exégèse de la Bible en France au XVII^e siècle : l'œuvre de François Laplanche », *Istina*, 41 (1996/2), p. 113-154.
- DURAND (Jean-Dominique), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, dont LANGLOIS (Claude), « Un historien devant la théologie », p. 15-30 ; VALLIN (Pierre), « Discours théologique et pratiques historiennes », p. 33-57 ; LAPLANCHE (François), « Histoire et théologie : difficultés et chances d'un dialogue », p. 161-172.
- FABIANI (Jean-Louis), « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes du débat agonistique », *Mille neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 25 (2007), p. 45-60.
- FABRE (Pierre-Antoine), « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », *Recherches de Science Religieuse*, 97 (2009/1), p. 33-51.
- GINZBURG (Carlo), « « Signes, traces, pistes » Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, 6 (1980/6), p. 3-44.
- GINZBURG (Carlo) et PONI (Carlo), « La micro-histoire », *Le Débat*, 17 (1981/10), p. 133-136.
- GREISCH (Jean), « L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistémologie », *Recherches de science religieuse*, 77, (1989/1-2), p. 13-45.
- LACOSTE (Jean-Yves), « « Dieu connaissable comme aimable » Par delà « foi et raison » », *Recherches de Science Religieuse*, 95 (2007/2), p. 177-197.
- LE GOFF (Jacques), « Comment écrire une biographie historique aujourd'hui ? », *Le Débat*, 54 (1989/2), p. 48-53.
- LILTI (Antoine), « Does intellectual history exist in France ? The Chronicle of a Renaissance foretold », in MCMAHON (Darrin) and MOYN (Samuel) (dir.), *Modern Intellectual History. Perspectives and Appraisals*, Oxford University Press, 2014, p. 56-73.

- MARGAIRAZ (Dominique), *François de Neufchâteau. Biographie intellectuelle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, 557 p.
- LEMAITRE (Nicole), « Comment l'Église médiévale sort-elle du *corpus christianum* ? De l'utilité du temps long en histoire », in MARTIN (Philippe) (dir.), *Vivre sa foi*, dossier des *Annales de l'Est*, 57, (2007/1), p. 1-16.
- LEMERCIER (Claire), « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52 (2005/2), p. 88-112.
- LEVI (Giovanni), « Les usages de la biographie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 44 (1989/6), p. 1325-1336.
- MARIE (Jean-Bernard) et MEYER-BISCH (Patrice), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, Bruxelles-Genève, Bruylant-Schulthess, 2005, 313 p.
- HUREL (Daniel-Odon), « *In memoriam* François Laplanche (1928-2009) », *Archives de sciences sociales des religions*, 167 (2014/3), p. 173-174.
- HUREL (Daniel-Odon), « Théologie et Histoire : autour de l'œuvre de François Laplanche », *Archives de sciences sociales des religions*, 167 (2014/3), p. 175-191.
- JULIA (Dominique), « Pratiques scientifiques et orthodoxie réformée. La désacralisation de l'Écriture entre XVI^e et XVIII^e siècles selon les travaux de François Laplanche », *Archives de sciences sociales des religions*, 167 (2014/3), p. 193-211.
- PASSERON (Jean-Claude), « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 31 (1990/1), p. 3-22.
- ROCHE (Daniel), « Histoire des idées, histoire sociale : l'exemple français », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 59 (2012/4bis), p. 9-28.
- ROYANNAIS (Patrick), « Penser philosophiquement la théologie », *Recherches de Science Religieuse*, 98 (2010/1), p. 11-30.
- STAUFFER (Richard), « Les enjeux théologiques d'un ouvrage récent », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 38 (1983/3), p. 536-548.
- THOMSON (Ann), « L'histoire intellectuelle : quelles idées, quel contexte ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 59 (2012/4bis), p. 47-64.
- VIALA (Alain), « « Qui t'a fait *minor* ? » Galanterie et clacissisme », *Littérature classique*, 31 (1997), p. 115-134.
- VINCENT (Julien), « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'« École de Cambridge » à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 50 (2003/2), p. 187-207.

II. ISAAC PAPIN

1. Généalogie de la famille Papin

- BÉLENET (Camille-Marie-Louis de), *Notice généalogique sur la famille Papin*, Blois, C. Migault, 1893, 128 p.
- BELTON (Louis) et BOURNON (Fernand), *La famille Papin*, Blois, Imprimerie R. Marchand, 1880, 36 p.
- CHAVIGNY (Jean), « La famille Papin (XVI^e-XVII^e s.) », *Cercle généalogique du Centre. Centre généalogique de Touraine*, 19 (1973/6), p. 2-8.
- DUPRÉ (A.), « Essais biographiques sur quelques médecins blésois », *Mémoires de la Société des Sciences et Lettres de la ville de Blois*, 5 (1856), p. 447-494

2. Articles et ouvrages consacrés en tout ou partie à Isaac Papin

- BARTHEL (Pierre), « Quelques remarques concernant les Entretiens sur diverses matières de théologie, Amsterdam, 1685 », in PERONNET (Michel) (dir.), *Tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes-La Révocation à l'extérieur du Royaume*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1985, p. 219-272.

- BROGI (Stefano), *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella « République des lettres »*, Milano, Franco Angeli, 2012, 167 p.
- COTTIER (Georges), « Les fondements de l'indifférence en philosophie de la religion », in MIANO (Vincenzo) (dir.), *L'indifférence religieuse*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 35-86.
- DORMOY (Paul Amos), *Isaac Papin, étude historique et dogmatique*, Laigle, Imprimerie F. Guy, 1883, 65 p.
- FALGUEROLLES (G.-E. de), « Prêtres, pasteurs et enseignants apostats pensionnés du clergé (A. N., série G⁸ : agences générales du clergé 208 à 261 et 604 à 618) », *B.S.H.P.F.*, 126 (1980/2), p. 241-245.
- FONBRUNE-BERBINAU (P.) et WEISS (N.), « La mission de l'abbé Fénelon et l'abbé Cordemoy en Saintonge », *B.S.H.P.F.*, 51 (1902), p. 640-644.
- FRÉMONT (Christiane), « Papin Isaac », in FOISNEAU (Luc) (dir.), *Dictionnaire des philosophes français. Acteurs et réseaux du savoir*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 1314-1317.
- GALLERAND (Jules), « Un cousin de Denis Papin : Isaac Papin (1657-1709) converti de Bossuet », *Mémoires de la Société des Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 32 (1958), p. 79-81.
- GUILLEMIN (Thomas), « Un novateur parmi les orthodoxes : Isaac Papin à Saumur (1683) », *B.S.H.P.F.*, 155, (2009/3), p. 605-624.
- GUILLEMIN (Thomas), « Le destin des manuscrits catholiques d'Isaac Papin après sa mort : convoitise et mystère autour de la dépouille intellectuelle d'un sympathisant janséniste », in DE FRANCESCHI (Sylvio) et MATHIS (Rémi) (dir.), *Ruine et survie de Port-Royal (1679-1713), Chroniques de Port-Royal*, 63, 2012, p. 243-263.
- GUILLEMIN (Thomas), « Correspondants, relations et réseaux dans les « Papiers de jeunesse » d'Isaac Papin (1676-1685) », *B.S.H.P.F.*, 159 (2013/1), p. 117-141.
- GUILLEMIN (Thomas), « Du calvinisme au jansénisme : Marin Desmahis et Isaac Papin », in BOISSON (Didier) et MATHIEU (Élisabeth) (dir.), *La Conversion. Textes et réalités*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 191-202.
- GUILLEMIN (Thomas), « Le directeur de conscience déguisé en érudit pédagogue : *La vanité des sciences* d'Isaac Papin », in BRIZAY (François) et SARRAZIN (Véronique) (dir.), *L'érudition et la culture savante*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 237-250.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Introduction historique » à Pierre BAYLE *Œuvres diverses*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, t. 5, vol. 1, 1982, p.
- LIRON (Jean), *Bibliothèque générale des auteurs de France, livre premier, contenant la Bibliothèque Chartraine, ou traité des auteurs et des hommes illustres de l'ancien diocèse de Chartres, qui ont laissé quelques documents à la postérité*, Paris, J. M. Garnier, 1719, 364 p.
- Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, éd. par Suzanne STELLING-MICHAUD, Genève, Droz, 1976, vol. V, notice 4305, « Isaac Papin ».
- MORERI (Louis), *Le grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane ; qui contient en abrégé l'histoire fabuleuse des dieux et des héros de l'antiquité payenne ; les vies et les actions remarquables des patriarches, des empereurs, des rois ; des auteurs anciens et modernes ; l'établissement et le progrès des ordres religieux et militaires ; les généalogies de plusieurs familles illustres de France ; la description des empires, royaumes, républiques, provinces, villes, enrichi de remarques tirées du Dictionnaire critique de M. Bayle, par Mre Louis Moreri, Nouvelle édition*, Paris, J.-B. Coignard, 1718, t. 4, art. « Papin (N) ».
- MORÉRI (Louis), *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... par Messire Louis Moréri, prêtre, docteur en théologie*, Paris, Denis Mariette, 1725, t. 5, art. « Papin (N) ».
- MORÉRI (Louis), *Le grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... Nouvelle édition augmentée*, Paris, J. Vincent, 1732, t. 5, art. « Papin Isaac ».
- MORÉRI (Louis), *Supplément au grand dictionnaire historique, généalogique, géographique de M. Louis Moréri, pour servir à la dernière édition de 1732, et aux précédentes*, Paris, chez Jacques Vincent, 1735, t. 2, art. « Papin Isaac ».

- MORÉRI (Louis), *Le Grand dictionnaire historique, ou le Mélange curieux de l'histoire sacrée et profane... par Mre Louis Moreri, Nouvelle édition, dans laquelle on a refondu les Supplémens de M. l'abbé Goujet, le tout revu, corrigé et augmenté par M. Drouet*, Paris, Les libraires associés, 1759, 10 vol., articles « Papin, Isaac » et « Royère, Mademoiselle de ».
- MORI (Gianluca), « Bayle et Papin allié contre Jurieu : les *Essais de théologie* (1687) », in *Corpus Bayle*, édition électronique des *Œuvres complètes* de Pierre Bayle, Classiques Garnier Numérique, 2011.
- MOUTARDE (M.), « Les abjurations en Saintonge », *B.S.H.P.F.*, 42 (1893), p. 418-424. [concerne un homonyme de Papin que l'auteur confond avec Isaac Papin de Blois]
- NICÉRON (Jean-Pierre), *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, Paris, Briaçon, 1729, vol. 3, article « Isaac Papin ».
- NICÉRON (Jean-Pierre), *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages, changements, corrections et additions aux tomes 1 à 8*, Paris, Briasson, 1731, t. 10, 2^e partie, article « Isaac Papin » p. 121-122.
- NOTTER (Marie-Thérèse), « Documents inédits sur la famille Papin », *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 68 (2013), p. 43-53.
- PITASSI (Maria-Cristina), « L'écho des discussions métaphysiques dans la correspondance entre Isaac Papin et Jean Le Clerc », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 114 (1982), p. 259-275.
- SAVONIUS (Sami J.), « The role of Huguenot tutors in John Locke's programme of social reform », in DUNAN-PAGE (Anne) (dir.), *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Farnham, Ashgate, 2006, p. 137-162.
- SAVONIUS (Sami J.), « The educational revolution of John Locke and his huguenots alliés », in SHERIDAN (Geraldine) et PREST (Viviane) (dir.), *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 155-185.
- S.n., « Leibnitz protestant evidence of catholicity », *The Dublin Review*, x (may 1841) p. 394-429.
- TERESTCHENKO (Michel), *Enjeux de philosophie politique moderne. Les violences de l'abstraction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 280 p.
- TERESTCHENKO (Michel), « Une providentielle harmonie des vices ? », in MATTON (Sylvain) (dir.), *La Pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, Paris, Autrement, 1993, p. 48-60.
- THIBAUT (Adrien), « Nouvelles notes sur les Protestants blaisois », *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 16 (1902), p. 221-267.
- TIZON-GERME (Anne-Cécile), « Une lettre d'Isaac Papin sur le digesteur », in *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 68 (2013), p. 55-57.
- TOMASONI (Francesco), *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*, Münster, Waxmann Verlag, 2009, 310 p.
- VÉRIN (Jules), *Isaac Papin (1657-1709)*, Orléans, Imprimerie A. Gout, 1906, 30 p. (extrait des *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences, belles lettres et arts d'Orléans*, t. 6, 5^e série (1906)).
- VIARD-PAPIN (Anne), *Histoire de la vie, de la conversion et de la mort de feu Monsieur Papin*, in PAPIN (Isaac), *Recueil des ouvrages composés par feu M. Papin, en faveur de la religion... Nouvelle édition donnée par sa veuve, augmentée de plusieurs manuscrits posthumes avec six lettres écrites par feu Mademoiselle de Royère à Madame Roubh, sa sœur*, Paris, Vve L. Guérin et H.-L. Guérin, 1723, t. 1, p. lxiv-cviiij.
- YARDENI (Myriam), « Interview », par Philippe MAURAN, en ligne, <http://mauran.spaceblogs.net/blog-note/176843/madame-myriam-yardeni-de-l-universite-d-haifa.html>, consulté le 13/05/2014.
- ZUBER (Roger), « Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin », *Dix-huitième siècle*, 4 (1972), p. 207-227.
- ZUBER (Roger), « Isaac Papin, lecteur de Spinoza. Notes et informations », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 11 (1983), p. 1-14.

3. Etudes consacrées à Denis Papin

- ARAGO (François), « Notices scientifiques sur les machines à vapeur », *Journal du Génie civil, des Sciences et des Arts*, 1829 (2 et 3), p. 385-426 et 1-21
- BEAUNE (Colette), « Denis Papin héros républicain. Les fêtes de la fin août 1880 », *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 68 (2013), p. 25-42.
- BEER (G. R. de), « Sir Hans Sloane, F.R.S. 1660-1753 », *Notes and Records of the Royal Society of London*, 10, (avril 1953), p. 81-84.
- CABANES (Philippe), *Denis Papin, inventeur et philosophe cosmopolite*, Paris, Société française d'éditions littéraires et techniques, 1935, 285 p.
- CHAVIGNY (Jean), *Grandeur et misère d'un inventeur. Denis Papin*, Blois, Flambeau du Centre, 1948, 104 p.
- ERNOUF (Alfred-Auguste), *Denis Papin. Sa vie et son œuvre (1647-1714)*, Paris, Hachette, 1874, 171 p.
- FREUDENTHAL (Gideon), « Perpetuum mobile : the Leibniz-Papin controversy », *Studies in History and Philosophy of Science*, 33 (2002), p. 573-637
- GERLAND (Ernst), *Leibnizens und Huygens' Briefwechsel mit Papin, nebst der Biographie Papin's und einigen Briefen und Actenstücken*, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1881, VIII-339 p.
- GUILLEMIN (Thomas), « Le séjour inconnu de Denis Papin à Bordeaux (hiver 1683-1684) », *Cahiers du château et des musées de Blois*, 2016, à paraître.
- HACHETTE (Jean Nicolas Pierre), « Notice historique sur les Machines à vapeur », in *Bulletin des sciences technologiques : cinquième section du Bulletin Universel*, 13 (1829), p. 174-180.
- LA SAUSSAYE (Louis de) et PÉAN (Alonso) puis BÉLENET (Camille-Marie-Louis de), *La vie et les œuvres de Denis Papin*, Paris, Franck, 1869 puis 1893-1894, 7 vol. [numérotés 1 à 8, le 6 n'ayant jamais paru]
- PAYEN (Jean), « Huygens et Papin. Moteur thermique et machine à vapeur en France au XVII^e siècle », in TATON (René) (dir.), *Huygens et la France*, Paris, J. Vrin, 1982, p. 197-208.
- RANEA (Alberto-Guillermo), « The *a priori* Method and the actio Concept Revised. Dynamics and Metaphysics in a unpublished controversy between Leibniz and Denis Papin », *Studia Leibnitiana*, 1989 (21/1), p. 42-68.
- RANEA (Alberto-Guillermo), « Leibniz Briefwechsel mit Denis Papin », *Prima philosophia*, (1991/4), p. 277-290.
- RANEA (Alberto-Guillermo), « Matemáticas mixtas, máquinas e infinitesimales en la controversia entre Denis Papin y G. W. Leibniz, 1689-1707 », in ANDRUSKIEWITSCH (Nicolas) (dir.), *Segunda Escuela de Historia conceptual de las Matemáticas, Actas de la Academia Nacional de Ciencias (Cordoba, Argentina)*, 2012 (XV), p. 120-131
- REY (Anne-Lyse), « The controversy between Leibniz and Papin. From the public debate to the correspondence », in DASCAL (Marcelo) (dir.), *The Practice of Reason. Leibniz and His Controversies*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2009, p. 75-100
- ROBINSON (H. W.), « Denis Papin (1647-1712) », *Notes and Records of the Royal Society of London*, 5 (1947/1), p. 47-50.
- RUDOLPH (Gérard), « Les relations entre Denis Papin (1647-1714) et Leibniz (1646-1716) », *Compte rendus du 9^e Congrès national des Sociétés Savantes, Section des sciences, 1968*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1971, p. 55-68.
- SMITH (Alan), « A new way of raising water by fire : Denis Papin's treatise of 1707 and its reception by contemporaries », *History of Technology*, 20 (1998), p. 139-181.
- TÖNSMANN (Frank) et SCHNEIDER (Helmuth) (dir.), *Denis Papin. Erfinder und Naturforscher in Hessen-Kassel*, Kassel, Euregio Verlag, 2009, 156 p.

III. HISTOIRE MODERNE

1. Articles et ouvrages généraux

- BÉLY (Lucien), *La France moderne, 1498-1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 686 p.
- CHAUNU (Pierre), *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966, 708 p.
- CORNETTE (Joël), *Histoire de la France. Absolutisme et Lumières, 1652-1783*, Paris, Hachette, 2008, 335 p.
- COTTRET (Bernard), *Histoire d'Angleterre, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 339 p.
- DREVILLON (Hervé), *Les Rois absolus (1630-1715)*, Paris, Belin, 2010, 637 p.
- GOUBERT (Pierre), *Le siècle de Louis XIV. Études*, Paris, LGF, 1998, 441 p.
- GRELL (Chantal), *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2006, 428 p.
- ISRAEL (Jonathan I.) (dir.), *The Anglo-Dutch moment. Essays on the Glorious Revolution and its world impact*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 520 p.
- LAVISSE (Ernest), SAINT-LÉGER (A. de), REBELLIU (Alfred) et SAGNAC (P.), *Louis XIV. La Fin du Règne (1685-1715), Histoire de France illustrée depuis les origines jusqu'à la Révolution*, Paris, Hachette, 1911, 554 p.
- LE ROUX (Nicolas), *Les guerres de religion 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, 607 p.
- LEVILLAIN (Charles-Edouard), *Vaincre Louis XIV. Angleterre-Hollande-France, histoire d'une relation triangulaire 1665-1688*, Seyssel, Champ Vallon, 2010, 451 p.
- MÉCHOULAN (Henry), CORNETTE (Joël) (dir.) *L'État classique. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1996, 504 p.
- MOUSNIER (Roland), *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 [1974-1980], 1262 p.
- PILLORGET (René et Suzanne), *France baroque, France classique, 1589-1715*, Paris, Robert Laffont, 1996, 2 vol.

2. Articles et ouvrages biographiques

- AUVRAY (Lucien), « Martin Billet de Fanière historien du collège royal », *Bulletin philologique et historique jusqu'à 1715*, (1933), p. 111-134.
- BABEAU (Albert), *Le maréchal de Villars*, Paris, Firmin-Didot, 1892, 306 p.
- BEZARD (Yvonne), *Fonctionnaires maritimes et coloniaux sous Louis XIV : les Bégon*, Paris, Albin Michel, 1932, 330 p.
- CAMPAGNE (Maurice), *Une famille bordelaise : Des Mesures de Rauzan*, Bordeaux, J. Castanet, 1904, 109 p.
- CHALINE (Olivier), *Le siècle de Louis XIV*, Paris, Flammarion, 2005, 808 p.
- DESSERT (Daniel), *Le royaume de Monsieur de Colbert*, Paris, Perrin, 2007, 304 p.
- MILLER (John), *James II*, London, Yale University Press, 2000, 286 p.
- FAYARD (Janine), *Hambourg et la France de 1661 à 1716 et le rôle des Bidal d'Asfeld*, thèse de l'École des Chartes, 1963, 319 p.
- FAYARD (Janine), « L'ascension sociale d'une famille de bourgeois parisiens au XVII^e siècle : les Bidal d'Asfeld », *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*, (1965), p. 83-109.
- FROSTIN (Charles), « La famille ministérielle des Phélypeaux : esquisse d'un profil Pontchartrain (XVI^e- XVIII^e siècles) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 86 (1979/1), p. 117-140.
- REBSONEN (André), « Une famille blésoise, les de Brisacier », *Bulletin de la Société des Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 16 (1902), p. 88-148.

- SEVER (Paul), *Wallington's World. A Puritan Artisan in Seventeenth Century London*, Stanford, Stanford University Press, 1985, 272 p.
- TENANT DE LA TOUR (Philippe), *Yrieix Masgonthier de Laubanie : Lieutenant général de Louis XIV*, Les Allois, Souny, 2005, 175 p.
- TROOST (Wouter), *William III the Stadholder-king. A Political Biography*, Farnham, Ashgate, 2005, 361 p.
- VIROL (Michèle), *Vauban. De la gloire du roi au service de l'État*, Seyssel, Champ Vallon, 2003, 432 p.

3. Articles et ouvrages thématiques

- ACCERA (Martine), « Les avocats du Parlement de Paris 1661-1715 », *Histoire, économie et société*, (1982/2), p. 213-225.
- BEAUALET-BOUTOUYRIE (Scarlett), « La femme seule à l'époque moderne : une histoire qui reste à écrire », *Annales de démographie historique*, 2 (2000), p. 127-141.
- BEAUALET-BOUTOUYRIE (Scarlett), *Les femmes à l'époque moderne XVI^e-XVIII^e*, Paris, Belin, 2003, 272 p.
- BURDEN (Mark), *A Biographical Dictionary of Tutors at the Dissenters' Private Academies 1660-1729*, London, Dr Williams's Centre for Dissenting Studies, 2013, 543 p.
- CHARTIER (Jean-Luc), *Justice, une réforme manquée. Le chancelier Maupeou (1712-1791)*, Paris, Fayard, 2009, 352 p.
- DAUMAS (Maurice), *Le mariage amoureux. Histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime*, Paris, A. Colin, 2004, 334 p.
- DINET-LECOMTE (Marie-Claude), « Recherche sur la clientèle hospitalière aux XVII^e et XVIII^e siècles : l'exemple de Blois », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 33 (1986/3), p. 345-373.
- DOUSSET (Christine), « Femmes et héritage en France au XVII^e siècle », *XVIII^e siècle*, 244 (2009/3), p. 477-491.
- GAUTIER (Bertrand) et VOSS (Peter), « Les communautés marchandes étrangères dans l'espace urbain bordelais (1620-1715) », in BOTTIN (Jacques) et CALABI (Donatella) (dir.), *Les étrangers dans la ville*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1999, p. 329-345.
- GOUBERT (Pierre), « Les sujets de Louis XIV étaient-ils plus riches que nous ? », *L'Histoire*, 50 (1982/11), p. 44.
- LEBEAU (Auguste), *De la condition des gens de couleur libres sous l'Ancien Régime d'après des documents des Archives coloniales*, Paris, Guillaumin et cie, 1903, p. 49. 133
- LEPETIT (Bernard), *Les villes dans la France moderne 1740-1840*, Paris, Albin Michel, 1988, 490 p.
- LE ROY LADURIE (Emmanuel), *Abrégé d'histoire du climat. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Fayard, 2007, 178 p.
- MINVIELLE (Stéphane), *La famille en France à l'époque moderne XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2010, 299 p.
- MOINET (Éric) (dir.), *À l'ombre des Rois. Le Grand Siècle d'Orléans*, Orléans, Musée des Beaux-Arts d'Orléans, 1999, 192 p.
- MOKYR (Joel), *The Enlightened Economy : Britain and the Industrial Revolution, 1700-1850*, London, Penguin, 2012, 576 p.
- PIJASSOU (René), *Un grand vignoble de qualité : le Medoc*, Paris, Tallandier, 1980, 1475 p.
- ROCHE (Daniel), *Les circulations dans l'Europe moderne XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard-Pluriel, 2011, 1040 p.
- TRÉVISI (Marion), *Au cœur de la parenté. Oncles et tantes dans la France des Lumières*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008, 576 p.

IV. HISTOIRE DU CHRISTIANISME

1. Articles et ouvrages généraux

- ARMOGATHE (Jean-Robert) (dir.), *Le Grand siècle et la Bible*, Paris, Beauschène, 1989, 834 p.
- ARMOGATHE (Jean-Robert), « Les deux livres », *Revue de théologie et de philosophie*, 133 (2001/3), p. 211-225.
- ARMOGATHE (Jean-Robert), *L'Antéchrist à l'âge classique. Exégèse et politique*, Paris, Mille et Une Nuits, 2005, 304 p.
- ARMOGATHE (Jean-Robert), HILAIRE (Yves-Marie), MONTAUBIN (Pascal) et PERRIN (Michel-Yves) (dir.), *Histoire générale du christianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 2 vol., 2896 p.
- BARDOUT (Jean-Christophe) (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque moderne. Anthologie*, Paris, Cerf, 2010, t. III, 496 p.
- BAVAUD (Georges), « La justification d'après Saint Augustin et la Réforme », *Revue des Études Augustiniennes*, 5 (1959), p. 21-32.
- BIRMELE (André), BÜHLER (Pierre), CAUSSE (Jean-Daniel), KAENNEL (Lucie) (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, 622 p.
- BOCHET (Isabelle), « Augustin disciple de Paul », *Recherches de Science Religieuse*, 94 (2006/3), p. 357-380.
- BOISMARD (Marie-Émile), *A l'aube du christianisme : avant la naissance des dogmes*, Paris, Cerf, 1998, 182 p.
- BOISSON (Didier), « Apologies et affrontements religieux en France (XVI^e-XVIII^e siècle) », in BOISSON (Didier) et PINTO-MATHIEU (Élisabeth) (dir.), *L'apologie chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 215-226.
- BOULNOIS (Olivier), « Dire ou tuer ? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, 99 (2001/3), p. 358-384.
- BOULNOIS (Olivier) (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie*, Paris, Cerf, 2009, t. II, 474 p.
- BUSSON (Henri), *La religion des Classiques (1660-1685)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 476 p.
- BÜTTGEN (Philippe) et DUHAMELLE (Christophe) (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2010, 608 p.
- CHAUNU (Pierre), « Le XVII^e siècle religieux. Réflexions préalables », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 22 (1967/2), p. 279-302.
- CHAUNU (Pierre), *La liberté*, Paris, Fayard, 1987, 307 p.
- CHRISTOPHE (Paul), *L'Église dans l'histoire des hommes, du 15^{ème} siècle à nos jours*, Limoges, Droguet-Ardant, 1985, 2 vol.
- COQUEREL (Athanase), *Histoire du Credo*, Paris, Baillière 1869, 194 p.
- COURTHIAL (Pierre), *De Bible en Bible. Le texte sacré de l'alliance entre Dieu et le genre humain et sa vision du monde et de la vie*, Lausanne-Aix-en-Provence, L'Âge d'Homme-Kerygma, 2002, 202 p.
- DELUMEAU (Jean), *La Peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 487 p.
- DELUMEAU (Jean), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris, 1983, 741 p.
- DELUMEAU (Jean), *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1990, 195 p.
- DELUMEAU (Jean), *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992, t. I, 359 p.

- DODIN (André), « Le climat spirituel et les publications religieuses entre 1700 et 1715 », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 81 (1974/3), p. 577-587.
- DUPRONT (Alphonse), « Réformes et « modernité » », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39 (1984/4), p. 747-768.
- DU ROY (Olivier), *La règle d'or. Le retour d'une maxime oubliée*, Paris, Cerf, 2009, 178 p.
- FRAGONARD (Marie-Madeleine) et PERONNET (Michel) (dir.), *Catéchismes et confessions de foi*, Montpellier, Éditions Sauramps, 1995, 575 p.
- GEFFRE (Claude), « Autorité des Écritures et autonomie de la conscience », in DURAND (Jean-Paul) (dir.), *Autorité et autonomie de la conscience en christianisme*, dossier de la *Revue d'éthique et de théologie morale*, 155 (1985), p. 65-74.
- GERHARDS (Agnès), *Dictionnaire des ordres religieux*, Paris, Fayard, 1998, 642 p.
- GIBERT (Pierre), *L'invention critique de la Bible XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2010, 377 p.
- GISEL (Pierre) et KAENNEL (Lucie), *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève, Labor et Fides, 1999, 136 p.
- GOUHIER (Henri), « La crise de la théologie au temps de Descartes », *Revue de théologie et de philosophie*, (1954), p. 19-54.
- GOULET (Richard), *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, J. Vrin, 1987, 621 p.
- GOYET (Thérèse) (dir.), *La prédication au XVII^e siècle*, Paris, A. G. Nizet, 1980, 415 p.
- GROSSI (Vittorino), LADARIA (Luis F.), SESBOÛÉ (Bernard) et LÉCRIVAIN (Philippe), *L'homme et son salut*, vol. 2 de l'*Histoire des dogmes*, Paris, Desclée, 1995, 635 p.
- HOURS (Bernard), *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 384 p.
- JANSEN (Paule), *De Blaise Pascal à Henry Hammond*, Paris, J. Vrin, 1954, 138 p.
- JOURDAIN (Charles), *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Hachette, 1858, 2 v.
- JOUTARD (Philippe), « Politique et religion : l'émergence de la notion de résistance religieuse au XVII^e siècle », in KINTZ (Jean-Pierre) et LIVET (Georges) (dir.), *350^e anniversaire des Traités de Westphalie. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire. 1648-1998*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, p. 129-139.
- LAGRANGE (François), *Histoire de Saint Paulin de Nole*, Paris, Poussielgue, 1881, 2 vol.
- LUND (Roger D.), *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750*, Cambridge University Press, 1995, 316 p.
- KOLAKOWSKI (Leszek), *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987, 824 p.
- KRUMENACKER (Yves), « La coexistence confessionnelle aux XVII^e et XVIII^e siècles. Quelques problèmes de méthodes », in BOISSON (Didier) et KRUMENACKER (Yves) (éd.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Etudes sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, Chrétiens et Société, 2009, p. 107-125.
- LAGRÉE (Jacqueline), *La religion*, Paris, Armand Colin, 2006, 188 p.
- LABROUSSE (Élisabeth), « La torture morale au 17^e siècle », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 6 (1985) p. 5-9.
- LAPLANCHE (François), « Survie et épreuves du sens mystique des Écritures au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 194 (1997), p. 31-41.
- LAPLANCHE (François), *Bible, sciences et pouvoirs au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1997, 145 p.
- LAURENT (Jérôme), « « Peccatum nihil est ». Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant », *Cahiers philosophiques*, 122 (2010/2), p. 9-20.
- LAUX (Henri), SALIN (Dominique) et PETIT (Vincent) (dir.), *Dieu au XVII^e siècle. Crises et renouvellements du discours. Philosophie, esthétique, théologie, mystique*, Paris, Éditions des Facultés jésuites de Paris, 2003, 295 p.
- LE BRUN (Jacques), « Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne », in ELM (Susanna), REBILLARD (Éric), ROMANO

- (Antonella) (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire / Orthodoxy, christianity, history*, Roma, École française de Rome, 2000, p. 333-342.
- LE BRUN (Jean), « Exégèse, herméneutique et logique au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 194 (1997), p. 19-30.
- LEENHARDT (Franz J.), *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1995, 252 p.
- MCKENNA (Antony), « Le dilemme de l'apologétique au XVIII^e siècle », in BRUCKER (Nicolas) (dir.), *Apologétique 1650-1802 : la nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 9-20.
- MICHAUD (Claude), *L'Église et l'Argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France au XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Fayard, 804 p.
- MONOD (Albert), *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme*, New-York, B. Franklin, 1971, 606 p.
- NEGRONI (Barbara de), *Intolérances. Catholiques et protestants en France 1560-1787*, Paris, Hachette, 1996, 232 p.
- NEVEU (Bruno) (dir.), *Religion, érudition et critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 232 p.
- NEVEU (Bruno), *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 522.
- PANNIER (Anne), « Saint Augustin, Saint Cyprien : la postérité de deux ecclésiologies », in RANSON (Patrick) (dir.), *Saint Augustin*, Paris, L'Herne, 1988, p. 237-247.
- PHILLIPS (Henry), *Church and culture in seventeenth century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 337 p.
- PINCKAERS (Servais), *Les sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, 2007, 529 p.
- PLONGERON (Bernard), *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973, 405 p.
- QUILLIET (Bernard), *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident III^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2007, 697 p.
- REBILLARD (Éric), « Sociologie de la déviance et orthodoxie. Le cas de la controverse pélagienne sur la grâce », in ELM (Susanna), REBILLARD (Éric), ROMANO (Antonella) (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire / Orthodoxy, christianity, history*, Roma, École française de Rome, 2000, p. 221-240.
- RIDEAU (Gaël), *De la religion de tous à la religion de chacun. Croire et pratiquer à Orléans au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires, 2009, 391 p.
- SAUZET (Robert) (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1992, 351 p.
- SESBOÛÉ (Bernard), *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Éditions de la Faculté jésuite de Paris, 2009, 318 p.
- SOLÉ (Jacques), *Les Mythes chrétiens, de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979, 302 p.
- SYKES (Norman), *From Sheldon to Secker. Aspects of English church history 1660-1768*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, 252 p.
- THIROUIN (Laurent), « A la recherche du vrai Saint Augustin », in KRUMENACKER (Yves) et THIROUIN (Laurent) (dir.), *Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, Lyon, Institut d'Histoire du Christianisme, 2006, p. 25-64.
- VANNIER (Marie-Anne), *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005, 1516 p.
- VENARD (Marc) (dir.), *Le temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1992, 1239 p.
- VENARD (Marc) (dir.), *L'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997, 1214 p.
- VOGLER (Bernard), « La dimension religieuse dans les relations internationales en Europe au XVII^e siècle (1618-1721) », *Histoire, économie et société*, 10 (1991/3), p. 379-398.
- VON MOSHEIM (Johann Lorenz), *Institutes of ecclesiastical history, ancient and modern*, trad. anglaise par James MURDOCK, London, Longman and co, 1841, 4 vol.

- WANEGFFELEN (Thierry), « Les chrétiens face aux Églises dans l'Europe moderne », *Nouvelle Revue du XVI^e siècle*, 11 (1993), p. 37-53.
- WANEGFFELEN (Thierry), *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, 694 p.
- WANEGFFELEN (Thierry), « L'anticléricalisme croyant : de l'oxymore à l'anthropologie du vivre religieux », in MARTIN (Philippe) (dir.), *Vivre sa foi*, dossier des *Annales de l'Est*, 57 (2007/1), p. 59-80.

2. Histoire du protestantisme : articles et ouvrages généraux

- BELGRADO (Anna Minerbi), *L'avènement du passé : la réforme et l'histoire*, Paris, Champion, 2004, 340 p.
- BENEDICT (Philip), « Deux calvinismes », *B.S.H.P.F.*, 151 (2005/1), p. 37-64.
- BOISSON (Didier), *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la Révocation de l'édit de Nantes à la fin de l'Ancien Régime (1679-1789), ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, Paris, Honoré Champion, 2000, 799 p.
- BOISSON (Didier) et MAGDELAINE (Michèle), *Histoire des protestants et du protestantisme dans la France moderne : bilans et perspectives de recherches*, numéro spécial du *B.S.H.P.F.*, 150, (2004/1).
- BOISSON (Didier) et DAUSSY (Hugues), *Les Protestants dans le France Moderne*, Paris, Belin, 2006, 351 p.
- BOISSON (Didier) et KRUMENACKER (Yves), *Les pasteurs et leurs écrits dans l'aire francophone à l'époque moderne*, numéro spécial du *B.S.H.P.F.*, 156 (2010/1).
- BOISSON (Didier), « Les synodes provinciaux, un révélateur d'un difficile apprentissage des normes dans les communautés réformées françaises, vers 1590-vers 1670 », in ROULLET (Antoine), SPINA (Olivier) et SZCZECZ (Nathalie) (dir.), *Trouver sa place. Individus et communautés dans l'Europe moderne*, Madrid, Casa de Velasquez, 2011, p. 171-185.
- BONNEMÈRE (Eugène), *Les dragonnades sous Louis XIV. Histoire des Camisards*, Paris, Décembre-Alonnier, 1869, 340 p.
- BOSHER (J. F.), « Huguenot Merchants and the Protestant International in the Seventeenth Century », *The William and Mary Quarterly*, 52 (1995/1), p. 77-102.
- BOST (Hubert), « La piété huguenote "anamorphosée" dans la piété des Lumières », *B.S.H.P.F.*, 145 (1999), p. 377-392.
- BOST (Hubert), *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de Huguenots XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2001, 411 p.
- BOST (Hubert), « Protestantismes et culture dans l'Europe moderne, XVII^e-XVIII^e siècles », in *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 112 (2003-2004), p. 359-364.
- CABANEL (Patrick), « French Protestants and the Legacy of John Calvin : Reformer and Legislator », in DE NIET (Johan), PAUL (Herman) and WALLET (Bart) (dir.), *Sober, Strict, and Scriptural. Collective Memories of John Calvin, 1800-2000*, Leiden, Brill, 2009, p. 39-65.
- CABANEL (Patrick), *Histoire des protestants en France*, Paris, Fayard, 2012, 1502 p.
- CHAUNU (Pierre), « Les crises au XVII^e siècle de l'Europe réformée », *Revue historique*, 462 (1965), p. 23-60.
- CHAUNU (Pierre), « Deuxième ou troisième Réforme ? Le XVII^e siècle des hétérodoxes », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 25 (1970/6), p. 1574-1590.
- COURVOISIER (Jacques), *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977, 209 p.
- CROUZET (Denis), *La Genèse de la Réforme française. 1520-1562*, Paris, Sedes, 1996, 620 p.
- CROUZET (Denis), *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religions (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

- DELUMEAU (Jean) et WANEGFFELEN (Thierry), *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 441 p.
- DEYON (Solange), *Du loyalisme au refus : les protestants français et leur député général entre la Fronde et la Révocation*, Lille, Presses universitaires de Lille-III, 1976, 200 p.
- ENCREVÉ (André), « Images de la Réforme chez les protestants français de 1830 à 1870 », in JOUTARD (Philippe) (dir.), *Historiographie de la Réforme*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 182-199.
- FARGUES (Paul), « La marche du courant calviniste en Grande-Bretagne », *Revue de métaphysique et de morale*, 25 (1918/5-6), p. 743-767.
- FÉLICE (Guillaume de), *Histoire des protestants de France, depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent*, Paris, J. Cherbuliez, Ducloux et Cie, Grassart, 1851, 655 p.
- FÉLICE (Paul de), *Les protestants d'autrefois : vie intérieure des églises, mœurs et usages*, Paris, Fischbacher, 1898, 3 vol.
- GABEREL (Jean), *Histoire de l'Église de Genève depuis le commencement de la Réformation jusqu'en 1815*, Genève, Cherbuliez, 1862, 3 vol.
- GÉURY (Julien), « Une « Muse Prétendue Réformée » ? », *Revue de l'histoire des religions*, 1 (2009), p. 126-153.
- GREENGRASS (Mark), *The European Reformation, c. 1500-1618*, London-New York, Longman, 1998, 398 p.
- HAMPTON (Stephen), *Anti-arminians. The anglican reformed tradition from Charles II to George I*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 304 p.
- HIGMAN (Francis), *La Réforme, pourquoi ? Essai sur les origines d'un événement fondateur*, Genève, Labor et Fides, 2001, 158 p.
- HOLDER (R. Ward), *A Companion to Paul in the Reformation*, Leiden, Brill, 2009, 655 p.
- JOUTARD (Philippe), « Les racines de la mémoire », *H-Histoire*, 7 (1981), p. 9-20.
- LÉONARD (Émile-Guillaume), *Histoire générale du Protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961-1964, 3 vol.
- Les Huguenots*, Paris, Archives nationales de France, 1985, 223 p.
- LESTRINGANT (Frank), *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion, 1555-1589*, Genève, Droz, 2004 [1990], 628 p.
- LESTRINGANT (Frank), *L'expérience huguenote au Nouveau Monde. XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1996, 394 p.
- LESTRINGANT (Frank), *Jean de Léry ou L'invention du sauvage : essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Honoré Champion, 2005, 287 p.
- LÜTHY (Herbert), *La banque protestante : de la Révocation à la Révolution*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1959, 3 vol.
- MOURS (Samuel), *Le protestantisme en France au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Protestante, 1967, 239 p.
- MULLER (Richard A.), « Calvin and the calvinists : assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy, Part I », *Calvin Theological Journal*, 30 (novembre 1995), p. 345-375 et « Calvin and the calvinists : assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy, Part II », *Calvin Theological Journal*, 31 (1996/1), p. 125-160.
- ORCIBAL (Jean), *Louis XIV et les protestants. La cabale des accommodateurs de religion. La caisse des conversions. La révocation de l'édit de Nantes*, Paris, J. Vrin, 1951, 192 p.
- PUAUX (François), *Histoire de la réformation française*, Paris-Genève, Agence des Écoles du Dimanche, 1857-1863, 7 vol.
- SPICER (Andrew), « « Qui est de Dieu, oit la parole de Dieu » : the Huguenots and their temples », in MENTZER (Raymond A.) et SPICER (Andrew) (dir.), *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 175-192.

- SPURR (John), « « Latitudinarianism » and the Restoration Church », *The Historical Journal*, 31 (1988/1), p. 61-82.
- STAUFFENEGGER (Roger), « Hugh R. Trevor-Roper. *De la Réforme aux Lumières* », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 162 (1973) p. 99-100.
- WANEGFFELEN (Thierry), « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles », in FRAY (Jean-Luc) (dir.), *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2003, p. 115-134.
- WANEGFFELEN (Thierry), « La difficile identité des protestants français entre Réforme et Révocation », in BELISSA (Marc), BELLAVITIS (Anna), COTTRET (Monique) COQ (Laurence) et DUMA (Jean) (dir.), *Identités, appartenances et revendications identitaires*, Paris, Nolin, 2005, p. 13-23.

3. Histoire du protestantisme : études biographiques et régionales

- ARNAUD (Eugène), « Notice sur David Derodon, professeur de philosophie à Die, Orange Nîmes et Genève », *Mémoires de l'Académie du Gard*, 1872, p. 341-367.
- BARITEAUD (Françoise), *Les protestants en pays blésois au XVII^e siècle*, mémoire de maîtrise sous la dir. de Robert SAUZET, l'Université de Tours, 1973.
- BENEDICT (Philip), « La Chouette de Minerve au crépuscule. Philippe Le Noir de Crevain, pasteur sous Louis XIV, historien des Églises réformées du XVI^e siècle », *B.S.H.P.F.*, 146/2 (2000/2), p. 335-366.
- BOISSON (Didier), *Les protestants bordelais à l'époque de la Révocation de l'Édit de Nantes (vers 1680-1700)*, Annexes 2, Travail d'Etude et de Recherche sous la dir. de Jean-Pierre Poussou, Université de Bordeaux III, 1984, 201 p.
- BOST (Charles), « La seconde partie de l'histoire de l'Église réformée de Dieppe », *B.S.H.P.F.*, 72 (1923), p. 126.
- BRAUNSTEIN (Philippe), *L'Oratoire du Louvre et les protestants parisiens*, Genève, Labor et Fides, 2011, 349 p.
- BUDÉ (Eugène de), *Vie de Bénédicte Pictet, théologien genevois 1655-1724*, Lausanne, Georges Bridel, 1874, 322 p.
- COLLENBERG (Adolf), « Stuppa, Jean-Baptiste », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, version du 22.08.2012, url : <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F49875.php>.
- CORBIÈRE (Philippe), *Histoire de l'Église réformée de Montpellier depuis son origine jusqu'à nos jours*, Montpellier, Pujol, 1861, 610 p.
- COULON DE LABROUSSE (Bernard), *Le statut juridique du protestantisme à Bordeaux : 1598-1787*, thèse de droit sous la dir. de Georges DUPEUX, Université de Bordeaux 1, 1974, 2 vol.
- DAUSSY (Hugues), *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002, 696 p.
- DUCHEMIN (Amélie), « La communauté protestante d'Authon-du-Perche au XVII^e siècle : de l'apogée à la résistance », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 113 (2006/2), p. 61-79.
- DUBOURDIEU (William J.), *Baby on Her Back. A History of the Huguenot Family DuBourdieu*, chez l'auteur, 1967, 358 p.
- ENSCHEDÉ (A. J.), « Généalogie de la famille Certon », *Bulletin de la commission de l'histoire des Églises wallonnes*, II (1887), p. 183-198.
- EVANNO (Fabienne), *Les Protestants de Saumur au XVII^e siècle (1594-1684)*, Mémoire de Maîtrise, Angers, 1982, 210 p.
- FÉLICE (Paul de), *Histoire du protestantisme à Mer*, Paris, Res Universis, 1991, 301 p.
- FOURRIER (Thibaud), *La minorité protestante de Blois : de l'entourage de la Cour (fin XVI^e s.) au Refuge (début XVIII^e s.)*, thèse d'histoire sous la dir. de Robert SAUZET et Jean CHAGNIOT, Université de Tours, 1994, 487 p.

- FOURRIER (Thibaud), « La communauté protestante de Blois au XVII^e siècle : réseaux et influences », *Mémoires de la Société Sciences et Lettres du Loir-et-Cher*, 68 (2013), p. 5-23.
- GLOZIER (Matthew), *Marshal Schomberg 1615-1690 « the Ablest Soldier of His Age » : International Soldiering and the Formation of State Armies in Seventeenth-century Europe*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2005, 250 p.
- GUENEAU (Yves), *Protestants du Centre, 1598-1685 (ancienne province synodale d'Orléanais-Berry)*, approche d'une minorité, thèse d'histoire sous la dir. de Robert SAUZET, Université de Tours, 1982, 528 p.
- KRUMENACKER (Yves), *Les protestants du Poitou au XVIII^e siècle (1681-1789)*, Paris, Honoré Champion, 1998, 521 p.
- LANDRE (Charles), « Les protestants hollandais à Bordeaux, avant et après la Révocation de l'Édit de Nantes », *Bulletin de la commission de l'histoire des Églises wallonnes*, II (1887), p. 269-275
- LÉONARD (Julien), *Le Ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669). Essai de contribution à l'étude des pasteurs réformés français sous le régime de l'édit de Nantes*, thèse d'histoire sous la dir. d'Yves KRUMENACKER, Université de Lyon III, 2011, 3 vol.
- LÉONARD (Julien), *Être pasteur au XVII^e siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, 351 p.
- LEROUX (Alfred), « L'Église réformée de Bordeaux de 1660 à 1670 (d'après le 5^{ème} registre de son consistoire) », *B.S.H.P.F.*, 71 (1920), p. 177-220.
- MOURS (Samuel), « Les pasteurs à la Révocation de l'Édit de Nantes », *B.S.H.P.F.*, 114 (1968), p. 67-105, p. 292-316, p. 521-524.
- SARRABÈRE (Albert), *Dictionnaire des pasteurs de la province synodale d'Anjou, Maine, et de Bretagne, XVI^e-XVII^e siècles*, Pau, Centre d'Etudes du Protestantisme Béarnais, 2006, 215 p.
- SPLETT (Jürgen) « Brunsenius, Anton », in NOACK (Lothar) et SPLETT (Jürgen), *Bibliographien Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit, Berlin-Cölln 1640-1688*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 84-88.
- THADDEN (Rudolf von), *Die brandenburgisch-preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatgesellschaft im Brandenburg-Preussen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959, 239 p. et tableaux.
- TOMEI (Samuël), *Ferdinand Buisson (1841-1932). Protestantisme libéral, foi laïque et radical-socialisme*, Atelier national de reproduction des thèses, 2004, vol. 1, 886 p.
- TOUBNIEB (Gaston), [sous le pseud. de DUMONS (Géraud)], « Les réfugiés du pays Castrais (suite) », *Revue historique, scientifique et littéraire du département du Tarn*, 25 (1910), p. 154-169.

4. Autour de la révocation de l'Édit de Nantes

- Abjurations du bailliage d'Issoudun, d'Eguzon Chantôme, de Lignières*, s.l., Société de Généalogie du Bas-Berry, 2010, 6 p.
- BERT (Paul), *Histoire de la Révocation de l'Édit de Nantes à Bordeaux et dans le Bordelais, diocèse de Bordeaux 1653-1715*, Bordeaux, Marcel Mounastre-Picamillh, 1908, 106 p.
- BOISSON (Didier), « La justice royale et les procès contre les cadavres au XVII^e et XVIII^e siècles », in BOISSON (Didier) et KRUMENACKER (Yves) (dir.), *Justice et protestantisme*, Lyon, Chrétiens et société, 2011, p. 113-127.
- BONNEMÈRE (Eugène), *Les dragonnades sous Louis XIV. Histoire des Camisards*, Paris, Décembre-Alonnier, 1869, 340 p.
- BOST (Hubert), « La Révocation, apocalypse des protestants ? », *Études théologiques et religieuses*, 65 (1990/2), p. 205-219.
- CHAREYRE (Philippe), « Le Béarn, terre d'expérimentation de la Révocation », *Lengas*, 70 (2011), p. 11-28, en ligne : <http://lengas.revues.org/361>.

- DAIREAUX (Luc), *Réduire les huguenots. Protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010, 1120 p.
- DOUEN (Orentin), *La Révocation de l'édit de Nantes à Paris*, Paris, Fischbacher, 1894, 3 vol.
- JAHANT (Emmanuel), *La confiscation des biens des religieux fugitifs de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1959, 138 p.
- JOBLIN (Alain), *Dieu, le juge et l'enfant. L'enlèvement des enfants protestants en France (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Arras, Presses de l'Université d'Artois, 2010, 182 p.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Les réponses protestantes au Monitoire de l'Assemblée du clergé de 1682 », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques*, (1975-1976), p. 755-764.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Les stratégies huguenotes face à Louis XIV », in CHARNAY (Jean-Paul) (dir.), *Le Bonheur par l'Empire, ou le rêve d'Alexandre*, Paris, Anthropos, 1982. p. 37-45.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Absolutisme et protestantisme. Origines idéologiques de la Révocation de l'Édit de Nantes », in BAUBÉROT (Jean) (dir.), *1685-1985. La Révocation de l'Édit de Nantes, ou comment une minorité a résisté à la « normalisation religieuse »*, Paris, C.P.E.D., 1983, p.6-22.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Le débat sur l'exil des pasteurs français en 1685 », *Études théologiques et religieuses*, 60 (1985), p. 205-220.
- LABROUSSE (Élisabeth), « 1685 et 1688 », in *La tolérance*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 1986, p. 25-31.
- LABROUSSE (Élisabeth), *La révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, Paris, Payot, 1990, 222 p.
- LUTHY (Herbert), *La Banque protestante en France de la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution*, Paris, SEVPEN, 1959, 2 vol.
- PERONNET (Michel) (dir.), *Tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes – La Révocation à l'extérieur du Royaume*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1985, 404 p.
- PUAUX (Frank) (*et alii*), « Éphémérides de l'année de la révocation de l'édit de Nantes (1685) », *B.S.H.P.F.*, 35 (1885), p. 29-35, 83-88, 125-131, 181-185, 228-231, 280-283, 316-320, 370-374, 485-500, 593-608.
- QUIENART (Jean), *La Révocation de l'Édit de Nantes. Protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 143 p.
- REVERDIN (Olivier), SAUTIER (Jérôme), FATIO (Olivier) *et alii*, *Genève et la Révocation de l'Édit de Nantes*, Genève-Paris, Droz-Honoré Champion, 1985, 532 p.
- STACKELBERG (Jurgen von), « 1685 et l'idée de la tolérance. La réaction des « philosophes » à la Révocation de l'Édit de Nantes », *Francia Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 3 (1986), p. 229-243.
- YARDENI (Myriam), « Pour une histoire de la religion et de la mentalité « réfugiées » après la Révocation de l'édit de Nantes : quelques problèmes de méthode », in *Histoire, sensibilités et mentalités collectives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 255-261.
- ZUBER (Roger), « Les résistances à la Révocation de l'Édit de Nantes », in BAUBÉROT (Jean) (dir.), *1685-1985. La Révocation de l'Édit de Nantes, ou comment une minorité a résisté à la « normalisation religieuse »*, Paris, C.P.E.D., 1983, p.23-37.
- ZUBER (Roger) et THEIS (Laurent) (dir.), *La révocation de l'Édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1986, 392 p.

5. Histoire des Académies protestantes

- ASTOUL (Guy), « Les étudiants calvinistes français et le refuge universitaire suisse », in FERTÉ (Patrick) et BARRERA (Caroline), *Étudiants de l'exil. Migrations internationales et universités refuges (XVI^e-XX^e s.)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 55-69.
- BOISSET (Jean) (dir.), *La Réforme et l'éducation*, Toulouse, Privat, 1974, 190 p.

- BOURCHENIN (Daniel), *Etude sur les Académies protestantes en France au XVI^e et au XVII^e siècles*, Paris, Grassart, 1882, 480 p.
- CHAVIGNY (D. de), *L'Église et l'Académie de Saumur*, Saumur, Godet, 1914, 53 p.
- DEYON (Solange), « Les Académies protestantes en France », *B.S.H.P.F.*, 135 (1989/1), p. 77-86.
- DESGRAVES (Louis), « Les thèses soutenues à l'Académie protestante de Saumur au XVII^e siècle », *B.S.H.P.F.*, 125 (1979/1), p. 76 à 97.
- DELAUNAY (Louis), « L'Académie protestante de Saumur et les précurseurs du protestantisme libéral », *Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-lettres et Arts d'Angers*, XXII (1919), p. 59-79.
- GLENN GRAY (Janet), « Investigation of a renaissance-humanist curriculum at the Academy of Saumur », in MEHL (James V.), *In Laudem Caroli : Renaissance and Reformation studies for Charles G. Nauert*, Kirksville, Truman State University Press, 1998, p. 149-169.
- ITTI (Eliane), « L'Académie protestante de Saumur », *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard*, 6 (2009), p. 38-56.
- KRETZER (Hartmut), *Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademien Sedan und Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moÿse Amyraut und Pierre Jurieu*, Berlin, Duncker & Humbolt, 1975, 486 p.
- LEBRUN (François) (dir.), *Saumur, capitale européenne du protestantisme au XVII^e siècle*, Fontevraud, Abbaye royale de Fontevraud, 1991, 205 p.
- MAAG (Karin), « The Huguenot academies : preparing for an uncertain future », in MENTZER (Raymond A.) et SPICER (Andrew) (dir.), *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 139-156.
- MAAG (Karin), « Preaching Practice : Reformed Students Sermons », in JANSE (Wim), PITKIN (Barbara) (dir.), *The Formation of Clerical And Confessional Identities in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2006, p. 132-146.
- METEYER (Louis Jules), *L'Académie protestante de Saumur*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1933, 174 p. (réédition 2005, 138 p.)
- NICOLAS (Michel), *Histoire de l'ancienne Académie protestante de Montauban (1598-1659) et de Puy-laurens (1660-1685)*, Montauban, E. Forestié, 1885, 444 p.
- PERIGAULT (Clotilde), *La bibliothèque de l'Académie protestante de Saumur en 1685 : transcription de l'inventaire et identification bibliographique*, mémoire de maîtrise sous la dir. de M. Pierre Aquilon et de M. Jean-Paul Pittion, Université de Tours, 2004.
- PITASSI (Maria-Cristina), « De la censure à la réfutation. L'Académie de Genève », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988/2), p. 147-164.
- PITASSI (Maria-Cristina), *De l'orthodoxie aux Lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992, 88 p.
- PITASSI (Maria-Cristina), « Cartésianisme et théologie réformée au dix-huitième siècle : le cas de l'Académie de Genève », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1992, p. 533-534.
- PITION (Jean-Paul), *Intellectual life in the Académie of Saumur (1633-1685) : a study of the Bouberau collection*, Ph. D. thesis, University of Dublin, French Departement, 1969, XI-363 p.
- PITION (Jean-Paul), « Instruire et édifier : les protestants et l'éducation en France sous l'édit de Nantes », in SHERIDAN (Geraldine) et PREST (Viviane), *Les Huguenots éducateurs dans l'espace européen à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 19-45.

6. L'École de Saumur

- GOOTJES (Albert), « A Smattering of the New Philosophy : Étienne Gausson (ca. 1638-1675) and the Cartesian Question at Saumur », in BALLOR (Jordan J.), SYTSMA (David), ZUIDEMA (Jason) (dir.), *Church and School in Early Modern Protestantism*, Leiden, Brill, 2013, p. 583-596.

- GROHMAN (Donald Davis), *The Genevan Reactions to the Saumur Doctrine of Hypothetical Universalism 1635-1685*, Ph. D. thesis, University of Toronto, Knox College, 1971, 448 p.
- LAPLANCHE (François), *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1983, 342 p.
- LAPLANCHE (François), « Tradition et modernité au XVII^e siècle. L'exégèse biblique des protestants français », *Annales. Economie Sociétés Civilisations*, 40 (1985/3), p. 463-488.
- LAPLANCHE (François), « La Bible chez les Réformés », in BELAVAL (Yvon) et BOUREL (Dominique) (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986 p. 459-479.
- LAPLANCHE (François), *L'Écriture, le sacré et l'Histoire : érudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*, Amsterdam-Lille, Académic Publisher Associated-Diffusion Presses Universitaires de Lille, 1986, xxxi-1017 p.
- LAPLANCHE (François), « Tradition et modernité : l'Académie protestante de Saumur et la Bible au XVII^e siècle », in ROUSSEL (Jean) (dir.), *L'héritage des Lumières. Volney et les idéologues*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1988, p. 433-448.
- LAPLANCHE (François), « La détermination des sens de l'Écriture au XVII^e siècle », in BIANCHI (Massimo) (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, Leo S. Olschki, 1996, p. 157-176.
- LAPLANCHE (François), « Ordre des décrets divins, hiérarchie des droits humains », *Revue de Synthèse*, 126 (2005/1), p. 51-65.
- PROST (Joseph), *La philosophie à l'Académie protestante de Saumur (1606-1685)*, Paris, H. Paulin, 1907, 180 p.
- ROEHRICH (Théodore-Ernest), *La Doctrine de la prédestination et l'école de Saumur*, Strasbourg, Heiz, 1867, 52 p.
- RONCHAIL (Christine), « De l'esprit de Dordrecht aux prémisses des Lumières : l'évolution de la pensée chez trois pasteurs de Charenton dans leurs ouvrages de dévotion », in VÉNUAT (Monique) et JÉRÉMIE (Christian) (dir.), *L'éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 487-506.
- VAN STAM (Frans Pieter), *The Controversy Over the Theology of Saumur, 1635-1650. Disrupting Debates Among Huguenots in Complicated Circumstances*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1988, 497 p.

7. Apologétique, exégèse et théologie protestantes

- BAC (J. Martin), *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*, Leiden, Brill, 2010, 561 p.
- BARTHEL (Pierre), « Du salut par la foi, mais non point sans les œuvres ! Notes concernant la naissance de l'orthodoxie « raisonnée » réformée, de langue française, au début du XVIII^e siècle », *Zwingliana*, 17 (1988/6) p. 497-512 et 18 (1989/1-2) p. 120-142.
- BIZER (Ernst), « Reformed Orthodoxy and Cartesianism », *Journal for Theology and the Church*, 2 (1965), p. 20-82.
- BOST (Hubert), « La dévotion, un sport spirituel ? Le paradoxe du salut dans la piété réformée au XVII^e siècle », *Positions Luthériennes*, 48 (2000), p. 273-294.
- BOST (Hubert) et LAURIOL (Claude) (éd.), *Refuge et Désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 2003, 319 p., dont BOTS (Hans), « Le sort des huguenots à travers les résolutions et les actes synodaux », p. 19-32.
- BOST (Hubert), « Des porte-paroles protestants au chevet de l'édit de Nantes moribond », *Revue de Synthèse*, 126 (2005/1), p. 67-89.
- BRIGGS (Éric R.), « Le débat sur les peines éternelles parmi les Huguenots au XVII^e siècle », *B.S.H.P.F.*, 115 (1969), p. 541-589.
- BÜHLER (Pierre), *Prédestination et Providence*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999, 78 p.

- CASALIS (Georges) et ROUSSEL (Bernard) (dir.), *Olivétan, traducteur de la Bible*, Paris, Cerf, 1987, 198 p.
- CHEVALIER (Françoise), *Prêcher sous l'édit de Nantes : la prédication réformée au XVII^e siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994, 254 p.
- DORNER (Isaak August), *Histoire de la théologie protestante, en particulier en Allemagne, envisagée dans le développement de ses principes et dans ses rapports avec la vie religieuse, morale et intellectuelle des peuples*, Paris, Meyrueis, 1870, 810 p.
- GAY (Jean-Pascal), « Théologiens radicaux, théologies radicales ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 150 (avril-juin 2010), p. 77-98.
- GOUDRIAAN (Aza) et VAN LIEBURG (Fred) (dir.), *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, Leiden, Brill, 2010, 442 p.
- GROSSE (Christian), *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e et XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008, 760 p.
- FRAGONARD (Marie-Madeleine), « Patristique et pensée protestante : de l'« Hexaemeron » de Saint Basile à « La Création » d'Agrippa d'Aubigné », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 77 (1977/1), p. 3-23.
- GOUDRIAAN (Aza), *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden, Brill, 2006, 395 p.
- HEPPE (Heinrich), *Reformed Dogmatics*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2007, 729 p.
- JONES (Mark), HAYKIN (Michael A. G.), *Drawn into controversy : reformed theological diversity and debates within seventeenth-century british puritanism*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, dont MULLER (Richard A.), « Diversity in the reformed tradition : a historiographical introduction », p. 11-30 ; FESKO (John V.), « Lapsarian diversity at the Synod of Dort », p. 99-123, MOORE (Jonathan D.), « The extent of the Atonement : English hypothetical universalism versus particular redemption », p. 124-160.
- KEMP (William), « L'épigraphe « Lisez et puis jugez » et le principe de l'examen dans la Réforme française avant 1540 », in GILMONT (Jean-François) et KEMP (William) (dir.), *Le Livre évangélique de langue français avant Calvin*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 252-273.
- KIRSCHLEGER (Inès), « L'athéisme au prisme des psaumes : étude comparée de quatre sermons réformés sur le psaume XIV^e au XVII^e siècle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 5 (2009), en ligne : http://www.msh-m.fr/article.php?id_article=609
- KLAUBER (Martin I.) (dir.), *The theology of the french reformed church : from Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2014, 414 p.
- KRAEGE (Jean-Denis), « Sola fide-Sola Gratia. Un exercice dialectique », in CUVILLIER (Elian) (dir.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 143-152
- LABROUSSE (Élisabeth), « Le néo-protestantisme », *Théolib. Nouvelles approches de la foi*, (1998/3), en ligne : <http://www.theolib.com/articles/labrousse.html>.
- LAPLANCHE (François), « Conclusion : crise de l'apologétique et crise de la vérité au temps des premières Lumières », in PITASSI (Maria-Cristina) (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 119-128.
- LECLER (Joseph), « Au temps de Luther : les premiers apologistes du Libre-examen », *Recherches de science religieuse*, 43 (1955), p. 56-160.
- LECLER (Joseph), « Protestantisme et « Libre Examen ». Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherches de science religieuse*, 57 (1969/3), p. 321-374.
- MCGRATH (Alister E.), *Justia Dei. A history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 252 p.
- MCMILLAN SALMON (John Hearsey), « Protestant jurists and theologians in early modern France : the family of Cappel », in *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 54-72.

- MULLER (Richard), *Christ and the decree. Christology and predestination in Reformed theology from Calvin to Perkins*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, 240 p.
- MULLER (Richard), « The problem of protestant scholasticism : a review and definition », in VAN ASSELT (Willem J.) and DEKKER (E.) (dir.), *Reformation and Scholasticism. An ecumenical enterprise*, Grand Rapids, Baker Book House, 2001, p. 45-64.
- MULLER (Richard), *After Calvin. Studies in the development of a theological tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 288 p.
- MULLER (Richard), « Not Scotist : Understandings of being, univocity, and analogy in early-modern Reformed thought », *Reformation and Renaissance Review*, 14 (2012/2), p. 127-150.
- NEWLANDS (Sam), « Evils, Privations, and the Early Moderns », in CHIGNELL (Andrew) et MACDONALD (Scott) (dir.), *Evil. A Philosophical History*, Oxford, Oxford University Press, à paraître, version en ligne : http://www3.nd.edu/~snewland/papers/evils_privations_and_early_moderns_newlands.pdf
- PACKER (John William), *The Transformation of Anglicanism, 1643-1660 with Special Reference to Henry Hammond*, Manchester, Manchester University Press, 1969, 223 p.
- PITASSI (Maria-Cristina), « Quand le calvinisme genevois parlait anglican : les relations théologiques et ecclésiastiques entre Genève et l'Angleterre dans la première moitié du XVIII^e siècle », *B.S.H.P.F.*, 153 (2007/2), p. 231-244.
- PITASSI (Maria-Cristina), « « Je châtie tous ceux que j'aime » : la providence en question », in MERCIER-FAIVRE (Anne-Marie) et THOMAS (Chantal) (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève, Droz, 2008, p. 63-74.
- POUIVET (Roger), « Epistémologie thomiste et épistémologie réformée », in BOURGEOIS-GIRONDE (Sacha), GNASSOUNOU (Bruno) et POUIVET (Roger) (dir.), *Analyse et théologie : croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002, p. 125-141.
- ROSE (Martin) (dir.), *Histoire et herméneutique. Mélanges offert à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, 443 p., dont BOST (Hubert), « Le doigt de Dieu dans un rouage d'horloge. Pour une herméneutique « éclairée » du miracle », p. 94-106 ; FATIO (Olivier) « Neuchâtel et Genève face au *Consensus helveticus* ou comment l'éviter ? », p. 161-173.
- SCHWEIZER (Albert), *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der Reformierten Kirche*, Zurich, Orell, Fuessli und Comp, 1854-1856, 2 vol.
- STAUFFER (Richard), *Interprètes de la Bible. Etudes sur les réformateurs du XVI^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, 275 p.
- VAN ASSELT (Willem J.) BAC (J. Martin) et TE VELDE (Roelf T.) (dir.), *Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2010, 272 p.
- VOETZEL (René), *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 180 p.
- WANEGFFELEN (Thierry), « Un cléricalisme réformé. Le protestantisme français entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère (XVI^e-XVII^e siècles) », in VEINSTEIN (Gilles) et IOGNA-PRAT (Dominique) (dir.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, p. 111-144.
- YARDENI (Myriam), « L'apologétique protestante des années 1683-1685 » in GODARD DE DONVILLE (Louise) (dir.), *De la mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes : un monde nouveau ?*, Marseille, C.M.R., 1984, p. 215-228.

8. L'irénisme

- BÖTTIGHEIMER (Christoph), *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*, Münster, Lit, 1996, 430 p.

- CLANCY (T.-H.), « Ecumenism and Irenics in 17th-century English Catholic apologetics », *Theological studies*, 58 (1997/1) p. 85-89.
- DUBOIS (Elfriede T.), « Quelques mouvements œcuméniques au XVII^e siècle », in LEINER (Wolfgang) (dir.), *Horizons européens de la littérature française au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p. 245-256.
- GRES-GAYER (Jacques), *Paris-Cantorbéry (1717-1720). Le dossier d'un premier œcuménisme*, Paris, Beauchesne, 1989, 561 p.
- MEYER (Jean), « L'abbé Molanus et les tentatives de rapprochement des Églises », in DUCHHARD (Heinz) et MAY (Gerhard), *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz, Philipp von Zabern, 2000, p. 199-225.
- PALANQUE (Jean-Rémy) et CHÉLÉNI (Jean), *Petite histoire des grands conciles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 311 p.
- POULAT (Émile), « « Modernisme » et « Intégrisme ». Du concept polémique à l'irénisme critique », *Archives des sciences sociales des religions*, 27 (1969/1), p. 1-28.
- POSTHUMUS MEYES (Hans), « Protestants irenisme in de 16^e en eerste helft van de 17^e eeuw », *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 36 (1982/3), p. 205-222.
- PRÉCLIN (Edmond), *L'union des églises gallicane et anglicane : une tentative au temps de Louis XV. P.-F. Le Comayer (de 1681 à 1732) et G. Wake*, Paris, J. Gamber, 1928, 179 p.
- SALLIOT (Natacha), « De la discorde à la concorde : l'idéal d'une réunion confessionnelle au XVII^e siècle en France », in BOLDUC (Benoit) et GOLDWYN (Henriette) (dir.), *Concordia discors*, Tübingen, Günter Narr, 2010, vol. 2, p. 107-115.
- SAUZET (Robert), « D'un Humanisme provincial au début du XVII^e siècle. Le discours irénique d'Anne Rulman (1583-1639) », in CÉARD (Jean) (dir.), *Langage et vérité. Etudes offertes à Jean-Claude Margolin*, Genève, Librairie Droz, Travaux d'Humanisme et Renaissance, 1993, p. 145-152.
- SÉGUY (Jean), « Les œcuménismes du XVII^e siècle et les relations internationales de l'époque », *Archives des sciences sociales des religions*, 23 (1967), p. 129-134.
- STAUFFER (Richard), *The quest for church unity : from John Calvin to Isaac d'Huisseau*, Pittsburgh, Pickwick Publications, 1986, 76 p.

9. Les controverses

- BOISSON (Didier), « Les pasteurs du XVII^e siècle et la controverse religieuse », *B.S.H.P.F.*, 156 (2010/1), p. 69-80.
- BOLDUC (Benoit) et GOLDWYN (Henriette) (dir.), *Concordia discors*, Tübingen, Günter Narr, 2010, 2 v.
- DAUSSY (Hugues), « En débattant la religion, les religieux se gastent. Duplessis-Mornay, Languet et Danzay en guerre contre les théologiens », in *L'humaniste, le protestant et le clerc. De l'anticléricalisme croyant au XVI^e siècle*, n^o spécial de la revue *Siècles. Cahiers du centre d'histoire Eespaces et cultures*, 18 (2004), p. 93-103.
- DESGRAVES (Louis), *Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France 1598-1685*, Genève, Droz, 1984-1985, 2 v.
- HEYD (Michael), « *Be Sober and Reasonable* ». *The critique of Enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden-New York, Brill, 1995, 323 p.
- JOUHAUD (Christian) « Écriture et action : une problématique pour l'histoire de la polémique et des controverses au XVII^e siècle ? », in BURNAND (Léonard) et PASCHOUD (Adrien) (dir.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières, 1680-1715*, Paris, Champion, 2010, p. 11- 38.
- LAPLANCHE François, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in LE BOULLUEC (Alain) (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 373-404.

- LILTI (Antoine), « Querelles et controverses : les formes du désaccord à l'époque moderne », *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, 25 (2007/1), p. 13-28.
- PERONNET (Michel) (dir.), *La controverse (XVI^e-XIX^e siècle)*, Montpellier, Centre d'histoire des réformes et du protestantisme, 1979, 2 t., 186 et 191 p., dont t. I, CHÉDOZEAU (Bernard), « De la controverse à l'apologétique : la controverse ecclésiologiques chez P. Nicole », p. 171-178 et REULOS (Michel), « Controverses entre catholiques et réformés à l'occasion des conversions (Lesdiguières, Mademoiselle de Duras) », p. 179- 186. et t. II, LABROUSSE (Élisabeth), « La controverse en France vers 1680 », p. 11-16 et SOLÉ (Jacques), « Le débat confessionnel français entre 1598 et 1685. Esquisse de bilan », p. 17-23.
- PERONNET (Michel) (dir.), *La controverse interne au protestantisme (XVI^e-XX^e siècle)*, Montpellier, Centre d'histoire des réformes et du protestantisme, 1983, 350 p.
- PERRY (Élisabeth Israëls), *From theology to history. French religious controversy and the revocation of the Edict of Nantes*, La Haye, M. Nijhoff, 1973, 254 p.
- PIQUÉ (Nicolas), *De la tradition à l'histoire. Éléments pour une généalogie du concept d'histoire à partir des controverses religieuses en France (1669-1704)*, Paris, Honoré Champion, 2009, 817 p.
- QUANTIN (Jean-Louis), « Philologie et théologie : les textes patristiques dans les controverses religieuses (XVI^e-XVII^e siècles) », *Studia Borromaiica*, 21 (2007), p. 93-128.
- SAINT-GERMAIN (Charles-Éric de), « Grâce et liberté. Le débat de Pascal avec les molinistes et les protestants et la défense de l'augustinisme », in BRUCKER (Nicolas) (dir.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 23-40.
- SNOEKS (Rémi), *L'argument de la tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain-Gembloux, Publications Universitaires de Louvain-J. Duculot, 1951, 560 p.
- SOLÉ (Jacques), *Le débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Paris, Aux amateurs du livre, 1985, 4 t., 1928 p.
- SOLÉ (Jacques), *Les origines intellectuelles de la révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1997, 196 p.

10. Autour du socinianisme

- DE GROOT (Aart), « L'antitrinitarisme socinien », *Études théologiques et religieuses*, 61 (1986/1), p. 51-61.
- KNIJFF (Philip), VISSER (Sibbe Jan), VISSER (Piet), *Bibliographia Sociniana. A Bibliographical Reference Tool for the Study of Dutch Socinianism and Antitrinitarianism*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2004, 313 p.
- LE MOAL (Françoise), « Les dimensions du socinianisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 15 (1968/4), p. 557-596.
- MULSOW (Martin) et ROHLS (Jan), *Socinianism and arminianism. Antitrinitarians, calvinists, and cultural exchange in seventeenth-century Europe*, Leiden, Brill, 2005, 306 p.
- MORTIMER (Sarah), « Human and Divine justice in the works of Grotius and the Socinians », in MORTIMER (Sarah) et ROBERTSON (John) (dir.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Leiden, Brill, 2012, p. 75-93.
- OSIER (Jean-Pierre), *Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice*, Paris, Cerf, 1996, 250 p.
- PIQUÉ (Nicolas), « Le socinianisme et la lettre : ou comment se débarrasser d'un fantôme », *Astérion*, 3 (2005/09), en ligne : <http://asterion.revues.org/403>.
- SIMONUTTI (Luisa), « Liberté, volonté, responsabilité : Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande », *Astérion*, 3 (2005/09), en ligne : <http://asterion.revues.org/412>
- SIMONUTTI (Luisa), « Après Michel Servet : hérésie et antitrinitarisme », in ZUBER (Valentine) (dir.), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI^e au XXI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 185-205.

11. La conversion : approches biographique, historique, psychologique et sociologique¹

- BERNOS (Marcel), « Conversion ou apostasie ? Comment, à l'époque moderne, les Églises voyaient ceux qui les quittaient pour l'« Église adverse » », *Seventeenth-Century French Studies*, 18 (1996), p. 33-48
- BLAISE (Marie) (dir.), *La conversion*, Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2004, 470 p., dont « Etymologie », p. 11-13 et CITTI (Pierre), « Réflexion sur une histoire littéraire de la conversion religieuse », p. 191-225.
- BOISSON (Didier), « La conversion d'un curé au protestantisme après la Révocation de l'édit de Nantes », in CHÂTELLIER (Louis) et MARTIN (Philippe) (dir.), *L'Écriture du croyant*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 141-149.
- BOISSON (Didier), « Entre foi et doutes. Itinéraire de Mathurin Veyssière de La Croze, un mauriste converti au protestantisme à la fin du XVII^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 233 (juillet-décembre 2008), p. 283-299.
- BOISSON (Didier), *Consciencés en liberté ? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2009, 778 p.
- BOISSON (Didier), « Conversion et reconversion. Les itinéraires confessionnels de François Clouet et de Pierre Jarrige », *B.S.H.P.F.* (2009/2), p. 447-467.
- BOISSON (Didier), « Niveau culturel et conversion religieuse : l'exemple des ecclésiastiques convertis au protestantisme », in GUILLEMAIN (Hervé), TISON (Stéphane), VIVIER (Nadine), *La foi dans le siècle. Mélanges offerts à Brigitte Waché*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 193-202.
- BRANDT (Pierre Yves) et FOURNIER (Claude-Alexandre) (dir.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, 2009, 281 p.
- BRUCKER (Nicolas) (dir.), *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, Berne, Peter Lang, 2005, 405 p.
- CANS (Albert), « La caisse du Clergé de France et protestants convertis (1598-1790) », *B.S.H.P.F.*, 51 (1902), p. 225-242.
- CHEVÉ (C.-F.), *Nouvelle encyclopédie théologique*, t. 33, *Dictionnaire des conversions au catholicisme*, Paris, J.-P. Migne éditeur, 1852, 1671 col.
- DECOBERT (Christian), « Conversion, tradition, institution », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (2001/12), p. 67-89.
- HEFNER (Robert W.) (dir.), *Conversion to christianity. Historical and anthropological perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993, 345 p.
- FABRE (Pierre-Antoine), « Conversions religieuses : Histoires et récits », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54 (1999/4), p. 805-812.
- GODARD DE DONVILLE (Louise) (dir.), *La conversion au XVII^e siècle*, Marseille, C.M.R., 1983 446 p.
- GODO (Emmanuel) (dir.), *La Conversion religieuse*, Paris, Imago, 2000, 332 p.
- GUGELOT (Frédéric), « Conversions et confessions : de l'intime à l'aveu », *Conversions d'écrivains (XIX^e-XX^e siècles)*, Lille, Université catholique de Lille, 1999.
- GUGELOT (Frédéric), *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, C.N.R.S., 2010, 560 p.
- HERVIEU-LÉGER (Danièle), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001, 290 p.

¹ Lorsqu'une étude porte sur ces thèmes chez un auteur en particulier, elle figure dans la rubrique VII « Théologiens et philosophes ».

- LABROUSSE (Élisabeth), « La conversion d'un huguenot au catholicisme en 1665 », *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 172-173 (1978), p. 55-68 et 251-252.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Diversité des formes de la résistance huguenote à l'abjuration », in *Les Résistances spirituelles*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1987, p. 51-61.
- LE PAPE (Loïc), « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Alfa, Maghreb et sciences sociales*, 1 (2005), p. 77-87.
- MARTIN (Odile), *La conversion protestante à Lyon (1659-1687)*, Genève, Droz, 1986, 308 p.
- MENTZER (Raymond), « Les contextes de la conversion à l'époque de la Réforme », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 8 (2010), en ligne : <http://cerri.revues.org/72>
- MILLET (Olivier), « Propagande catholique, convictions protestantes et duplicité textuelle. *La paix de Dieu* (1685/1690) du comte Gédéon de Reffuge, nouveau converti », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 85 (2005/1), p. 73 à 87.
- MONOD (Victor), « Le voyage, le déracinement de l'individu hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 16 (1936/3-4-5), p. 385-399.
- MORGAIN (Stéphane-Marie), « Une grande œuvre théologique de Richelieu : *La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église* », *XVII^e siècle*, 230 (2006/1), p. 131-149.
- NEESER (Maurice), *Du protestantisme au catholicisme. Du catholicisme au protestantisme. Essai de psychologie des conversions confessionnelles*, Paris, V. Attinger, 1926, 238 p.
- NISSIMI (Hilda), « Religious conversion, covert defiance and social identity : a comparative view », *Numen*, 51 (2004/4), p. 367-406.
- PANNIER (Jacques), « Pasteurs et autres protestants convertis et pensionnés par le clergé de 1606 à 1617 », *B.S.H.P.F.*, 56 (1907/2), p. 233-263.
- PITASSI (Maria-Christina) et SOLFAROLI CAMILLOCCI (Daniela) (dir.), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Firenze, Leo S. Olschki, 2010, xxviii-268 p., dont SOLFAROLI CAMILLOCCI (Daniela), « Introduction », p. VII-XXVIII ; MELLET (Paul-Alexis), « Post tenebras lux : le temps et le corps dans la conversion au XVI^e et XVII^e siècle », p. 21-40 ; PITASSI (Maria-Christina), « Du combat politique à l'analyse anthropologique : Pierre Bayle et la conversion », p. 159-175 ; DOMPNIER (Bernard), « Comprendre les stratégies catholiques de conversion dans la France du premier XVII^e siècle », p. 191-213.
- RAMBO (Lewis R.) et FARHADIAN (Charles E.) (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 828 p.
- SARGANT (William), *Physiologie de la conversion religieuse et politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, VII-227 p.
- SOLÈRE (Jean-Luc), « Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligations de conscience dans la pensée chrétienne », in ATTIAS (Jean-Christophe) (dir.), *De la conversion*, Paris, Cerf, 1998, p. 295-314.
- SORDET (Yann), « Controverse, exposé des motifs, cheminement de la conscience repentante : La mise en page de quelques récits de conversion aux XVII^e et XVIII^e siècles », in CHARON (Annie), DIU (Isabelle) et PARINET (Élisabeth) (dir.), *La mise en page du livre religieux (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, École nationale des Chartes, 2004, p. 81-104.
- THEVENOT (Xavier), *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, 315 p.
- TOINET (Paul), « Conversion chrétienne et vérité de l'éthique », in BRUAIRE (Claude) (dir.), *La morale. Sagesse et salut*, Paris, Fayard, 1981, p. 295-321.
- VAN DER VEER (Peter) (dir.), *Conversion to modernities : the globalization of christianity*, London, Routledge, 1996, dont LURIA (Keith P.), « The politics of protestant conversion to Catholicism in Seventeenth-Century France », p. 23-46 et POLLMANN (Judith), « A

different road to God : the protestant experience of conversion in the sixteenth century », p. 47-64.

WANEGFFELEN (Thierry), « Des exégètes du XVI^e siècle face à la conversion et à l'apostasie », *Revue de l'Histoire des Religions*, 210 (1993) p. 413-430.

WANEGFFELEN (Thierry), « Se convertir ou abjurer ? Indices de la construction confessionnelle dans les cérémonies d'adhésion aux Églises réformées et catholique en France au XVI^e siècle », in FRAGONARD (Marie-Madeleine) et PERONNET (Michel) (dir.), *Catéchismes et confessions de foi*, Montpellier, Éditions Sauramps, 1995, p. 65-97.

WANEGFFELEN (Thierry), « Quitte-t-on jamais une religion ? Les réformés français et le « papisme » (XVI^e-XVII^e siècles) », in TOLLET Daniel (dir.), *La Religion que j'ai quittée*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2007, p. 136-176.

12. Histoire du catholicisme : articles et ouvrages généraux

ARMOGATHE (Jean-Robert), *Croire en liberté. L'Église catholique et la Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, CEIL/Histoire, 1985, 205 p.

BERNOS (Marcel), *Femmes et gens d'Église dans la France classique, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Cerf, 2003, 404 p.

BERGIN (Joseph), *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*, New Haven, Yale University Press, 1996, 761 p.

BERGIN (Joseph), *Crown, church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2004, 526 p.

BLET (Pierre), *Le Clergé de France et la Monarchie. Etude sur les assemblées générales du clergé de France de 1615 à 1666*, Roma, Università Gregoriana, 1959, 2 vol.

BLET (Pierre), *Les Assemblées du clergé et Louis XIV, de 1670 à 1693*, Roma, Università Gregoriana, 1972, 634 p.

BLET (Pierre), *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées*, Paris, Cerf, 1995, 529 p.

BLOT (Thierry), *Le curé, pasteur. Des origines à la fin du XX^e siècle : étude historique et juridique*, Saint-Céneré, Pierre Téqui, 2000, 683 p.

BREMOND (Henri), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1936, 12 vol.

CANS (Albert), *L'Organisation financière du clergé de France à l'époque de Louis XIV*, Paris, A. Picard, 1910, 392 p.

CHADUC (Pauline), « Le rôle de la direction spirituelle dans l'avènement du catholicisme moderne », in BROOKS (William) et ZAISER (Rainer) (dir.), *Religion, ethics, and History in the French long seventeenth century*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 131-143.

CHAIX (Gérald) (dir.), *Le Diocèse : espaces, représentations, pouvoir. France, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, Cerf, 2002, 445 p.

CHÂTELIER (Louis), *Le catholicisme en France (limites actuelles), 1500-1650*, t. 1, *Le XVI^e siècle*, t. 2, *Le XVII^e siècle 1600-1650*, Paris, S.E.D.E.S., 1995, 188 et 311 p.

CHOLVY (Gérard) et HILAIRE (Yves-Marie), *Histoire religieuse de la France 1800-1880*, Toulouse, Privat, 2000, 352 p.

DELUMEAU (Jean), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 374 p.

DONATO (Maria Pia), « Les doutes de l'Inquisiteur. Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 15-43.

GOUJARD (Philippe), *L'Europe catholique au XVIII^e siècle : entre intégrisme et laïcisation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 284 p.

GUILLERMOU (Alain), *Les jésuites*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 128 p.

JOLY (Robert), « Saint Augustin et l'intolérance religieuse », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 33 (1955/2), p. 263-294.

- JOLY (Robert), *L'intolérance catholique : origines, développement, évolution*, Paris, Espace de libertés, 1995, 115 p.
- KRUMENACKER (Yves), *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998, 660 p.
- LEMAITRE (Nicole), « De l'évêque au curé : la communication des réformes vers les paroisses et ses mutations (XV^e-XVIII^e siècle) », in ZINGUER (Ilana) et YARDENI (Myriam), *Les deux réformes chrétiennes : propagation et diffusion*, Leiden, Brill, 2004, p. 331-353.
- MAIRE (Catherine), « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme » in MARTIN (Philippe) (dir.), *Vivre sa foi*, dossier des *Annales de l'Est*, 57 (2007/1), p. 13-43.
- MARTIN (Philippe), *Le théâtre divin. Histoire de la Messe, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, C.N.R.S., 2010, 384 p.
- QUANTIN (Jean-Louis), *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, 680 p.
- QUANTIN (Jean-Louis) et WAQUET (Jean-Claude) (dir.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genève, Droz, 2007, 441 p.
- RESTIF (Bruno), « Les paroisses desservies dans les Églises cathédrales et collégiales », in BONZON (Anne), GUIGNET (Philippe) et VENARD (Marc) (dir.), *La paroisse urbaine. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, 2014, p. 183-198
- SACQUIN (Michèle), *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, École des Chartes, 1998, 535 p.

13. Histoire du catholicisme : études biographiques et régionales

- ARBELLOT (François), « L'abbé Joseph du Mabaret », *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, XVI (1866), p. 5-23.
- BÉZARD (Yvonne), « L'intendant Michel Bégon et la police religieuse », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 79 (1932), p. 145-162.
- BOUYSSOU (Marc), *Réforme catholique et déchristianisation dans le sud du diocèse de Chartres : les testaments des ruraux du Blésois et du Vendômois*, Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loir, 1998, 521 p.
- CUÉNIN (Micheline), *Un familier de Louis XIV Le Cardinal de Coislin. Grand Aumônier de France Évêque d'Orléans*, s.n., 2008, 283 p.
- CUISSARD (Charles), *Les chanoines et dignitaires de la Cathédrale d'Orléans d'après les nécrologues manuscrits de Sainte-Croix*, Orléans, H. Herluison, 1900, 201 p.
- DELUZE (Christiane) (dir.), *Blois, un diocèse, une histoire*, Blois, Association du Tricentenaire du Diocèse de Blois, 1996, 254 p.
- DEVELLE (Eugène), *Les Nouvelles Catholiques (1654-1792). Recherches et documents inédits pour servir à l'histoire religieuse du Blésois et du Chartrain*, Paris Alphonse Picard, 1885, 85 p.
- GALLERAND (Jules), « L'érection de l'évêché de Blois (1697) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 139 (1956), p. 175-228.
- GALLERAND (Jules), *Jean-François-Paul de Caumartin, deuxième évêque de Blois*, Blois, Association pour le tricentenaire du Diocèse de Blois, 1998, 96 p.
- GODIN (André), *Erasme, lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982, 724 p.
- FRIJHOFF (Willem) et JULIA (Dominique), « Les Oratoriens en France sous l'Ancien Régime. Premiers résultats d'une enquête », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 1979, p. 225-265.
- FRIJHOFF (Willem) et JULIA (Dominique), « Les Oratoriens et l'espace éducatif français du règne de Louis XIV à la Révolution française », in *Le Collège de Riom et l'enseignement oratorien en France au XVIII^e siècle*, Paris, C.N.R.S., 1993, p. 11-55.
- GOURDIN (Pierre), « Correspondance d'un abbé commendataire de Saint-Florent de Saumur, 1711-1718 », in ALBERT (Pierre) (dir.), *Correspondre, jadis et naguère*, Paris, C.T.H.S., 1997, p. 679-690.

- GRANDET (Joseph), *Les Saints prêtres français du XVII^e siècle*, ouvrage publié pour la première fois, d'après le manuscrit original, par G. Letourneau, Angers, Germain et G. Grassin & Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1897, 3 vol.
- MARTINAIS (Clément-Marcel), *Un pédagogue méconnu. Le diacre Ambroise Paccory (1649-1730)*, Roma, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1976, 169 p.
- PEYROUS (Bernard), *La Réforme catholique à Bordeaux, 1600-1719*, Talence, Fédération Historique du Sud-Ouest, 1995, 2 vol., 1194 p.
- ROBINET (André), « L'ancien Oratoire d'Orléans », *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais*, (1961), p. 123-132.
- SOULAN Nathalie, *Catholiques et protestants de Saumur, de l'édit de Nantes à sa révocation (1598-1685)*, mémoire de maîtrise, Université Catholique de l'Ouest, 2004.

14. Apologétique, exégèse et théologie catholiques

- ALBERTAN-COPPOLA (Sylviane), « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », *Revue de l'histoire des religions*, 205 (1988/2), p. 151-180.
- BARONI (Victor), *La Contre-réforme devant la Bible*, Lausanne, La Concorde, 1943, 517 p.
- CHIRON (Jean-François), *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées ?*, Paris, Cerf, 1999, 584 p.
- GILSON (Étienne), *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1942, p. 532 p.
- FRANCESCHI (Sylvio Hermann de), « Thomisme et thomistes dans le débat théologique à l'âge classique. Jalons historiques pour une caractérisation doctrinale », in KRUMENACKER (Yves) et THIROUIN (Laurent) (dir.), *Les Écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, Lyon, Institut d'Histoire du Christianisme, 2006, p. 65-109.
- FRANCESCHI (Sylvio Hermann de), « Fénelon et la notion thomiste de prémotion physique : le thomisme moderne au tribunal du molinisme », *Revue de l'histoire des religions*, 228 (2011/1), p. 37-70.
- GAY (Jean-Pascal), *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, Cerf, 2011, 984 p.
- GOGLIN (Jean-Marc), « La liberté humaine chez Thomas d'Aquin », position de thèse, 2010, 7 p., en ligne : http://lem.vjf.cnrs.fr/IMG/pdf/Position_de_these_Jean-Marc_Goclin-2.pdf.
- GOGLIN (Jean-Marc), *La liberté humaine chez Saint Thomas*, thèse de philosophie sous la dir. d'Olivier BOULNOIS, École Pratique des Hautes Etudes, 2010, 647 p., en ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00595478>
- LAPORTE (Jean), « La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme », *Laval théologique et philosophique*, 55 (1999/33), p. 425-444.
- LEBEAU (Paul), « Hérésie et providence chez Salvien », *Nouvelle revue théologique*, 85 (1963), p. 160-175.
- LE VAVASSEUR (Léon-Michel), *Manuel de liturgie et cérémonial selon le rit romain*, Paris, Lecoffre, 1910, 2 vol.
- MICHON (Hélène), « La prédestination : querelle de mots ou querelle de choses ? », in DEMONET (Marie-Luce) (dir.), *Hasard et Providence XIV^e-XVII^e siècles*, publication en ligne, p. 1-12, en ligne : <http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>.
- MONTAGNES (Bernard), *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain-Béatrice Nauwelaerts, 1963, 209 p.
- MILLER (Peter N.), « Les origines de la Polyglotte de Paris : *philologia sacra*, contre-réforme et raison d'état », *XVII^e Siècle*, 49 (1997/1), p. 57-66.

- KAUFMANN (Mathias) et AICHELE (Alexander), *A companion to Luis Molina*, Leiden, Brill, 2014, 505 p.
- ORCIBAL (Jean), « L'idée d'Église chez les catholiques du XVII^e siècle », *Relizioni del X Congresso Internazionale di scienze storiche*, Roma, G.C. Sansoni, 1955, vol. 4, p. 111- 135.
- SUTTO (Claude), « Les querelles sur la grâce : toute puissance divine et liberté humaine », in WAGNER (Marie-France) et VAILLANCOURT (Pierre Louis) (dir.), *De la grâce et des vertus*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 163-179.
- SESBOÛÉ (Bernard), « Saint Paul au concile de Trente », *Recherches de science religieuse*, 94 (2006/3), p. 395-412.
- SESBOÛÉ (Bernard), *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, Bruxelles, Lessius, 2013, 381 p.
- THILS (Gustave), *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*, Gembloux J. Duculot, 1937, 381 p.

15. Jansénisme : articles et ouvrages généraux

- ANDURAND (Olivier) et DE FRANCESCHI (Sylvio Hermann) (dir.), *8 septembre 1713 : Le choc de l'Unigenitus*, Paris, Nolin, 2014, 300 p.
- CHANTIN (Jean-Pierre), *Le jansénisme*, Paris, Cerf, 1996, 126 p.
- CHÉDOZEAU (Bernard), *Le Nouveau Testament autour de Port-Royal : Traductions, commentaires et études (1697-fin du XVIII^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2012, 344 p.
- CLEMENS (T.), « La répercussion de la lutte entre jansénistes et antijansénistes dans la littérature de spiritualité depuis 1685 jusqu'à la fin du XVIII^e siècle », in VAN EIJL (Edmond J. M.) (dir.), *L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Louvain, Peeters Publisher, 1987, p. 203-229.
- COTTRET (Monique), *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, 419 p.
- DEDIEU (Joseph), « Le désarroi janséniste pendant la période du quesnellisme », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 88 (1934), p. 433-470.
- DINET (Dominique) et DINET-LECOMTE (Marie-Claude), « Les appelants contre la bulle Unigenitus d'après Gabriel-Nicolas Nivelles », *Annales. Histoire, Economie et Société*, 9 (1990/3), p. 365-389.
- GAZIER (Augustin), *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, E. Champion, 1922, 2 vol.
- GRES-GAYER (Jacques), *Le jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, Klincksieck, 1996, 381 p.
- HILDESHEIMER (Françoise), *Le jansénisme*, Paris, Publisud, 1991, 217 p.
- HURTUBISE (P.), « Jansénisme ou Jansénismes : visages d'un courant spirituel » in YARDENI (Myriam) (dir.), *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges*, Leiden, Brill, 1983, p. 67-79.
- LE GUERN (Michel), « Le jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs », *Recherches de Science Religieuse*, 91 (2003/3), p. 461-488.
- LESAULNIER (Jean), *Port Royal insolite*, Paris, Klincksieck, 1992, 932 p.
- LESAULNIER (Jean), « Les manuscrits port-royalistes et jansénistes », *XVII^e siècle*, 191 (1996/3), p. 461-476.
- LESAULNIER (Jean) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2004, 1175 p.
- LYON-CAEN (Nicolas), *La boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2010, 556 p.
- MAIRE (Catherine), *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, 710 p.
- MICHEL (Marie-José), *Jansénisme et Paris*, Paris, Klincksieck, 2000, 507 p.
- ORCIBAL (Jean), *Études d'histoire et de littérature religieuses : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Klincksieck, 1997, 1005 p.

- Port-Royal en exil*, Chroniques de Port-Royal 35, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1988, 206 p.
- Port Royal et les Protestants*, Chroniques de Port-Royal 47, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1998, 463 p.
- Port Royal et l'Oratoire*, Chroniques de Port-Royal 50, Paris, Bibliothèque Mazarine, 2001, 591 p.
- PRÉCLIN (Edmond), « Les conséquences sociales du jansénisme », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 92 (1935), p. 355-391.
- QUANTIN (Jean-Louis), « Ces autres qui nous font ce que nous sommes : les jansénistes face à leurs adversaires », *Revue de l'histoire des religions*, 212 (1995/4), p. 397-417.
- Ruine et survie de Port-Royal*, Chroniques de Port-Royal 62, Paris, Bibliothèque Mazarine, 2012, 367 p.
- SCHMALTZ (Tad M.), « What has cartesianism to do with jansenism ? », *Journal of the History of Ideas*, 60 (1999/1), p. 37-56.
- SUEUR (Philippe), « Contribution à l'étude des idées politiques des jansénistes français de 1640 à la révolution française », *Publications de la faculté de droit et des sciences politiques et sociales d'Amiens*, 5 (1973-1974), p. 5-69.
- TANS (Joseph Anna Guillaume) (dir.), *Lexicon pseudonymorum jansenisticorum*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerheid, 1989, 224 p.
- TAVENEAU (René), « Jansénisme et vie sociale en France au XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LIV (1968), p. 27-48.
- TAVENEAU (René), *La vie quotidienne des jansénistes*, Paris, Hachette, 1973, 287 p.
- TAVENEAU (René), *Jansénisme et Réforme catholique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992, 210 p.

16. Jansénisme : études biographiques et thématiques

- AZÉMA (Xavier), *Un prêtre janséniste, Louis Fouquet évêque et comte d'Agde*, Paris, J. Vrin, 1963, 270 p.
- BONNOT-RAMBAUD (Isabelle), *Hérétique ou saint ? Henry Arnould, évêque janséniste d'Angers au XVII^e siècle*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1984, 558 p.
- CHETELAT (Paul), *Étude sur du Guet, suivie d'une correspondance avec la duchesse d'Epéron, d'après le document conservé aux archives de Troyes*, Paris, Ernest Thorin, 1879, 389-177 p.
- DE FRANCESCHI (Sylvio Hermann), *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-1724) : le zénith français de la querelle de la grâce*, Paris, Nolin, 2011, 555 p.
- DELAUNAY (Louis-Arsène), *Un Port-Royal saumurois. Les religieuses bénédictines de la Fidélité*, Angers, Siraudeau, 1917, 231 p.
- FOISIL (Madeleine), NOIRFONTAINE (Françoise de), FLANDROIS (Isabelle), « Un journal de polémique et de propagande. *Les Nouvelles Ecclésiastiques* », *Histoire, économie et société*, 10 (1991/3), p. 399-420.
- GALLERAND (Jules), « Le jansénisme en Blésois. Le conflit entre le P. de Brisacier et Jean Callaghan (1651-1653) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 154 (1969), p. 29-47.
- GOUZI (Christine) et LUEZ (Philippe), *Port-Royal ou l'abbaye de papier. Madeleine Horthemels 1686-1767*, Montigny-le-Bretonneux, Yvelinedition, 2011, 143 p.
- GUILBAUD (Juliette), « À Paris, chez Guillaume Desprez... ». *Le livre janséniste et ses réseaux aux XVII^e et XVIII^e siècles*, thèse d'histoire sous la dir. de Frédéric BARBIER et Gerd SCHWERHOFF, École Pratique des Hautes Etudes, 2005, 2 vol
- LE BRAS (Gabriel), « Pour l'histoire du jansénisme dans l'Orléanais », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 79 (1932), p. 189-196.
- LELASSEUR (François), « A propos d'un bréviaire gallican », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, (mai 1875) p. 754-579.
- MICHAUD (Claude), « Autour du jansénisme orléanais, où le sucre est-il soluble dans le jansénisme ? », *Bulletin de la Société d'Archéologie et d'Histoire de l'Orléanais*, XXII (2014/1).

- NEVEU (Bruno), *Un historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698)*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, 356 p.
- NEVEU (Bruno), « Juge suprême et docteur infaillible : le pontificat romain de la bulle *In eminenti* (1643) à la bulle *Auctorem fidei* (1794) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 93 (1981/1), p. 215-275.
- QUAGHEBEUR (Toon), « Quelques caractéristiques de la querelle entre l'Université de Louvain et le Saint-Office sur le jansénisme louvaniste du XVII^e siècle », in DEKONINCK (Ralph), DESMULLIEZ (Janine) et WATTHEE-DELMOTTE (Myriam) (dir.), *Controverses et polémiques religieuses. Antiquité-Temps modernes*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 87-96.
- « Recherche de documents sur Pasquier Quesnel », *Bulletin des bibliothèques de France*, 20 (1975/1), p. 26-27.
- ROJO (Roberto), « La science et la raison chez *La logique de Port-Royal* », in MÜLLER (Kurt), SCHEPERS (Heinrich) et TOTOK (Wilhelm) (dir.), *Akten des II internationalen Leibniz Kongress*, Wiesbaden, Steiner, 1975, t. IV, p. 137-141.
- SENOFONTE (Ciro), *Ragione moderna e teologia l'uomo di Arnould*, Napoli, Guida Editori, 1989, 395 p.
- TAVENEAU (René), *Le jansénisme en Lorraine (1640-1789)*, Paris, J. Vrin, 1960, 759 p.
- TAVENEAU (René), *Jansenisme et prêt à intérêt*, Paris, J. Vrin, 1977, 240 p.
- WEAVER (Freddie Ellen), *Madame De Fontpertuis. Une Dévote Janséniste : Amie et Gérante d'Antoine Arnould et de Port-Royal*, Paris, Klincksieck, 1998, 431 p.
- WEAVER (Freddie Ellen), *Mademoiselle de Joncoux : polémique janséniste à la veille de la Bulle Unigenitus*, Paris, Cerf, 2002, 358 p.

V. HISTOIRE CULTURELLE ET HISTOIRE INTELLECTUELLE

1. Articles et ouvrages généraux

- Anonymat et clandestinité aux XVII^e et XVIII^e siècles*, *La Lettre Clandestine*, 8 (1999), p. 5-138.
- BASTIDE (Georges), « De la vanité de l'ontologie conceptuelle », *Les études philosophiques*, (1970/2), p. 139-151.
- BENOIT-DUSAUSOY (Annick) et FONTAINE (Guy) (dir.), *Lettres européennes. Manuel d'histoire de la littérature européenne*, Bruxelles, De Boeck, 2007, 862 p.
- BERNIER (Marc-André) et CHARLES (Sébastien) (dir.), *Scepticisme et modernité*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2005, 694 p.
- BLOCH (Olivier), « Cyrano de Bergerac et la philosophie », *XVII^e siècle*, 149 (1985), p. 337-348
- BOTS (Hans) et LEROY (Pierre), « De l'acceptation de la foi au refus des dogmes. Le doute des libertins au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, 229 (2005/4), p. 731-745.
- CAILLÉ (Alain), LAZZERI (Christian), SENELLART (Michel) (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, 756 p.
- CAVAILLÉ (Jean-Pierre), « Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les Dossiers du Grihl*, (2007/2), en ligne : <http://dossiersgrihl.revues.org/279>
- CAZANAVE (Claire), *Le dialogue à l'âge classique. Études de la littérature dialogique en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007, 632 p.
- COUTON (Marie), FERNANDEZ (Isabelle), JÉRÉMIE (Christian) et VÉNUAT (Monique) (dir.), *Emprunt, plagiat, réécriture aux XV^e, XVI^e, XVII^e siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des Lettres à la Renaissance*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2006, 472 p.
- DESGRAVES (Louis), *La vie intellectuelle à Bordeaux au XVI^e et XVII^e siècle*, Bordeaux, Cledes, 1957, 126 p.

- DUBOIS (Elfrieda), « Quelques aperçus sur l'épître spirituelle au XVII^e », *Travaux de littérature*, 13 (2000), p. 100-111.
- FITZPATRICK (Martin), JONES (Peter), KNELLWOLF (Christa) (dir.), *The enlightenment world*, London-New York, Routledge, 2004, XXI-714 p.
- FUMAROLI (Marc), *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002 [1980], 882 p.
- GOSSE (Bernard), *La Constitution du corpus des écritures à l'époque perse, dans la continuité de la tradition biblique*, Paris, Gabalda, 2003, 238 p.
- GOUHIER (Henri), *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, 247 p.
- GREGORY (Tullio), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 366 p.
- GUION (Béatrice), « L'amour-propre bien ménagé : des ruses de la Providence à la morale de l'intérêt », in DAGEN (Jean) et ROGER (Philippe) (dir.), *Un Siècle de deux cents ans ? Les XVII^e-XVIII^e siècles : continuités et discontinuités*, Paris, Desjonquères, 2004, p. 56-87.
- KONDYLIS (Panajotis), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, Meiner Verlag, 2002, 725 p.
- KORS (Alan), *Atheism in France 1650-1729. The orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990, 408 p.
- LAGRÉE (Jacqueline), *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, J. Vrin, 1989, 216 p.
- LAGRÉE (Jacqueline), *La Raison Ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, 351 p.
- LAPLANCHE (François), « Rationalisme scientifique et interprétations de la bible au XVII^e siècle », *Revue de théologie et de philosophie*, 133 (2001/3), p. 227-245.
- LARMORE (Charles), *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 257 p.
- LE BRUN (Jacques), *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, 635 p.
- LE RU (Véronique), *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, Paris, C.N.R.S., 2003, 216 p.
- MALET (Henri), *Le Baron Haussmann et la rénovation de Paris*, Paris, Éditions municipales, 1973, 379 p.
- MCKENNA (Antony), « *Deus absconditus* : quelques réflexions sur la crise du rationalisme chrétien entre 1670 et 1740 », in PITASSI (Maria-Cristina) (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 13-28.
- MCKENNA (Antony), « Conclusion », in *Le doute philosophique : philosophie classique et littérature clandestine*, La lettre clandestine, 10 (2001), p. 131-140.
- MESNARD (Jean), *La culture du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 640 p.
- NÉDÉLEC (Claudine), « Équivoques de l'auctorialité au XVII^e siècle », *Stratégies de l'équivoque, Cahiers du centre de recherches historiques*, 33 (2004/1), p. 27-40.
- MOREAU (Pierre-François) (dir.), *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 2001, 416 p.
- MORESCHINI (Claudio) et NORELLI (Enrico), *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Genève, Labor et Fides, 2000, 510 p.
- NEVEU (Bruno), *Erudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, 522 p.
- POLET (Jean-Claude) (dir.), *Patrimoine littéraire européen. Index général*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2000, 600 p.
- POMMEAU (René) et ERHARD (Jean), *Histoire de la littérature française. De Fénelon à Voltaire*, Paris, Arthaud, 1984, 293 p.
- POUVET (Roger), « Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses », *Revue des sciences religieuses*, 81 (2007/2), p. 155-173.
- SANTINELLO (Giovanni), PIAIA (Gregorio), *Models of the History of Philosophy : from cartesian age to Brucker*, Berlin, Springer, 2010, vol. II, 610 p.

- SOLÉ (Jacques), « La mise en cause de la validité intellectuelle de la religion dans la France de Louis XIV (1661-1685), *Recherches sur la philosophie et le langage*, 19 (1998), p. 209-214.
- VAN DAMME (Stéphane), *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Le Seuil, 2014, 394 p.
- VAN RULER (Johannes A.), *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leiden, Brill, 1995, 353 p.
- VILLEMOT (Matthieu), *Dieu et la chair au XVII^e siècle. La question philosophique de Dieu*, Paris, Collège des Bernardins, 2010, 315 p.
- VOLPILHAC-AUGER (Catherine), « D'Histoire en vie. La biographie parmi les genres de l'Histoire (XVII^e-XVIII^e siècles) », in MOMBERT (Sarah) et ROSELLINI (Michèle) (dir.), *Usages des vies. La biographie hier et aujourd'hui (XVII^e-XXI^e siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 33-61.
- WAKELY (Richard), « Le manuel de Pujolas en son temps », LIOCE (Nico), DE CLERCQ (Jean) et SWIGGERS (Pierre) (dir.), *Grammaire et enseignement du français 1500-1700*, Louvain-Paris-Sterling, Peeters, 2000, p. 197-214.
- WANEGFELLEN (Thierry), *Le Roseau pensant. Ruse de la modernité occidentale*, Paris, Payot, 2011, 302 p.
- WATERHOUSE (Gilbert), *The literary relations of England and Germany in the seventeenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914, 190 p.

2. Histoire des idées

- ARAGO (France), *La Volonté*, Paris, Armand Colin, 2002, 224 p.
- BETTS (C. J.), *Early deism in France : from the so-called « deists » of Lyon (1564) to Voltaire's Lettres Philosophiques (1734)*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, 328 p.
- BIANCHI (Luca) et RANDI (Eugenio), *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1993, 266 p.
- BOST (Hubert), « L'impact de l'œcuménisme sur l'histoire du christianisme en général et sur l'histoire de la Réforme en particulier », *B.S.H.P.F.*, 148 (2002/4), p.805-820.
- BOUILLARD (Henri), *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 192 p.
- BOULNOIS (Olivier), « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, 61 (2002/2), p. 199-237.
- BREDEKAMP (Horst), *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'état moderne*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2003, 262 p.
- BROWN (Stuart), « The regularization of providence in post-cartesian philosophy », in CROCKER (Robert) (dir.), *Religion, reason and nature in early modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 1-15.
- COLISH (Marcia L.), *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. t. 1 Stoicism in classical latin literature*, Leiden, Brill, 1990, 459 p.
- COOPER (John. M.), « Hypothetical Necessity and natural Teleology », in GOTTHELF (Allan) et LENNOX (James G.) (dir.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge. Cambridge University Press, 1987, p. 243-274.
- COURCELLE (Pierre), *Connais toi toi-même. De Socrate à Bernard*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974-1975, 3 t.
- DIBON (Paul), « Histoire des idées au XVII^e siècle », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques*, (1977-1978), p. 835-843.
- DUNAN-PAGE (Anne), PRUNIER (Clotilde) (dir.), *Debating the Faith. Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800*, Berlin, Springer, 2012, 218 p.
- ENGAMMARE (Max), *L'ordre du temps. L'invention de la ponctualité au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2004, 263 p.

- FIRESTONE (Chris L.) et JACOBS (Nathan) (dir.), *The persistence of the sacred in modern thought*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, 184 p.
- FORCE (James E.), KATZ (David S.) (dir.), *Everything Connects. In Conference with Richard H. Popkin : Essays in His Honor*, Leiden, Brill, 1999, 378 p.
- GEONGET (Stéphan), *La notion de perplexité à la renaissance*, Genève, Droz, 2006, 484 p.
- GILBERT (Maurice), *La Sagesse de Salomon : recueil d'études*, Roma, Gregorian and Biblical Press, 2011, 496 p.
- JAQUETTE (James), *Discerning what counts. The function of the adiaphora topos in Paul's letters*, Atlanta, Scholars Press, 1995, 282 p.
- KLANICZAY (Tibor), KUSHNER (Eva), CHAVY (Paul) (dir.), *L'époque de la Renaissance. Crises et essors nouveaux (1560-1610)*, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 2000, 817 p.
- KALTER (Barrett), *Modern Antiques. The Material Past in England, 1660-1780*, Plymouth, Bucknell University Press, 2011, 260 p.
- LAPLANCHE (François), « L'érudition chrétienne au XVI^e et XVII^e siècles et l'État des Hébreux », in (coll.), *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 1992, p. 133-148.
- MAGNARD (Pierre), « Une ignorance qui se sait », *Montaigne Studies*, XXIX (2009), p. 182-190.
- MARION (Jean-Luc), *Cours sur la volonté*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, 208 p.
- MEYLAND (Edward), « The Stoic Doctrine of Indifferent Things and Conception of Christian Liberty in *Institutio Religionis Christianae* », *Romantic Review*, 28 (1937), p. 135-145.
- MICHAUD-QUANTIN (Pierre), *La psychologie de l'activité chez Albert Le Grand*, Paris, J. Vrin, 1966, 268 p.
- MOREAU (Denis), *Foi en Dieu et raison Théodicées. Deux essais de philosophie de la religion*, Nantes, Cécile Defaut, 2006, 219 p.
- MORTIMER (Sarah) et ROBERTSON (John), « Nature, Revelation, History ; the intellectual consequences of religious heterodoxy », in MORTIMER (Sarah) et ROBERTSON (John) (dir.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Leiden, Brill, 2012, p. 1-45.
- OOSTERHOFF (Frederika G.), *Ideas Have a History. Perspectives on the Western Search for Truth*, Oxford, University Press of AmÉrica, 2001, 355 p.
- PAQUET (Léonce), *Platon. La médiation du regard*, Leiden, Brill, 1973, 486 p.
- PELLEGRIN (Pierre), « De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1990/2), p. 197-219.
- PÉRIGOT (Béatrice), « Mien et tien : l'adage de la communauté des biens de Platon à Rousseau », in DELMAS (Christian) et GEVREY (Françoise) (dir.), *Nature et culture à l'âge classique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 29-45
- PICHÉ (Claude), *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, J. Vrin, 1995, 249 p
- POPKIN (Richard), *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 341 p.
- QUILLET (Jeannine), « Quelques aspects de l'idée du bonheur selon Nicole Oresme », in QUILLET (Jeannine) (dir.), *Autour de Nicole Oresme*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 235-245.
- QUINN (John Francis), *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973, 981 p.
- RABEAU (Gaston), « L'élection divine d'après Karl Barth », *Revue des Sciences Religieuses*, 23, (1949/1-2), p. 97-110.
- RIVAUD (Albert), *Histoire de la philosophie. L'époque classique*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, 584 p.
- ROBBINS (Caroline), « Faith and Freedom (c. 1677-1729) », *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975/1), p. 47-62.

- SHOGIMEN (Takashi), « From disobedience to toleration : William of Ockham and the medieval discourse on fraternal correction », *Journal of Ecclesiastical History*, 52 (2001), p. 599-622.
- TILLICH (Paul), *La dimension religieuse de la culture*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 1990, 311 p.
- TOCANNE (Bernard), *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, 501 p.
- TROTTMANN (Christian), « *Scintilla synderesis* : pour une autocritique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique », in AERTSEN (Jan A.) et SPEER (Andreas) (dir.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000, p. 116-130.
- TROTTMANN (Christian), « Le libre arbitre selon Bernard de Clairvaux et Descartes » in BIARD (Joël) et RASHED (Roshdi), (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 243-257.
- VETÖ (Miklos), *La naissance de la volonté*, Paris, L'Harmattan, 2002, 332 p.
- VERBEKE (Gérard), *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne*, Leuven, Leuven University Press, 1990, 644 p.
- VIOLA (Francesco), « La liberté humaine entre liberté absolue et déterminisme », *Nova et Vetera*, (1976/2), p. 116-131.
- WAHL (Jean), *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1957, 724 p.
- ZUBER (Valentine) « Concorde ou pluralisme ? Les historiens catholiques et l'essor de l'œcuménisme dans la deuxième moitié du XX^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 217 (2000/2), p. 383-405.

3. Histoire de l'éducation

- AUDINET (Jacques), « A l'avènement de la rationalité moderne. Les premiers catéchismes », *Les Cahiers de Fontenay*, dossier « Pédagogie, valeurs, sociétés », 49-50 (1988/3), p. 27-46.
- BOUTIER (Jean), « Compétence internationale, émergence d'une « profession » et circulation des savoirs : le tuteur aristocratique dans l'Angleterre du XVII^e siècle », in PAOLI (Maria Pia) (dir.), *Saperi in movimento*, Pise, Edizioni della Normale, 2009, p. 149-177.
- DURANTON (Henri), « Un métier de chien. Précepteurs, demoiselles de compagnie et bohème littéraire dans le refuge allemande », *Dix-huitième siècle*, 17 (1985), p. 297-315.
- FOULQUES DE VILLARET (Amicie de), *L'instruction primaire avant 1789 à Orléans et dans les communes de l'arrondissement d'après des documents inédits, avec plan de l'ancienne ville et carte scolaire et lettre de Mgr l'évêque d'Orléans*, Orléans, H. Herluison, 1882, 384 p.
- GRELL (Chantal), « France et Angleterre : l'héritage du Grand Siècle », in GRELL (Chantal) et RAMIÈRE DE FORTANIER (Arnaud) (dir.), *L'éducation des jeunes filles nobles en Europe XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2004, p. 9-29.
- MORALI (Danielle), « Représentations des femmes et éducation des filles au XVII^e siècle », ROIG MIRANDA (Marie) (dir.), *La Transmission du savoir dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 82. 81-86
- ROCHE (Daniel), « Le précepteur, éducateur privilégié et intermédiaire culturel », in *Les Républicains des Lettres : gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, p. 333.
- SOUTY (Pierre), « Jacques Delalande et Guillaume Proustau, professeurs de l'Université au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, (1960/9), p. 351-362.
- TIMMERMANS (Linda), *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Paris, Honoré Champion, 2005, 967 p.

4. Histoire du livre et de l'imprimé

- ANGELET (Christian), « Le topique du manuscrit trouvé », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 42 (1990), p. 165-176.

- BARBIER (Frédéric), *Histoire du livre en Occident*, Paris, Armand Colin, 2012, 352 p.
- BIMBENET (Eugène), « Notice sur Guillaume Prousteau, docteur régent de l'Université et fondateur de la bibliothèque publique d'Orléans, in *Mémoires lus en Sorbonne dans les séances extraordinaires du comité impérial des travaux historiques et des sociétés savantes*, Paris, Imprimerie impériale, 1865, 51 p.
- CLOUZOT (Henri), *Notes pour servir à l'histoire de l'imprimerie à Niort et dans les Deux-Sèvres*, Niort, L. Clouzot, 1891, 165 p.
- CUISSARD (Charles), *La Bibliothèque d'Orléans. Son origine, sa formation, son développement*, Orléans, Herluison, 1894, 296 p.
- DELÈGUE (Yves), « Le manuscrit trouvé : du non-topos au topos » in HERMAN (Jan) and HALLYN (Fernand) (dir.), *Le topos du manuscrit trouvé. Hommages à Christian Angelet*, Louvain-Paris, Peteers, 1999, p. 35-45.
- DELFOUR (Françoise), DESJARDINS (Jérémie), HURINVILLE (Franck), LAUBY (Aurélié) et MORIN (Nicolas), *Étude des catalogues de vente de trois bibliothèques de médecins lyonnais*, mémoire de recherche de L'ENSIBB, sous la dir. de VARRY (Dominique), 2000, 100 p.
- GRISELLE (Eugène), « Curiosités bibliographiques – Le registre des privilèges de Librairie de 1688 à 1700 », *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire*, 12 (1911), p. 177-195 et 209-241.
- KORSTEN (Frans), *A Catalogue of the Library of Thomas Baker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 480 p.
- BARBIER (Frédéric), JURATIC (Sabine), VARRY (Dominique), *L'Europe et le livre*, Paris, Klincksieck, 1996, 655 p.
- BENEDICT (Philip), « Bibliothèques protestantes et catholiques à Metz au XVII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40 (1985/2), p. 343-370.
- BERKVENS-STEVELINCK (Christiane), *Le Magasin de l'Univers. The dutch republic as the centre of the european book trade*, Leiden, Brill, 1992, 319 p.
- BONNEFON (Christine), *Contribution à l'identification de quelques contrefaçons de la fin du XVII^e siècle : l'exemple du Nouveau Testament dit de Mons*, mémoire de recherche pour le diplôme de conservateur de bibliothèque, sous la direction de François Dupuigrenet Desroussilles, juin 2004, 1-77 & I-CXXVI, en ligne : <http://www.ensib.fr/bibliotheque-numerique/documents/680-contribution-a-l-identification-de-quelques-contrefacons-de-la-fin-du-xviiie-siecle.pdf>
- BRASSINE (Joseph), *L'imprimerie à Liège jusqu'à la fin de l'Ancien Régime*, Bruxelles, Musée du Livre, 1929, 75 p.
- DAUBIGNARD (Patrick), *Les bibliothèques privées. Livre et lecture à Blois au XVIII^e siècle*, Blois, chez l'auteur, 1986, 201 p.
- DAUBIGNARD (Patrick), *Imprimeurs et libraires blésois (1554-1790)*, Blois, Les Amis de la Bibliothèque de Blois, 47 p.
- DESGRAVES (Louis), *Les livres imprimés à Bordeaux au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1971, 264 p.
- DESGRAVES (Louis), « Le livre à Saumur au XVII^e siècle », in (coll.), *La Diffusion de l'information et du savoir de 1610 à nos jours*, Paris, C.T.H.S., 1983, p. 35-45.
- DESGRAVES (Louis), « Le rôle des imprimeurs et des éditeurs protestants émigrés, hors de France, dans la circulation des œuvres », in LEINER (Wolfgang) (dir.), *Horizons européens de la littérature française au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p. 299-307.
- DUCIMETIÈRE (Nicolas), « La bibliothèque d'Honoré d'Urfé : histoire de sa formation et de sa dispersion à travers quelques exemplaires retrouvés », *XVII^e siècle*, 249 (2010), p. 747-773.
- FLOURET (Jean), « À propos de l'auteur du *Mutus liber* », *Revue française d'histoire du livre*, 11 (avril-juin 1976), p. 206-211.
- FONBRUNE-BERBINAU (P.), « *Le Nouveau Visionnaire de Rotterdam* et l'imprimerie Callonge », *B.S.H.P.F.*, 49 (1900), p. 610-614.

- FROESCHLÉ-CHOPARD (Marie-Hélène) (dir.), Livre et culture du clergé à l'époque moderne, *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 210 (1997/1), 312 p.
- HERLUISSON (Henri Théodore M.), *Recherches sur les imprimeurs et libraires d'Orléans*, Orléans, Herluison, 1868, 156 p.
- HUREL (Daniel-Odon), *Les Mauristes à Orléans. Bonne-Nouvelle et l'essor de la bibliothèque publique au XVIII^e siècle : inventaire de la correspondance mauriste conservée à la bibliothèque municipale d'Orléans*, Paris, Paradigme, 1995, 300 p.
- KELLER-RAHBE (Edwige) (dir.), *Les arrière-boutiques de la littérature. Auteurs et imprimeurs-libraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010, 262 p.
- LANKHORST (Otto Stephanus), *Reinier Leers, uitgever en boekverkoper te Rotterdam, 1654-1714 : een Europees « libraire » en zijn fonds*, Amsterdam et Maarsen, APA-Holland University Press, 1983, XIV-299 p.
- LE BRUN (Jacques), « Censure préventive et littérature religieuse en France au début du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 167 (1975), p. 201-225.
- LESAGE (Claire), NETCHINE (Ève) et SARRAZIN (Véronique), *Catalogues de libraires 1473-1810*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2006, 632 p.
- MARTIN (Henri-Jean), *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 1969, 2 vol.
- MARTIN (Henri-Jean), *Le Livre français sous l'Ancien Régime*, Paris, Promodis-Cercle de la Librairie, 1987, 303 p.
- MARTIN (Philippe), *Une religion des livres (vers 1640-vers 1850)*, Paris, Cerf, 2003, 650 p.
- MOUREAU (François), *Les presses grises : la contrefaçon du livre*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1988, 379 p.
- PITTION (Jean-Paul), « Aspects of the history of the Saumur protestant book trade (1601-1684) », in BENSON (Charles) & FITZPATRICK (Siobhan) (dir.), *That woman ! Studies in Irish bibliography*, Dublin, The Lilliput Press, 2005, p. 194-212.
- PORCHER (Rémi), *Notes sur les imprimeurs et libraires blésois du XVI^e au XIX^e siècle*, Blois, C. Migault et Cie, 1895, 292 p.
- PROYART (Jean-Baptiste de) et BAYSSER (Bruno de), *Pierre Berès 80 ans de passion. 4^{ème} vente. Le Cabinet des livres*, Paris, Pierre Bergé et Associés, 2006, 348 p.
- SAUVY (Anne), *Livres saisis à Paris entre 1678 et 1701*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, 440 p.
- VAN HOOFF (Henri), *Histoire de la traduction en Occident. France, Grande-Bretagne, Allemagne, Russie, Pays-Bas*, Bruxelles, De Boeck, 1991, 367 p.
- VOET (Leon), *The Golden Compasses. The History of the House of Plantin-Moretus*, Amsterdam-London-New York, Vangendt & Co-Routledge & Kegan Paul-Abner Schram, 1969-1972, 2 vol.
- WILLEMETZ (Geneviève), *Jean Anisson, 1642-1721 : un homme d'affaires et de culture au Grand Siècle*, Paris, Cendres, 2004, 206 p.

5. Histoire de la République des Lettres

- BANDELIER (André), « Echanges entre tiers : autour des correspondants suisses de Jean Henri Samuel Formey », in BEAUREPAIRE (Pierre-Yves), HÄSELER (Jens) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Les réseaux de correspondance à l'âge classique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p. 279-280.
- BERKVENS-STEVELINCK (Christiane), « Plumes huguenotes sur toile européenne », in BEAUREPAIRE (Pierre-Yves) (dir.), *La plume et la toile. Pouvoir et réseaux de correspondance dans l'Europe des Lumières*, Arras, Artois Presses Universités, 2002, p. 43-51.
- BERKVENS-STEVELINCK (Christiane), BOTS (Hans) et HÄSELER (Jens) (dir.), *Les grands intermédiaires culturels de la République des Lettres*, Paris, Champion, 2005, 454 p., dont GÄDEKE (Nora), « Gottfried Wilelm Leibniz », p. 257-306 et MCKENNA (Antony), « La correspondance de Pierre Bayle », p. 307-338.

- BOTS (Hans), *Republiek der Letteren. Ideaal en werkelijkheid*, Amsterdam, APA-University Press, 1977, 32 p.
- BOTS (Hans) « Une source importante pour l'étude de la République des Lettres : les fonds néerlandais », *XVII^e siècle*, 191 (1996/3), p. 451-459.
- BOTS (Hans) et WAQUET (Françoise), *Commercium Litterarum. Forms of communication in the Republic of Letters 1600-1750*, Amsterdam-Maarsen, APA-Holland University Press, 1994, 333 p.
- BOTS (Hans) et WAQUET (Françoise), *La République des Lettres*, Paris-Bruxelles, Belin-De Boeck, 1997, 188 p.
- CANDAUX (Jean-Daniel), « Les sept mille lettres de la correspondance active et passive d'Antoine Court », *Entre Désert et Europe. Le pasteur Antoine Court (1695-1760)*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 333-343.
- DIAZ (José-Luis), « Il est interdit de penser par lettre », in MELANÇON (Benoît) (dir.), *Penser par lettre*, Québec, Fides, 1998, p. 13-36.
- DOUBLET (E.), « Un séjour de Jacques Bernoulli à Bordeaux », *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, VI (1913), p. 217-219.
- FLOURET (Jean), « La correspondance du médecin rochelais Elie Bouhéreau (1643-1719) », in ALBERT (Pierre) (dir.), *Correspondre, jadis et naguère*, Paris, C.T.H.S, 1997, p. 667-677.
- GOLDGAR (Anne), *Impolite Learning. Conduct and community in the Republic of Letters, 1680-1750*, London, Yale University Press, 1995, 412 p.
- JAUMAN (Herbert) (dir.), *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2001, dont JAUMAN (Herbert), « *Respublica litteraria/Republic of letters. Concept and perspectives of Research* », p. 11-19 et GOLDGAR (Anne), « Singin in a strange land : The Republic of Letters and the *Mentalité* of exile », p. 105-125.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Les réformés et la vie scientifique en France au XVII^e siècle : pistes d'explication d'une carence », *History and technology*, IV (1987), p.341-349.
- MOUREAU (François), *De bonne main. La communication manuscrite au XVIII^e siècle*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1993, 196 p.
- MOUREAU (François), « Enjeux de la communication manuscrite : nouvelles à la main et gazettes imprimées », in Lucien BÉLY (dir.), *L'information à l'époque moderne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, p. 73-91.
- MULSOW (Martin), « « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? » Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 164 (2009/1), p. 81-109.
- NIDERST (Alain), « Le refuge de Hollande et la littérature française (1684-1695) », in LEINER (Wolfgang) (dir.), *Horizons européens de la littérature française au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p. 309-319.
- REESINK (Hendrika Johanna), *L'Angleterre et la littérature anglaise dans les trois plus anciens périodiques français de Hollande de 1684 à 1709*, Genève, Slatkine, 1931, 433 p.
- PASSERON (Irène), « La République des Sciences. Réseaux des correspondances, des Académies et des livres scientifiques », *Dix-huitième Siècle*, 40 (2008), p. 5-27.
- TATON (René), « Mariotte et l'Académie royale des Sciences », in COSTABEL (Pierre) (dir.), *Mariotte savant et philosophe (†1684) : analyse d'une renommée*, Paris, Vrin, 1986, p. 13-31.
- VALENCE (Christian de), *Nicolas Thoynard (Orléans 1629-Paris 1706). Biographie, correspondance et sociabilité d'un savant*, mémoire de master sous la dir. Jean-Pierre VITTU, Université d'Orléans, 2007, 225 p.
- VAN DAMME (Stéphane), « La sociabilité intellectuelle. Les usages historiographiques d'une notion », *Hypothèses 1997. Travaux de l'École doctorale d'Histoire de l'Université de Paris I*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 123-132.

- WAQUET Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 147 (1989), p. 473-502.
- WAQUET (Françoise), « Les éditions de correspondances savantes et les idéaux de la République des Lettres », *XVII^e siècle*, 178 (1993/1), p. 99-118.
- WAQUET (Françoise), « Condorcet et les idéaux de la République des lettres », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 108 (1996/2), p. 555-569.
- WHELAN (Ruth), « La correspondance d'Élie Bouhéreau (1643-1719) : les années folâtres », *Littératures classiques*, 71 (2010), p. 91-112.
- ZUBER (Roger), « L'art épistolaire et les protestants (de Henri IV à Pierre Bayle) », in TIETZ (Manfred) et KAPP (Volker) (dir.), *La Pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France*, Tübingen, Papers on Seventeenth Century Literature, 1984, p. 225-251.

6. La crise de la conscience européenne

- BOST (Hubert), « Pierre Bayle et la contribution du protestantisme à la « crise de la conscience européenne » », *Annuaire de l'École Pratique Hautes Etudes. Sciences religieuses*, 114 (2005-2006), p. 346-352.
- BOST (Hubert), « Pierre Bayle et la contribution du protestantisme à la « crise de la conscience européenne » : le *Dictionnaire historique et critique* lu à travers les *Éclaircissements* de la 2^e édition (1702) », *Annuaire de l'École Pratique Hautes Etudes. Sciences religieuses*, 115 (2006-2007), p. 299-302.
- BOST (Hubert), « Protestantisme et « crise de la conscience européenne » : autour de Pierre Bayle », in CHÂTELLIER (Louis), LANGLOIS (Claude) et WILLAIME (Jean-Paul) (dir.), *Lumières, religions et laïcité*, Paris, Riveneuve, 2009, p. 11-29.
- DELOFFRE (Frédéric), « Une crise de conscience exemplaire à l'orée du siècle des Lumières : le cas de Robert Challe », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, p. 1063-1071.
- DELOFFRE (Frédéric), « Une culture « seiziémiste » au siècle des Lumières : le cas de Robert Challe », in TOLTON (C.) et GRAHAM (Victor) (dir.), *Crossroads and Perspectives*, Genève, Droz, 1986, p. 231-246.
- HAZARD (Paul), *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie, 1935, 474 p. [reed. Paris, Fayard, 1961, 360 p.]
- JACOB (Margaret C.), « The crisis of the European Mind : Hazard revisited », in MACK (Phyllis) et JACOB (Margaret C.) (dir.), *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honour of H. G. Koenigsberger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 251-272.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Michael Heyd, Between Orthodoxy and the Enlightenment. Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39 (1984/1), p. 177-179.
- LEBRUN (François), « « La Crise de la conscience européenne » de Paul Hazard », *L'Histoire*, 301 (septembre 2005), p. 98.
- MCMANNERS (John), « Paul Hazard and the « Crisis of the European Conscience » », *The Journal of the Sydney University Arts Association*, 2 (1962/2), p. 73-86.
- MESNARD (Jean), « La crise de conscience européenne : un demi-siècle après Paul Hazard », in GODARD DE DONVILLE (Louise) (dir.), *De la mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes : un monde nouveau ?*, Marseille, C.M.R., 1984, p. 185-198, repris sous le titre « La Crise de la conscience européenne : un maître livre à l'épreuve du temps » in *La Culture du XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 620-635.
- PORSET (Charles), « Hazard revisité. Y a-t-il une charnière XVII^e-XVIII^e siècle ? », in DAGEN (Jean) et ROGER (Philippe) (dir.), *Un Siècle de deux cents ans ? Les XVII^e-XVIII^e siècles : continuités et discontinuités*, Paris, Desjonquères, 2004, p. 127-144.

- RICUPERATI (Giuseppe), *Frontiere e Limiti della Ragione. Dalla Crisi della Coscienza Europea all'Illumi*, Torino, Utet, 2006, 379 p.
- SOLÉ (Jacques), « Crise de conscience ou révolution de la pensée religieuse », *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, IV, 1972, p. 85-90.
- VERNIÈRE (Paul), « Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne ? », in *Lumières ou clair-obscur. Trente essais sur Diderot et quelques autres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 171-185

7. Lumières radicales : études et débats historiographiques

- « Autour du livre de Jonathan Israel : *Les Lumières radicales. Spinoza, la philosophie et la naissance de la modernité* », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 38 (2006), 16 p. Interventions de Jonathan ISRAEL, Colas DUFLO, Laurent BOVE, Pierre-François MOREAU.
- BÉLISSA (Marc), « Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* », *Annales historiques de la Révolution française*, 345 (2006/1) p. 204-208.
- BOVE (Laurent), « Lumières « radicales » ou « modérées » : une lecture à partir de Spinoza », *Esprit*, août-septembre 2009, p. 125-135.
- CITTON (Yves), « Lumières consensuelles ou Lumières corrosives ? », in WEILL (Nicolas) (dir.), *L'Esprit des Lumières est-il perdu ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 157-166.
- GOULEMOT (Jean-Marie), « À propos des Lumières radicales Un inattendu retour aux sources », *Le débat*, 150 (2008/3) p. 146 à 152.
- GRUNERT (Frank) (dir.), *Concepts of (Radical) Enlightenment. Jonathan Israel in Discussion*, IZEA-Kleine Schriften, 5 (2014).
- ISRAEL (Jonathan), « Locke, Spinoza and the philosophical debate concerning toleration in the early Enlightenment (circa 1670-circa 1750) », *Mededelingen van de afdeling letterkonden*, 62 (1999), p. 5-19, version en ligne : <https://www.knaw.nl/shared/resources/actueel/publicaties/pdf/981137.pdf>
- ISRAEL (Jonathan), *Les Lumières radicales*, Paris, Amsterdam, 2005, 935 p.
- ISRAEL (Jonathan), *Enlightenment contested : philosophy, modernity and the emancipation of man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, XXIV-983 p.
- ISRAEL (Jonathan), « Enlightenment ! Which Enlightenment ? », *Journal of the History of Ideas*, 67 (2006/3), p. 523-545.
- ISRAEL (Jonathan), *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 1100 p.
- ISRAEL (Jonathan), « Spinoza and the religious Radical Enlightenment », in MORTIMER (Sarah) et ROBERTSON (John) (dir.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Leiden, Brill, 2012, p. 181-203.
- ISRAEL (Jonathan) et MUSLOW (Martin) (dir.), *Radikalaufklärung*, Berlin, Suhrkamp, 2013, 277 p.
- JACOB (Margaret C.), *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, and Republicans*, London, G. Allen and Unwin, 1981, 312 p. version française *Les Lumières radicales : Panthéistes, Franc-maçons et Républicains*, Marseille, Ubik, 2014, 389 p.
- LAPLANCHE (François), « Jonathan I. ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* », *Revue de l'histoire des religions*, 24 (2007/1), p. 128-131.
- LEO (Russ), « Cauter : Jonathan Israel's Secular Modernity », *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9 (2008/2), p. 76-83.
- LILTI (Antoine), « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 64 (2009/1), p. 171-206.

- MOREAU (Pierre-François), « Spinoza, le rationalisme et les Lumières », *La pensée*, 358 (2009/2), p. 57-66.
- MUSLOW (Martin), *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Hamburg, F. Meiner, 2002, 514 p.
- POCOCK (John), « Historiography and Enlightenment : a view of their history », *Modern Intellectual History*, 5 (2008/1), p. 83-96
- SCHRÖDER (Winfried), « Zur Modernität der Radikalaufklärung », Hubertus BUSCHE et Stefan HESSBRÜGGEN-WALTER (dir.), *Departure to Modern Europe. Philosophy between 1400 and 1700*, Hamburg, Felix Meiner, 2010, p. 986-993.
- SECRETAN (Catherine), DAGRON (Tristan) et BOVE (Laurent) (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, 404 p., dont JACOB (Margaret), « Les Lumières radicales », p. 29-35 ; ISRAEL (Jonathan), « Unité et diversité des Lumières radicales. Typologie de ses intellectuelles et de ses racines culturelles », p. 37-59 ; MOREAU (Pierre-François), « Spinoza est-il spinoziste ? », p. 289-298 ; WALTER (Manfred), « Spinoza et les Lumières radicales. Quelques observations à propos de trois thèses de Jonathan Israel », p. 299-308.
- TOSSEL (André), « A la clarté des Lumières radicales », *La pensée*, 358 (2009/2), p. 13-24.

8. Tolérance, liberté de conscience et libre examen¹

- ADAMS (Geoffrey), *The huguenots and the french opinion 1685-1787. The enlightenment debate on toleration*, Waterloo, W. Lausier University Press, 1991, 335 p.
- ANDREW (Edward), *Conscience and its critics : protestant conscience, Enlightenment reason, and modern subjectivity*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, 259 p.
- AVON (Dominique), « Liberté religieuse, liberté de conscience Un angle de saisie de la conversion au XX^e siècle », *La conversion*, 2010.
- BARLOW (Michel), *Pour une théologie de la tolérance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 191 p.
- BELMANS (Théo), « Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner », *Revue thomiste*, XC (1990), p. 570-586.
- BERKVENS-STEVELINCK (Christiane), ISRAEL (Jonathan), POSTHUMUS-MEYES (Guillaume Henri Marie) (dir.), *The emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 1997, 278 p.
- BOTS (Hans), « L'esprit de la République des Lettres et la tolérance dans les trois premiers périodiques hollandais », *XVII^e siècle*, 116 (1977), p. 43-57.
- BOURGEOIS (Bernard), « Philosophie et tolérance », *Philosophica*, 65 (2000/1), p. 55-63.
- BROGLIE (Guy de), *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*, Paris, Beauchesne, 1956, 186 p.
- BRUNET (Roland), « La notion et la question de la tolérance de la Renaissance aux Lumières », in CORNATON (Michel) (dir.), *La tolérance au risque de l'histoire*, Lyon, Aléas, 1995, p. 37-88.
- BUISSON (Ferdinand) « Note additionnelle sur la Réforme française. Les apôtres de la tolérance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 25 (1918/5-6), p. 707-718.
- CARBONNIER-BURKARD (Marianne), « Le rôle du protestantisme français dans la genèse des droits de l'homme (XVI^e-XVIII^e siècle) », *Positions luthériennes*, 37 (1989/4), p. 340-350.
- CHEYMOL (Guy), « De la tolérance à la liberté religieuse », in *Études et recherches sur le XVIII^e siècle*, 1980, p. 221-237.
- CHEYMOL (Guy), *La notion de tolérance en Europe à l'aube des Lumières (1670-1734)*, thèse de littérature sous la dir. de A. M. ROUSSEAU, Université d'Aix-Marseille, 1980, 8 vol. 1441 f.
- COTTRET (Bernard), « Révocation et prodromes de la tolérance : le parallèle des protestants français et des catholiques d'Angleterre », *B.S.H.P.F.*, 126 (1980/4), p. 159-166.

¹ Lorsqu'une étude porte sur ces thèmes chez un auteur en particulier, elle figure dans la rubrique VII « Théologiens et philosophes ».

- COTTRET (Bernard), « Tolérance et constitution d'un espace européen. France-Angleterre-Pays-Bas à l'aube des Lumières (1685-1688) », *B.S.H.P.F.*, 134 (1988/1), p. 73-86.
- COTTRET (Bernard), « Tolérance ou liberté de conscience ? Epistémologie et politique à l'aube des Lumières (Angleterre-Hollande-France vers 1685-1688) », *Etudes théologiques et religieuses*, 3 (1990), p. 333-352.
- DAGRON (Tristan), « Tolérance et conformité occasionnelle », in WEILL (Nicolas) (dir.), *L'Esprit des Lumières est-il perdu ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 27-42.
- DECOBERT (Jacques), *L'idée de tolérance avant la philosophie des Lumières : ses origines théoriques et politiques des pères de l'Église à Pierre Bayle*, Lille, Université Charles de Gaulle Lille III, 1988, 222 p.
- FRJHOFF (Willem), « La tolérance religieuse dans les Provinces-Unies : du « cas » au « modèle » », in KINTZ (Jean-Pierre) et LIVET (Georges) (dir.), *350^e anniversaire des Traités de Westphalie. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire. 1648-1998*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, p. 89-99.
- GRELL (Ole Peter), SCRIBNER (Bob) (dir.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 308 p.
- HUSEMAN (William H.), « The expression of the idea of toleration in french during the sixteenth century », *The Sixteenth Century Journal*, 15 (1984/3), p. 293-310.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Conviction et tolérance », *Etudes théologiques et religieuses*, 62 (1987), p. 41-57.
- LABROUSSE (Élisabeth), *Conscience et conviction. Etudes sur le XVII^e siècle*, Oxford-Paris, Voltaire Foundation-Universitas, 1996, 299 p.
- LAFORGE (Danielle), « Tolérance religieuse et tolérance civile dans les pays germaniques à la fin du XVII^e siècle », in GROS (Gérard) (dir.), *La Bible et ses raisons. Diffusion et distorsions du discours religieux (XIV^e-XVII^e siècle)*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 1996, p. 189-210.
- LECLER (Joseph), « « Liberté de conscience ». Origine et sens divers de l'expression », *Recherches de Science Religieuse*, 54 (1966), p. 370-406.
- LECLER (Joseph), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, 851 p.
- LIENHARD (Marc), *Identité confessionnelle et quête de l'unité : catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon, Olivetan, 2007, 294 p.
- MARX (Roland), « Le « modèle anglais » de la tolérance », in KINTZ (Jean-Pierre) et LIVET (Georges) (dir.), *350^e anniversaire des Traités de Westphalie. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire. 1648-1998*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, p. 101-111.
- MATAGRAIN (Amédée), *Histoire de la tolérance religieuse : évolution d'un principe social*, Paris, Fribacher, 1905, 447 p.
- MÉCHOULAN (Henry), « Réflexions sur une alternative récurrente au XVI^e et XVII^e siècle : tolérance et intolérance », in MÉCHOULAN (Henry), POPKIN (Richard H.), RICUPERATI (Giuseppe) et SIMONUTTI (Luisa), *La formazione storica dell'alterità : studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001, vol. 2, p. 805-828.
- MICHELIS PINTACUDA (Fiorella de), « Pour une histoire de l'idée de tolérance du XV^e au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 65, (1985/2), p. 131-151.
- MAUZI (R.), « L'idée de tolérance de Locke à Voltaire », in *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 31-37.
- PERONNET (Michel) (dir.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance XVI^e-XVIII^e siècles*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1988, 420 p.
- PIQUÉ (Nicolas) et WATERLOT (Ghislain) (dir.), *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, 205 p.

- PLONGERON (Bernard), « De la Réforme aux Lumières, tolérance et liberté. Autour d'une fausse idée claire », *Recherche de Science Religieuse*, 78 (1990), p. 41-72.
- PUAUX (Frank), *Les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle*, Paris, G. Fischbacher, 1881, XII-217 p.
- QUÉRÉ (France), « Difficile tolérance », *Revue de théologie et de philosophie*, 121 (1989), p. 195-209.
- REMER (Gary), *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park, Penn State Press, 2010, 318 p.
- RUFFINI (Francesco), *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Torino, Bocca, 1901, 2 vol.
- SAINT-GIRONS (Baldine), « La tolérance est-elle une vertu ? », *Études littéraires*, 32 (2000/1-2), p. 147-160.
- SAUPIN (Guy), *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes, XVI^e-XVIII^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, 197 p.
- SAUZET (Robert), « A propos de « la pire chose du monde » Catholiques français du Grand Siècle et liberté de conscience », in TURREL (Denise) (éd.), *Regards sur les sociétés modernes – Mélanges offerts à Claude Petitfrère*, Tours, Publications de l'Université de Tours, 1997, p. 133-144.
- SECRETAN (Catherine), « L'édit de Nantes et l'indifférence hollandaise. L'idée d'une autre tolérance », *Revue de Synthèse*, 126 (2005), p. 15-32.
- SHEILS (W.-J.) (dir.), *Persecution and toleration*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, xv-490 p.
- SIMONUTTI (Luisa), « Scepticism and the theory of toleration : human fallibility and « adiaphora » », in PAGANINI (Gianni) (dir.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 283-302.
- STACKELBERG (Jürgen von) « 1685 et l'idée de la tolérance. La réaction des « philosophes » à la révocation de l'Édit de Nantes », *Francia*, 14 (1986), p. 229-243.
- STANKIEWICZ (W. J.), *Politics and religion in 17th century France. A study of political ideas from the Monarchomachs to Bayle as reflected in the toleration controversy*, Toronto, University of Toronto Press, 1961, 269 p.
- STENGER (Gerhardt), « L'intolérance Catholique, 1750-1770 », in RENWICK (John), *Voltaire, la tolérance et la justice*, Louvain-Paris-Walpole, Peeters, 2011, p. 99-118.
- STENGERS (Jean), « L'apparition du libre examen à l'Université de Bruxelles », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 16 (1964/1-2-3), p. 59-136.
- TURCHETTI (Mario), « « Concorde ou tolérance ? » de 1562 à 1598 », *Revue historique*, 274 (1985/3), p. 341-355.
- TURCHETTI (Mario), « Une question mal posée : Erasme et la tolérance », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 53 (1991), p. 379-395.
- TURCHETTI (Mario), « A la racine de toutes les libertés : la liberté de conscience », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 56 (1994/3), p. 625-639.
- TURCHETTI (Mario), « La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçus du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés : Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin », in GUGGISBERG (Hans) LESTRINGANT (Frank) et MARGOLIN (Jean-Claude) (dir.), *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 1989, p. 289-367.
- VALKHOFF (Marius), « Les humanistes français du XVI^e siècle et l'idée de tolérance », *French studies in southern Africa*, 1 (1971-1972), p. 1-9.
- VAN EIJNATTEN (Joris), *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*, Leiden, Brill, 2003, 564 p.
- VENARD (Marc), « Les catholiques et la liberté de conscience au XVI^e siècle », *Nouvelle Revue du XVI^e Siècle*, 11 (1993), p. 19-35.
- VIENNE (Jean-Michel), « La tolérance, de Spinoza à Locke », *Études littéraires*, 32 (2000/1-2), p. 125-132.

- WALSHAM (Alexandra), *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006, 304 p.
- WANEGFELLEN (Thierry), *L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Le livre de Poche, 1998, 349 p.
- WHELAN (Ruth) et BAXTER (Carol) (dir.), *Toleration and Religious Identity. The Edict of Nantes and its Implications in France, Britain and Ireland*, Dublin, Four Court Press, 2003, 304 p.
- ZAGORIN (Perez), *How the idea of religious toleration came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003, XVI-371 p.
- ZARKA (Charles-Yves), LESSAY (Franck), ROGERS (John) (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, t. I, 322 p.

9. Autour du sens commun

- BRIAULT (Thierry), *Les philosophies du sens commun. Pragmatique et déconstruction*, Paris, L'Harmattan, 2004, 458 p.
- CHÉZAUD (Patrick), *La philosophie de Thomas Reid, des Lumières au XIX^e siècle*, Grenoble, ELLUG, 2002, 284 p.
- DUDON (Paul), « La bibliothèque de Lamennais », *Etudes*, 131 (1912/6), p. 230-248.
- GRONDEUX (Jérôme), « Les « prophètes romantiques » et la question du salut », in AVON (Dominique) et RIZK (Karam) (dir.), *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Aix, Karthala, 2010, p. 140. 133-154.
- HARISPE (Pierre), *Lamennais et Gerbet*, Paris, Société d'Édition Française et Étrangère, 1909, vol. 1 [seul paru], 372 p.
- LIVI (Antonio), *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Milano, Massimo, 1992, p. 176.
- LIVI (Antonio), *Philosophie du sens commun. Logique aléthique de la science et de la foi*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2004, 234 p.
- MARCIL-LACOSTE (Louise), *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common-Sense Philosophers*, McGill-Queen's University Press, 1982, 234 p.
- Le sensible : transformations du sens commun d'Aristote à Reid*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1991/4), p. 450-550.
- ROSENFELD (Sophia), *Le Sens commun. Histoire d'une idée politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, 272 p.
- SCHULTESS (Daniel), « A. Arnauld et T. Reid défenseurs des certitudes perceptives communes et critiques des entités représentatives », *Revue internationale de philosophie*, 58 (1986), p. 276-291.
- WHITE (Ruth L.), *L'Avenir de La Mennais. Son rôle dans la presse de son temps*, Paris, Klincksieck, 1974, 237 p.

10. Histoire des sciences

- ANSTEY (Peter R.), « Le ressort de l'air selon Boyle et Mariotte », in DENNEHY (Myriam) et RAMOND (Charles) (dir.), *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 379-404.
- APPLEBAUM (Wilbur) (dir.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, New York, Garland, 2000, 800 p.
- CANGUILHEM (Georges), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, J. Vrin, 1988, 144 p.
- CROSBY (Alfred W.), *La mesure de la réalité. La quantification dans la société occidentale (1250-1600)*, Paris, Allia, 2003, 280 p.
- DAUMAS (Maurice), *Les instruments scientifiques aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 420 p.

- DOHRN-VAN ROSSUM (Gerhard), *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1997, 464 p.
- DUHEM (Pierre), *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1956, t. VII, 664 p.
- FUNKENSTEIN (Amos), *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, 478 p.
- GUSDORF (Georges), *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969, 2 t.
- JAKI (Stanley L.), *Pierre Duhem : homme de science et de foi*, Paris, Beauchesne, 1991, 272 p.
- KOYRÉ (Alexandre), *La Révolution astronomique. Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, 1961, 525 p.
- LARRÈRE (Catherine) et LARRÈRE (Raphaël), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009, 354 p.
- LENOBLE (Robert), *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1943, 633 p.
- LICOPPE (Christian), *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre, 1630-1820*, Paris, La Découverte, 1996, 346 p.
- MACEY (Samuel L.), *Patriarchs of Time* (Athens, University of Georgia Press, 2010, 232 p.
- Musée du Louvre. Nouvelles acquisitions du Département des objets d'art, 1985-1989*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, 300 p.
- NEEDHAM (Joseph), *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1977, 252 p.
- POMEL (Fabienne), « Pour une approche littéraire des cloches et horloges médiévales : réflexions méthodologiques et essai de synthèse », in POMEL (Fabienne) (dir.), *Cloches et horloges dans les textes médiévaux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 9-32.
- ROUX (Sophie), « La « philosophie mécanique » de Boyle », in SALEM (Jean) (dir.), *L'atomisme aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 119-133.
- SERGESCU (Pierre), « Savants français en Hollande », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 9 (1956/1), p. 74-78.
- SHAPIN (Steven), *La révolution scientifique*, Paris, Flammarion, 1996, 260 p.
- WHITE (Lynn), *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1962, 194 p.

11. Histoire du siècle des Lumières

- ALBERTAN-COPPOLA (Sylviane), *Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII^e siècle. L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790)*, Paris, Honoré Champion, 2010, 328 p.
- BEAUREPAIRE (Pierre-Yves), *L'Europe des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 128 p.
- BERNARDI (Bruno), *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion, 2006, 595 p.
- BOST (Hubert), « Un « traité sur la tolérance » clandestin : La Requête des protestants de La Beaumelle en 1763 », in *Protestants, protestantisme et pensée clandestine, La lettre clandestine*, 13 (2004), p. 119-138.
- CASSIRER (Ernst), *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966 [1932], 351 p.
- EHRARD (Jean), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, 872 p.
- EDELSTEIN (Dan), *The Enlightenment. A Genealogy*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2010, 209 p.
- GOULEMOT (Jean) et MASSEAU (Didier) (dir.), *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, 1995, 1484 p.
- JAQUIER (Claire), *La sensibilité dans la Suisse des Lumières. Entre physiologie et morale, une qualité opportuniste*, Genève, Slatkine, 2005, 371 p.
- JOBERT (Ambroise), *Un théologien au siècle des lumières : Bergier. Correspondance avec l'abbé Trouillet, 1770-1790*, Lyon, Centre André-Latreille, 1987, 406 p.

- MORTIER (Roland), *Anacharsis Cloots ou l'utopie foudroyée*, Paris, Stock, 1995, 518 p.
- PUJOL (Stéphane), *Le dialogue d'idées aux dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 336 p.
- RADICA (Gabrielle), *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008, 805 p.
- ROBERTSON (John), *The case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 455 p.
- THOMSON (Ann), *L'âme des lumières : le débat sur l'être humain entre religion et science Angleterre-France (1690-1760)*, Seyssel, Champ Vallon, 2013, 388 p.
- VARGAS (Yves), *Introduction à l'« Émile » de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, 343 p.

VI. THÉOLOGIENS ET PHILOSOPHES : ÉTUDES BIOGRAPHIQUES ET INTELLECTUELLES¹

1. Jacques Abbadie

- BAUDOIN (Aimée), *Jacques Abbadie, Prediger der französischen Gemeinde zu Berlin. In der Geschichte der französischen Literatur*, Dresden, M. Dittert, 1939, 55 p.
- WHELAN (Ruth), « Le doyen de Killaloe, Jacques Abbadie (1654–1727) », *Contacts*, 25 (1985), p. 20-23.
- WHELAN (Ruth), « Between two worlds : the political theory of Jacques Abbadie », *Lias*, XIV (1987/1-2), p. 101-117 et 143-157.
- WHELAN (Ruth), « Le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes : épistémologie et apologétique chez Jacques Abadie (1656-1727) », in PITASSI (Maria-Cristina) (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 59-71.
- WHELAN (Ruth), « From Christian apologetics to Enlightened deism : the case of Jacques Abbadie (1656–1727) », *Modern Language Review*, 87 (1992), p. 32-40.
- WHELAN (Ruth), « Les Christ de Jacques Abbadie », in PITASSI (Maria-Cristina) (dir.), *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, Genève, Droz, 1994, p.139-162.
- WHELAN (Ruth), « Jacques Abbadie, ou le seuil politique de l'apologétique », in BRUCKER (Nicolas) (dir.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 109-125.

2. Pierre Allix

- ALLIX (Charles-Pierre), « An Ancestor's Escape from France after the Revocation of the Edict of Nantes », *Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society*, 13 (mai 1909), p. 224-234.
- CAPPUYNS (Maïeul), *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, Abbaye du Mont César-Desclée de Brouwer, 1933, 410 p.
- GOLDISH (Matt), « The battle for the « True » Jewish Christianity : Peter Allix's polemics against the Unitarians and Millenarians », in FORCE (James E.), KATZ (David S.) (dir.), *Everything Connects. In Conference with Richard H. Popkin : Essays in His Honor*, Leiden, Brill, 1999, p. 143-162.

3. Moïse Amyraut

- ARMSTRONG (Brian. G.), *Calvinism and the Amyraut heresy. Protestant scholasticism and humanism in seventeenth-century France*, Madison, University of Wisconsin, Press, 1969, xx-330 p.

¹ Lorsqu'une étude aborde deux auteurs, nous avons choisi de la classer dans la rubrique consacrée à l'auteur le moins reconnu des deux afin d'alléger les rubriques des figures majeures, déjà très longues.

- LABROUSSE (Élisabeth), « Une lettre de Moïse Amyraut à Richard Baxter », *B.S.H.P.F.*, 119 (1973), p. 566-575.
- LAPLANCHE (François), *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, Presses Universitaire de France, 1965, 358 p.
- MULLER (Richard), « A Tale of Two Wills ? Calvin and Amyraut on Ezekiel 18:23 », *Calvin Theological Journal*, 44 (2008), p. 211-25.
- MULLER (Richard), « Beyond Hypothetical Universalism : Moïse Amyraut (1596-1664) on Faith, Reason, and Ethics », in KLAUBER (Martin I.) (dir.), *The Theology of the French Reformed Churches*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2014, p. 197-216.
- NICOLE (Roger), *Moïse Amyraut : a bibliography with special reference to the controversy on Universal Grace*, New York, Garland Publishing, 1981, IX-209 p.
- SABEAN (David W.), « The Theological Rationalism of Moïse Amyraut », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 55 (1964), p. 204-16.
- STAUFFER (Richard), *Un précurseur français de l'œcuménisme : Moïse Amyraut*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1962, 56 p.
- WATERLOT (Ghislain), « La tolérance et la crainte. La relation au pouvoir sous le régime de l'Edit de Nantes. Agrippa d'Aubigné et Moïse Amyraut », *Revue de Synthèse*, 126 (2005), p. 33-50.

4. Jacob Arminius

- STANGLIN (Keith D.), *Arminius on the assurance of salvation : the context, roots and shape of the Leiden debate, 1603-1609*, Leiden, Brill, 2007, 285 p.
- MULLER (Richard), « The priority of the Intellect in the Soteriology of Jacob Arminius », *Westminster Theological Journal*, 55 (1993), p. 55-72.
- VAN LEEUWEN (Theodoor Marius), STANGLIN (Keith D.), TOLSMA (Marijke), *Arminius, Arminianism and Europe : Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden, Brill, 2009, 300 p.

5. Antoine Arnauld

- ADORNO (Francesco Paolo), *Arnauld*, Paris, Les Belles lettres, 2005, 186 p.
- ARMOGATHE (Jean-Robert), LESAULNIER (Jean) et MOREAU (Denis), *Antoine Arnauld. Trois études*, La Rochelle, La rumeur des âges, 1994, 67 p.
- CARRAUD (Vincent), « Arnauld théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles », *XVII^e siècle*, 191 (1996/2), p. 259-276.
- JACQUES (Émile), *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1976, 812 p.
- JACQUES (Émile), « Antoine Arnauld défenseur de Jansénius », in VAN EIJL (Edmond J. M.) (dir.), *L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Louvain, Peeters Publisher, 1987, p. 66-76.
- MOREAU (Denis), *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Vrin, 1999, 353 p.

6. Noël Aubert de Versé

- BOISSON (Didier), « Noël Aubert de Versé (1642-1714), un Manceau et l'idée de tolérance à la fin du XVII^e siècle », in PITOU (Frédérique), *Elites et Notables de l'Ouest (XVI^e-XX^e siècles). Entre conservatisme et modernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 295-305.
- BRIGGS (Éric R.), « A wandering Huguenot scholar : Noël Aubert de Versé », *Proceedings of the Huguenot Society*, 21 (1965-1970), p. 455-463.
- HUBERT (Christiane), *Les premières réfutations de Spinoza : Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1994, 150 p.

- LABROUSSE (Élisabeth), « Paul J. MORMAN, *Aubert de Versé : a study in the concept of toleration*, Lewiston (U.S.A.)/ Queenston (Canada), The Edwin Mellen Press, 1987, 282 p. », in *B.S.H.P.F.*, 135 (1989/1), p. 154-156.
- MORMAN (Paul J.), *Aubert de Versé : a study in the concept of toleration*, New York, The Edwin Mellen Press, 1987, 283 p.
- MORMAN (Paul J.), « Rationalism in defense of christianity. The Apologetics of Noël Aubert de Versé », in PITASSI (Maria-Cristina) (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p.41-57.
- PAUL (A.), « Noël Aubert de Versé », *Revue chrétienne*, (1912), p. 232-239 et 393-406.

7. Jacques Basnage

- CERNY (G.), *Theology, Politics and Letters at the crossroads of european civilization. Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, 372 p.

8. Henri Basnage de Beauval

- BEUGNOT (Bernard), « De Denis de Sallo à Basnage de Beauval : l'Europe savante dans les périodiques (1665-1709) », in LEINER (Wolfgang) (dir.), *Horizons européens de la littérature française au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p. 375-390.
- BOTS (Hans), *Henri Basnage de Beauval en de Histoire des ouvrages des savants, 1687-1709*, Amsterdam-Maarssen, APA- Holland Universiteits Pers, 1976, 2 vol.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Introduction » à H. BASNAGE DE BEAUVAL, *Tolérance des religions* (1684), New York, Johnson Reprint Corporation, 1970, p. I-CLIII.

9. Richard Baxter

- BURTON (Simon J. G.), *The Hallowing of Logic. The Trinitarian Method of Richard Baxter's Methodus Theologiae*, Leiden, Brill, 2012, 415 p.
- MORGAN (Irvonwy), *The Nonconformity of Richard Baxter*, London, Epworth Press, 1946, 266 p.

10. Pierre Bayle¹

- ABEL (Olivier), « De l'obligation de croire. Les objections de Bayle au commentaire augustinien du « contrains-les d'entrer » (Luc 14/16-23) », *Études théologiques et religieuses*, LXI (1986), p. 35-49.
- ABEL (Olivier), « Pierre Bayle et la conscience errante », *La Tolérance, république de l'esprit*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1988, p. 55-59.
- BIANCHI (Lorenzo), « Pierre Bayle e la revoca dell'editto di Nantes. Note sul tema della tolleranza », *Studi filosofici*, XVII, 1994, p. 147-168.
- BOISSET (Jean), « Pierre Bayle et l'enseignement de Calvin », *Baroque*, 7 (1974), p. 99-107.
- BOST (Hubert), « Pierre Bayle et la Glorieuse Révolution d'Angleterre », in PERONNET (Michel) (dir.), *Protestantisme et Révolution*, Montpellier, Sauramps, 1990, p. 75-88.
- BOST (Hubert), *Pierre Bayle et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 124 p.
- BOST (Hubert), *Un « Intellectuel » avant la lettre : le journaliste Pierre Bayle (1647-1706)*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1994, 584 p.
- BOST (Hubert), « Intolérance, tolérance et liberté de conscience dans le *Dictionnaire de Bayle* », *Aufklärung*, 16 (2004), p. 137-159.
- BOST (Hubert), « Conversion et coercition : les apologues bayliens du *Commentaire philosophique* », in BORM (Jan), COTTRET (Bernard) et ZORN (Jean-François) (dir.), *Convertir/Se convertir. Regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes*, Paris, Nolin, 2006, p. 69-85.

¹ Étant donné la bibliographie pléthorique consacrée à Pierre Bayle, lorsqu'un titre d'article contient le nom de Pierre Jurieu, il figure automatiquement dans la rubrique consacrée à ce dernier.

- BOST (Hubert), *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, 684 p.
- BOST (Hubert), « Pierre Bayle et la liberté de conscience », *B.S.H.P.F.*, 153 (2007), p. 275-279.
- BOST (Hubert), *Pierre Bayle et la normalité religieuse*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2007, 44 p.
- BOST (Hubert), « Pierre Bayle, un « protestant compliqué » », in VAN BUNGE (Wiep) et BOTS (Hans) (dir.), *Pierre Bayle (1647-1706), le « Philosophe de Rotterdam » : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Brill, 2008, p. 83-101.
- BOST (Hubert), « Remarques sur le conflit herméneutique autour des « Eclaircissements » », in BOST (Hubert) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 377-408.
- BOTS (Hans), « Pierre Bayle et les catholiques », in VAN BUNGE (Wiep) et BOTS (Hans) (dir.), *Pierre Bayle (1647-1706), le « Philosophe de Rotterdam » : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Brill, 2008, p. 69-82.
- BRACKEN (H.M.), « Pierre Bayle and Freedom of Speech », in FURCHA (E. J.) (dir.), *Truth and Tolerance*, Montreal, McGill University, 1990, p. 28-42.
- BRACKEN (H.M.), « Toleration theories : Bayle vs. Locke », GREFFIER (E.) et PARADIS (M.) (dir.), *The notion of tolerance and human rights. Essays in honour of R. Klibanski*, Carleton, Carleton University Press, 1991, p. 1-11.
- BROGI (Stefano), *Teologia senza verità. Bayle contro i « rationaux »*, Milano, Franco Angeli, 1998, 336 p.
- BRYKMAN (G.), « La « réfutation » de Spinoza dans le *Dictionnaire* de Bayle », BLOCH (Olivier) (dir.), *Spinoza au XVIII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 17-28.
- CASHMERE (J.J.), « The influence of Pierre Bayle's defence of toleration on the idea of History expressed in the *Dictionnaire historique et critique* », BRISSENDEN (R.F.) (dir.), *Studies in the Eighteenth Century*, Toronto, University of Toronto, 1973, p. 187-203.
- DEREGIBUS (A.), *Pierre Bayle. « Coscienza errante » e tolleranza religiosa*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1990-1991, 2 vol.
- DÉVOLVÉ (Jean), *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, New York, Burt Franklin, 1971 [1906], 445 p.
- GERGEAY (M.), « Fidéisme et tolérance chez Pierre Bayle », *Annales de l'Institut de Philosophie*, Université Libre de Bruxelles, (1974), p. 139-147.
- GROS (Jean-Michel), « Essai sur la tolérance. Lecture du *Commentaire philosophique* de Bayle de 1686 », *Cahiers philosophiques*, 27 (1986), p. 81-102.
- GROS (Jean-Michel), « Sens et limite de la théorie de la tolérance chez Bayle », in ABEL (Olivier) (dir.), *Pierre Bayle. La foi dans le doute*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 65-86.
- GROS (Jean-Michel), « Pierre Bayle et Gottfried Wilhelm Leibniz », in BOTS (Hans) (dir.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, p. 359-374.
- GROS (Jean-Michel) et CHOMARAT (Jacques), *Pierre Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie – choix d'articles du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Honoré Champion, 2001, 824 p.
- GROS (Jean-Michel), « Bayle et la revendication de philosophe. L'« Observation générale et préliminaire » des Eclaircissements », in BOST (Hubert) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 241-264.
- HAASE (Erich), « Quelques pages inédites de la correspondance de Bayle », *B.S.H.P.F.*, 103 (1957/4), p. 267-288.
- HAZENWINKEL (H.C.), « Pierre Bayle à Rotterdam », in DIBON (P.) (dir.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, Elsevier Publ. Company-Vrin, 1959, p. 20-47.
- HICKSON (M. W.), « The message of Bayle's last title : providence and toleration in the *Entretiens de Maxime et de Thémiste* », *Journal of the History of Ideas*, 71 (2010/4), p. 547-567.

- HODGSON (Richard G.), « Morale janséniste et pensée libertine chez Pierre Bayle : du péché originel à une théorie des passions », in BOLDUC (Benoit) et GOLDWYN (Henriette) (dir.), *Concordia discors*, Tübingen, Günter Narr, 2010, vol. 2, p. 137-144.
- HUSE (B.), « Pierre Bayle et l'idée de tolérance religieuse », *Cahiers de Bruges*, II (1952/1), p. 23-34.
- JOSSUA (Jean-Pierre), « Pierre Bayle précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse », *Revue des sciences religieuses*, 39 (1965), p. 113-157.
- JOSSUA (Jean-Pierre), *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1977, 187 p.
- KREIMENDAHL (L.), « Bayles Destruktion der rationalen Theologie », *Aufklärung*, 21 (2010), p. 9-27.
- LABROUSSE (Élisabeth), *Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle*, Paris, Vrin, 1961, 413 p.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Pierre Bayle et ses correspondants genevois », *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 14 (1969), p. 139-159.
- LABROUSSE (Élisabeth), *Pierre Bayle*, t. I, *Du pays de Foix à la cité d'Erasmus*, La Haye, Nijhoff, 1963, 280 p. (réédition, 1985).
- LABROUSSE (Élisabeth), *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Nijhoff, 1964, (réédition Paris, Albin Michel, 1996, 639 p).
- LABROUSSE (Élisabeth), *Pierre Bayle et l'instrument critique*, Paris, Seghers, 1965, 190 p.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Le Discours préliminaire placé en tête du Commentaire philosophique de Pierre Bayle », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques*, 101 (1968-1969), p. 421-423 ; 102 (1969-1970), p. 551-555.
- LABROUSSE Élisabeth, « La tolérance comme argument de controverse : *Les nouvelles Lettres de Pierre Bayle* », in GODARD DE DONVILLE (Louise) (dir.), *De la mort de Colbert à la Révocation de l'Édit de Nantes : un monde nouveau ?*, Marseille, C.M.R., 1984, p. 247-255.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Pierre Bayle face à la Révocation », in *La Révocation de l'Édit de Nantes et les Provinces-Unies*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1986, p. 97-105.
- LABROUSSE (Élisabeth), *Notes sur Bayle*, Paris, J. Vrin, 1987, 189 p.
- LECOMPTE (Denis), « Raison et foi chez Pierre Bayle, le père du XVIII^e siècle encyclopédiste », *Mélanges de sciences religieuses*, 50 (1993/4), p. 291-390.
- LENNON (Thomas M.), « Bayle, Locke, and the metaphysics of toleration », STEWART (M.A.) (dir.), *Studies in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 177-195.
- MARILLI (M.), « Cartesianesimo e tolleranza : il *Commentaire philosophique* di Pierre Bayle », *Rivista di storia della filosofia*, 51 (1996), p. 555-579.
- MAGDELAINE (Michelle), MCKENNA (Antony), PITASSI (Maria-Cristina), WHELAN (Ruth) (dir.), *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, 742 p.
- MCKENNA (Antony), « Les réseaux de correspondance du jeune Pierre Bayle », in BEAUREPAIRE (Pierre-Yves) (dir.), *La plume et la toile. Pouvoir et réseaux de correspondance dans l'Europe des Lumières*, Arras, Artois Presses Universités, 2002, p. 53-69.
- MCKENNA (Antony), « La correspondance du jeune Bayle : apprentissage et banc d'essai de son écriture », *Revue de l'Histoire littéraire de la France*, 103 (2003/2), p. 287-300.
- MCKENNA (Antony), « La norme et la transgression : Pierre Bayle et le socinianisme », *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle*, 8, *Protestants, hérétiques, libertins*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2004, p. 115-133.
- MCKENNA (Antony) et PAGANINI (Gianni), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004, 589 p.
- MCKENNA (Antony) et LEROUX (Annie), « Les réseaux de correspondance de Pierre Bayle : réalité instable et représentation électronique », in BEAUREPAIRE (Pierre-Yves),

- HÄSELER (Jens) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Les réseaux de correspondance à l'âge classique, XVI^e-XVIII^e siècle*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p. 89-107.
- MCKENNA (Antony), « Yearning for the homeland : Pierre Bayle and the huguenot refugees », *Australian Journal of French Studies*, 44 (2007), p. 213-226.
- MORI (Gianluca), « Pierre Bayle, the rights of the conscience, the « remedy » of toleration », *Ratio Juris*, 10 (1997/1), p. 45-60.
- MORI (Gianluca), *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2001, 416 p.
- O'CATHAISIAIG (Sean), « Bayle's Commentaire philosophique, 1686 », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 260 (1989), p. 159-182.
- PAGANINI (Gianni), « Apogée et déclin de la toute-puissance : Pierre Bayle et les querelles post-cartésiennes », CANZIANI (Guido), GRANADA (Miguel) et ZARKA (Yves-Charles) (dir.), *Potentia Dei I – L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 589-630.
- PAGANINI (Gianni), « Pierre Bayle et les théologiques philosophiques de son temps », in VAN BUNGE (Wiep) et BOTS (Hans) (dir.), *Pierre Bayle (1647-1706), le « Philosophe de Rotterdam » : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Brill, 2008, p. 103-120.
- PARADIS (Michel), « Les fondements de la tolérance universelle chez Bayle : la séparation de l'Église et de l'État », in GREFFIER (E.) et PARADIS (Michel) (dir.), *The Notion of Tolerance and Human Rights. Essays in honour of R. Klibanski*, Ottawa, Carleton University Press, 1991. p. 25-35.
- PITASSI (Maria-Cristina), « Fondements de la croyance et statut de l'Écriture : Bayle et la question de l'examen », in BOST (Hubert) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 143-160.
- PITASSI (Maria-Cristina), « Du combat politique à l'analyse anthropologique : Pierre Bayle et la conversion », in PITASSI (Maria-Christina), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Firenze, Leo S. Olschki, 2010, p. 191-213.
- REX (Walter), *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965, 271 p.
- RYAN (Todd), « Bayle and occasionalism : the argument from continuous creation », in VAN BUNGE (Wiep) et BOTS (Hans) (dir.), *Pierre Bayle (1647-1706), le « Philosophe de Rotterdam » : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Brill, 2008, p. 35-50.
- STRICKER (Nicola), « La théologie masquée de Pierre Bayle », in MCKENNA (Antony) (dir.) *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle 5 : Les libertins et le masque : simulation et représentation*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p.149-162.
- VAHANIAN (Gabriel), « Par-delà la théodicée. L'héritage de Pierre Bayle », *Archivio di Filosofia*, 1988, p. 29-35.
- VAN LIESHOUT (Lenie), « La vie culturelle à Rotterdam du temps de Bayle », in VAN BUNGE (Wiep) et BOTS (Hans) (dir.), *Pierre Bayle (1647-1706), le « Philosophe de Rotterdam » : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Brill, 2008, p. 3-19.
- WATERLOT (Ghislain), « La tolérance générale selon Pierre Bayle et son rapport à la liberté de conscience », in ROBERT (Philippe de), PAILHÈS (Claudine) et BOST (Hubert) (dir.), *Le rayonnement de Bayle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 153-164.

11. Théodore de Bèze

- BEEKE (Joel R.), « The order of the divine decrees at the Genevan academy : from Bezan supralapsarianism to Turretinian infralapsarianism », in RONEY (John B.) et KLAUBER (Martin I.) (dir.), *The Identity of Geneva : The Christian Commonwealth, 1564-1864*, Westport, Greenwood Press, 1998, p. 57-75.

- BEEKE (Joel R.), « Theodre Beza's Predestination », *Reformation and revival Journal*, 12 (2003/2), p. 69-84.
- DUFOUR (Alain), *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genève, Droz, 2002, 272 p.
- FATIO (Olivier), « Note sur les *Quaestiones et responsiones* de Bèze », in Irena BACKUS (dir.), *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Genève, Droz, 2005, p. 177-184.

12. Jacques-Bénigne Bossuet

- ARMOGATHE (Jean-Robert), « Bossuet et l'érudition protestante de son temps », *B.S.H.P.F.*, 153 (2007/2), p. 263-273.
- BAVAUD (Georges), « La position de Bossuet dans la controverse sur la justification par la foi », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985/3), p. 425-438.
- BAVAUD (Georges), « Le recours à l'autorité des Pères de l'Église dans une controverse ecclésiologique de la France du XVII^e siècle », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 34 (1987/1-2), p. 49-63.
- CHEDOZEAU (Bernard), « Bossuet et les protestants », *Bulletin du Centre d'Histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et de ses périphéries*, 10 (2002), 134 p.
- COSTIGAN (R. F.), « Bossuet and the consensus of the Church », *Theological studies*, 56 (1995/4), p. 652-672.
- CROUSLÉ (Léon), *Bossuet et le protestantisme : étude historique*, Paris, Honoré Champion, 1901, 289 p.
- DELMONT (Théodore), *Bossuet et le P. Quesnel*, Arras, Sueur-Charruey, 1901, 49 p.
- FERREYROLLES (Gérard), GUION (Béatrice) et QUANTIN (Jean-Louis) et BURY (Emmanuel), *Bossuet*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2008, 272 p.
- GAQUÈRE (François), *Vers l'unité chrétienne. Drummond et Bossuet*, Paris, Beauchesne, 1963, n.p.
- GAQUÈRE (François), *Le dialogue irénique Bossuet-Leibniz. La Réunion des Églises en échec (1691-1702)*, Paris, Beauchesne, 1966, 263 p.
- GAQUÈRE (François), *Les suprêmes appels de Bossuet à l'unité chrétienne 1668-1691*, Paris, Beauchesne, 1969, 265 p.
- GOYET (Thérèse), *L'humanisme de Bossuet. t. I : Le goût de Bossuet. t. II : L'humanisme philosophique*, Paris, Klincksieck, 1965, 2 vol., 248 et 502 p.
- HERMANN (Christian), « Le dialogue de Bossuet avec les protestants », in SAUPIN (Guy), FABRE (Rémi) et LAUNAY (Marcel) (dir.), *La Tolérance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 79-86.
- INGOLD (Auguste-Marie-Pierre), *Bossuet et le jansénisme*, Paris, Hachette, 1897, 157 p.
- JOLY (André), *Un converti de Bossuet. James Drummond, duc de Perth (1648-1716)*, Lille, Imp. de Douriez-Bataille, 1934, XIV-514 p.
- JOVY (Ernest), *Études et recherches sur Jacques-Bénigne Bossuet*, Evêque de Meaux, Vitry-le-François, P. Tavernier, 1908, 432 p.
- LAPLANCHE (François), « « La réunion des protestants » : de Bossuet à Richard Simon », in *Homo religiosus : autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 400-406.
- LAZZERI (Christian), « « L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie » : politique religieuse de Bossuet et de Pascal », *Revue de théologie et de philosophie*, 133 (2001/3), p. 357-376.
- LE BRUN (Jacques), *Bossuet*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 144 p.
- LE BRUN (Jacques), *La spiritualité de Bossuet prédicateur*, Paris, Klincksieck, 1972, 816 p.
- LE BRUN (Jacques), « Autorité et raison dans la *Politique tirée de l'Écriture Sainte* de Bossuet », in Martine CHAUNEY-BOUILLOT et Françoise VIGNIER (dir.), *Bossuet en son temps*, Dijon, Académie des sciences, arts et belles-lettres, 2005, p. 171-182.
- MARTIMORT (Aimé-Georges), *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, Cerf, 1953, 792 p.
- MEYER (Jean), *Bossuet*, Paris, Plon, 1993, 316 p.
- MINOIS (Georges), *Bossuet. Entre Dieu et le soleil*, Paris, Perrin, 2003, 747 p.

- NAUDIN (P.) et GUITTON (Édouard), « Le péché, la grâce et le temps : le problème du délai de la conversion chez quelques prédicateurs de l'âge classique », *Travaux de littérature*, 8 (1995), p. 183-191.
- PREYAT (Fabrice), *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Münster, LIT Verlag, 2007, 578 p.
- RÉBELLIAU (Alfred), *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1891, 624 p.
- RÉGENT-SUSINI (Anne), *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2011, 838 p.
- RÉGENT-SUSINI (Anne), « La rhétorique d'exposition dans la controverse anti-protestante du second XVII^e siècle : irénisme ou violence ? : l'exemple de Bossuet », in BOLDUC (Benoit) et GOLDWYN (Henriette) (dir.), *Concordia discors*, Tübingen, Günter Narr, 2010, vol. 2, p. 55-63.
- STRUMAN (R.), « La perpétuité de la foi dans la controverse Bossuet-Jurieu », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, (1941), p. 145-189.
- TANS (Joseph Anna Guillaume), *Bossuet en Hollande*, Nizet et Maastricht, Ernest Van Aelst, 1949, 206 p.
- TERSTEGGE (Georgiana), *Providence as idée maîtresse in the works of Bossuet : theme and stylistic motif*, New York, AMS Press, 1970, 257 p.
- URBAIN (Charles), *Du Jansénisme de Bossuet*, Paris, Letouzey et Ané, 1899, 23 p.

13. Théophile Brachet de la Milletière

- BOTS (Hans) et LEROY (Pierre-Eugène), « Conversion politique ou conversion sincère ? Le cas de Théophile Brachet de La Milletière », in GODARD DE DONVILLE (Louise) (dir.), *La conversion au XVII^e siècle*, Marseille, C.M.R., 1983, p. 191-199.
- VAN DE SCHOOR (Rod), *The Irenical Theology of Théophile Brachet de la Milletière (1588-1665)*, Leiden, Brill, 1995, 279 p.

14. Gilbert Burnet

- CLARKE (Thomas Elliott Simpson), FOXCROFT (Helen Charlotte), *A life of Gilbert Burnet, bishop of Salisbury, I. Scotland, 1643-1674, II. England, 1674-1715*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, XLVI-586, p.
- CLAYDON (Tony), « Latitudinarianism and apocalyptic history in the worldview of Gilbert Burnet, 1643-1715 », *The Historical Journal*, 51 (2008/3), p. 577-597.
- CORNWALL (Robert D.), « Education for ministry in the augustan age : Gilbert Burnet, George Bull and the modern church », *Anglican theological review*, 78 (1996/2), p. 241-257.
- GREIG (Martin), « The reasonableness of Christianity ? Gilbert Burnet and the trinitarian controversy of the 1690's », *Journal of ecclesiastical history*, 44 (1993/4), p. 631-651.
- GREIG (Martin), « Heresy hunt : Gilbert Burnet and the convocation controversy of 1701 », *Historical Journal*, 37 (1994), p. 569-592.
- GREIG (Martin), « Gilbert Burnet and the problem of nonconformity in restoration Scotland and England », *Canadian Journal of History*, (avril 1997), p. 1-25.
- GREIG (Martin), « Burnet, Gilbert (1643–1715) », *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, édition numérique.
- GREIG (Martin), « A peculiar talent in writing history : Gilbert Burnet and his *History of my own time* », *The Journal of The British Records Association*, 116 (2007), p. 19-27.
- HUGHES (John Jay), « The Missing "Last Words" of Gilbert Burnet in July 1687 », *The Historical Journal*, 20 (1977/1), p. 221-227.
- HUTTON (Sarah), « Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge platonists », in BROWN (Stuart) (dir.), *British philosophy in the Age of Enlightenment*, Oxon, Routledge, 2003, p. 20-41.

- KROLL (Richard), ASHCRAFT (Richard) et ZAGORIN (Perez) (dir.), *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 notamment HUTTON (Sarah), « Edward Stillingfleet, Henry More, and the Decline of *Moses Atticus*. A Note on Seventeenth-Century Anglican Apologetics », p. 68-84 et LEVINE (Joseph M.), « Latitudinarians, neoplatonists, and the ancient wisdom », p. 85-108.
- STARKIE (Andrew), « Gilbert Burnet *Reformation* and the semantics of popery », in MCELLIGOTT (Jason) (dir.), *Fear, exclusion and revolution : Roger Morrice and Britain in the 1680s*, Farnham, Ashgate, 2006, p. 138-153.

15. Jean Calvin

- BAVAUD (Georges), « La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après Saint Augustin et Calvin », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 5 (1959), p. 431-438.
- BEACH (J. Mark), « The Idea of a « General Grace of God » in Some Sixteenth-Century Reformed Theologians other than Calvin », in BALLOR (Jordan J.), SYTSMAN (David S.) et ZUIDEMA (Jason) (dir.), *Church and School in Early Modern Protestantism. Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition*, Leiden, Brill, 2013, p. 97-109.
- BIÉLER (André), *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Georg Editeur, 2008 [1959], 562 p.
- BOIS (Henri), « La prédestination de Calvin », *Revue de métaphysique et de morale*, 25 (1918/5-6), p. 669-705.
- CAMPI (Emidio), « Jean Calvin et l'unité de l'Église », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 84 (2009/3), p. 329-344.
- COLLANGE (Jean-François), « Une éthique de la responsabilité : de Calvin aux Églises réformées aujourd'hui », in DURAND (Jean-Paul) (dir.), *Autorité et autonomie de la conscience en christianisme*, dossier de la *Revue d'éthique et de théologie morale*, 155 (1985), p. 41-54.
- ENGAMMARE (Max), « Organisation du temps et discipline horaire chez Calvin et à Genève au XVI^e siècle : vers une spiritualité temporelle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 157, (1999/2), p. 341-367.
- GANOCZY (Alexandre), *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, 445 p.
- GILMONT (Jean François), *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, 412 p.
- GISEL (Pierre), *Le Christ de Calvin*, Paris, Mame-Desclée, 2009, 234 p.
- HELM (Paul), *Calvin at the center*, Clarendon, Oxford University Press, 2010, 355 p.
- HIRZEL (Martin Ernst) et SALMANN (Martin) (dir.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008, dont GREEF (Wulfert de), « Calvin, sa conception de la Bible et son exégèse », p. 111-141 ; ELWOOD (Christopher L.), « La théologie ecclésiale de Calvin et le salut de l'être humain », p. 143-163 ; LINK (Christian), « Election et prédestination », p. 165-190 ; STROHM (Cristoph), « Calvin et la tolérance religieuse », p. 267-289 ; TURCHETTI (Mario), « Contribution de Calvin et du calvinisme à la naissance de la démocratie moderne », p. 291-326.
- LECERF (Auguste), *Le déterminisme de la responsabilité dans le système de Calvin*, Paris, Imprimerie Jouve, 1895, 122 p.
- LECERF (Auguste), *Études calvinistes*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1999 [1949], 148 p.
- MARKO (Jonathan S.), « « Free Choice » in Calvin's Concepts of Regeneration and Moral Agency : How Free Are We ? », *Ashland Theological Journal*, 42 (2010), p. 41-60.
- MILLET (Olivier), *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Honoré Champion, 1992, 983 p.
- MILLET (Olivier), « Tradition de la révélation, exégèse biblique et autorité prophétique : Bible et culture profane selon Calvin » in PINCHARD (Bruno) et SERVET (Pierre) (dir.), *Education, transmission, rénovation à la Renaissance*, Genève, Droz, 2006, p. 117-129.

- MOTTU (Henri), « Le témoignage intérieur du Saint-Esprit selon Calvin », in *Actualité de la réforme*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 145-163.
- MULLER (Richard), « *Fides* and *Cognitio* in relation to the problem of intellect and will in the theology of Jean Calvin », in *The unaccommodated Calvin : studies in the foundation of a theological tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 159-173.
- STAUFFER (Richard), « Calvin, pionnier de l'unité chrétienne », *La revue réformée*, 81 (1970), p. 1-17.
- STAUFFER (Richard), « Autour du Colloque de Poissy : Calvin et le *De officio pii ac pulicæ tranquillitatis vere amantis viri* », in *L'Amiral de Coligny et son temps*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974, p. 135-156.
- STAUFFER (Richard), *Dieu, la Création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Bern, Frankfurt, 1978, 344 p.
- STAUFFER (Richard), « Calvin et la catholicité évangélique », *Revue de théologie et de philosophie*, 33 (1983/2), p. 135-156.
- VIDAL (Marc), *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides, 2008, 179 p.
- VINCENT (Gilbert), *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1984, 298 p.
- WENDEL (François), *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 292 p.
- WENDEL (François), *Calvin et l'humanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, 103 p.
- THOMPSON (John Lee), *John Calvin and the daughters of Sarah*, Genève, Droz, 1989, 308 p.
- TURCHETTI (Mario), « Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux fauteurs de la tolérance (castellionistes) », in MILLET (Olivier) (dir.), *Calvin et ses contemporains*, Genève, Droz, 1988, p. 43-56.

16. John Cameron

- ARMOUR (Leslie), « Economic rights and philosophical anthropology », in SWEET (William) (dir.), *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2003, p. 41-70.
- ARMOUR (Leslie), « Reason, Culture and Religion : Some Thoughts on the Foundations of the Calvinist "Heresies" of John Cameron and His Successor at Saumur », in KNOPPER (Françoise), BRETEAU (Jean-Louis), VAN RUYMBEKE (Bertrand) (dir.), *Protestantismes et autorités*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2005, p. 147-162.
- GOOTJES (Albert), « John Cameron (ca. 1579-1625) and the French Universalist Tradition », in KLAUBER (Martin I.) (dir.), *The Theology of the French Reformed Churches*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2014, p. 169-196.
- GOOTJES (Albert), « Scotland and Saumur. The Intellectual Legacy of John Cameron in Seventeenth-Century France », in DENLINGER (Aaron C.) (dir.), *Reformed Orthodoxy in Scotland. Essays on Scottish Theology 1560-1775*, Edinburgh, Bloomsbury T&T Clark, 2015, p. 175-90.
- MULLER (Richard), « Divine covenants, absolute and conditional : John Cameron and the early orthodox development of reformed covenant theology », *Mid-América Journal of Theology*, 17 (2006), p. 11-56.
- LAPLANCHE (François), « Antiquité et vérité dans la controverse de Cameron », in ELYADA (Ouzi) et LE BRUN (Jacques) (dir.), *Conflits politiques, controverses religieuses. Essais d'histoire européenne aux 16-18e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 131-42.
- MAURY (Gaston Bonet), « Jean Cameron, pasteur de l'Église de Bordeaux et professeur de théologie à Saumur et à Montauban, 1579-1625 », *Études de théologie et d'histoire*, (1901), p. 77-117.

SWINNE (Axel Hilmar), *John Cameron, Philosoph und Theologe (1579-1625). Bibliographisch-kritische Analyse der Hand und Druckschriften sowie der Cameron-Literatur*, Marburg, N. G. Elwert, 1968, XI-367 p.

WODROW (Robert), *Collections of the Life of John Cameron, in Collections Upon the Lives of the Reformers and Most Eminent Ministers of Scotland*, Glasgow, William Eadie and Co., 1845, p. 80-229.

17. Sébastien Castellion

BARILIER (Etienne), « Avant-propos » à CASTELLION (Sébastien), *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*, Carouge-Genève, Zoé, 1998, p. 5-44.

BARILIER (Etienne), « Castellion, précurseur de la tolérance religieuse », in ZUBER (Valentine) (dir.), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI^e au XXI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 335-348.

BECKER (Bruno) (dir.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H. D. Tjeenk, Willink & Zonn N., 1953, 302 p.

BUISSON (Ferdinand), *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892, 2 vol.

BUISSON (Ferdinand), « Note additionnelle sur la Réforme française. Les apôtres de la tolérance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 25 (1918/5-6), p. 707-718.

DERWA (Marcelle), « L'influence de l'esprit irénique sur le contenu doctrinal de la pensée de Castellion », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 58 (1980/2), p. 355-381.

GONNET (Giovanni), « L'affaire Servet ou quand et pourquoi est né en Europe le principe de tolérance et de liberté de conscience », *Heresis*, 29 (1999), p. 109-116.

GUGGISBERG (Hans), *Sebastian Castellion, 1515-1563. Humanist and defender of religious tolerance in a confessional age*, Farnham, Ashgate, 2003 [1956], 320 p.

SKUPIEN DEKENS (Carine), *Traduire pour le peuple de Dieu. La syntaxe française dans la traduction de la Bible par Sébastien Castellion, Bâle, 1555*, Genève, Droz, 2009, 388 p.

VOISE (Waldémar), « Sébastien Castellion et les prémices de la tolérance », *Revue de Synthèse*, 85 (1964), p. 31-44.

18. Jean-Robert Chouet

HEYD (Michael), « Jean-Robert Chouet et l'introduction du cartésianisme à l'Académie de Genève », *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 1973, p. 125-153.

HEYD (Michael), *Between orthodoxy and the Enlightenment. Jean Robert Chouet and the introduction of Cartesian science in the Academy of Geneva*, La Haye-Jerusalem, Nijhoff-Magnes Press Hebrew University, 1982, XII-308 p.

HEYD (Michael), « From a rationalist theology to cartesian voluntarism : David Derodon and Jean-Robert Chouet », *The journal of the History of Ideas*, 40 (1979), p. 527-542.

SINA (Mario), « L'edizione della corrispondenza e degli scritti filosofici di Jean-Robert Chouet », in BALDI (Maria Luisa) et FAES DE MOTTONI (Barbara) (dir.), *Edizioni e traduzioni di testi filosofici : esperienze di lavoro e riflessioni*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 147-158.

19. Martin Clifford

TARANTINO (Giovanni), *Martin Clifford, 1624-1677 : deismo e tolleranza nell'Inghilterra della Restaurazione*, Firenze, Leo S. Olschki, 2000, 386 p.

TARANTINO (Giovanni), « Martin Clifford and his *Treatise of humane reason* (1674) : a Europe-wide debate », in SAVAGE (Ruth) (dir.), *Philosophy and religion in enlightenment Britain : new case studies*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 9-28.

20. René Descartes

- ALQUIÉ (Ferdinand), *Descartes l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 1956, 154 p.,
- ARMOGATHE (Jean-Robert), « Sémentèse de *sensus-sens* dans le corpus cartésien », in BIANCHI (Massimo) (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, Leo S. Olschki, 1996, p. 233-252.
- BITBOL-HESTERIES (Annie), *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, J. Vrin, 1990, 256 p.
- BOULLIER (Francisque), *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, C. Delagrave, 1868, 2 t.
- CLAVELIN (Maurice), « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », *XVII^e siècle*, 242 (2009/1), p. 31-43.
- DEVILLAIRS (Laurence), « L'augustinisme des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu », *Archives de philosophie*, 67 (2004/1), p. 23-50.
- DEVILLAIRS (Laurence), « La voie d'une apologétique rationaliste : de Descartes à Fénelon », in BRUCKER (Nicolas) (dir.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 55-105.
- DEVILLAIRS (Laurence), *René Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 128 p.
- GOUHIER (Henri), *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1978, 227 p.
- GILSON (Etienne), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, J. Vrin, 1982, 454 p.
- GUENANCIA (Pierre), « Réflexions sur les rapports du mécanisme et de la finalité chez Descartes », *Cahiers philosophiques*, 2 (1980), p. 40-59.
- JANOWSKI (Zbigniew), *Index Augustino-Cartésien : textes et commentaire*, Paris, J. Vrin, 2000, 177 p.
- KOYRE (Alexandre), *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, New-York, Garland, 1987, XIX-220 p.
- LANDUCCI (Sergio), *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, 1986, 318 p.
- MARION (Jean-Luc), « De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz », *XVII^e Siècle*, 145 (1985/2), p. 143-164.
- PIMBÉ (Daniel), *Descartes*, Paris, Hatier, 1996, 98 p.
- ROBINET (André), « Descartes : critère logique de l'éminence et cause de soi », *Rivista de Filosofia*, 25 (2001), p. 5-20.
- RODIS-LEWIS (Geneviève), *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1997, 223 p.
- RODIS-LEWIS (Geneviève), *Descartes*, Paris, C.N.R.S., 2010, 371 p.
- ROULLIER (J.), « Réflexions sur les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu », *L'enseignement philosophique*, 47 (1997/4), p. 4-24.
- TALON-HUGON (Carole), *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, J. Vrin, 2002, 274 p.

21. Isaac D'Huisseau

- SOMAN (Alfred), « Arminianism in France : the D'Huisseau incident », *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967/4), p. 597-600.
- STAUFFER (Richard), « Une ouverture « œcuménique » contestée : *La réunion du christianisme* », in *Les protestants en France au XVII^e siècle*, n° spécial de *XVII^e siècle*, 1967 (76-77), p. 23-37.
- STAUFFER (Richard), *L'affaire d'Huisseau. Une controverse protestante au sujet de la réunion des Chrétiens (1670-1671)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 96 p.
- STAUFFER (Richard), « D'Huisseau a-t-il plagié Arminius ? », *B.S.H.P.F.*, 118 (1972), p. 335-348.

22. Pierre Du Moulin

- ARMSTRONG (Brian. G.), « The changing face of french protestantism : the influence of Pierre Du Moulin », *Seventeenth-Century France Studies*, 10 (1988), p. 131-149.
- BAVAUD (Georges), « Comment justifier le ministère réformé ? Une question importante pour les protestants du XVII^e siècle », *Nova et vetera*, 66, (1991/2), p. 100-112.

RIMBAULT (Lucien), *Pierre du Moulin, 1568-1658. Un pasteur classique à l'âge classique*, Paris, Vrin, 1966, 256 p.

23. John Dury

LÉCHOT (Pierre-Olivier), *Un christianisme « sans partialité » Irénisme et méthode chez John Dury (v.1600-1680)*, Paris, Honoré Champion, 2011, 600 p.

LÉCHOT (Pierre-Olivier), « Irénisme et diplomatie à l'aube des Lumières. La liturgie d'action de grâces du 3 novembre 1707 et les relations politico-ecclésiastiques entre la Suisse et la Grande-Bretagne », *Revue historique neuchâteloise*, 148 (2011), p. 79-92.

LÉCHOT (Pierre-Olivier), « Aux frontières de deux concepts. « Irénisme » et « tolérance » au miroir de l'expérience de John Dury (v. 1600-1680) », *Positions luthériennes*, 59 (2011), p. 263-276.

24. François Salignac de la Mothe Fénelon

GOUHIER (Henri), « Fénelon et le cartésianisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61 (1977), p. 59-68

GOUHIER (Henri), *Fénelon philosophe*, Paris, J. Vrin, 1977, 221 p.

25. Arnold Geulincx

JAN DE VLEESCHAUWER (Herman), « Occasionalisme et harmonie préétablie – Geulincx et Leibniz », in MÜLLER (Kurt), SCHEPERS (Heinrich) et TOTOK (Wilhelm) (dir.), *Akten des II internationalen Leibniz Kongress*, Wiesbaden, Steiner, 1975, t. III, p. 279-293.

LATTRE (Alain de), *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*, Paris, Minuit, 1967, 647 p.

26. Jacques Gousset

KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), « Jacques Gousset (1635-1704) Schriftgeleerde en cartesian », in KROP (H. A.) et VANDERJAGT (Arie Johan), *Zeer kundige professoren : beoefening van de filosofie in Groningen van 1614 tot 1996*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 1997, p. 107-118.

KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), « Een salmuriiaan in Groningen : Jacques Gousset / Jacobus Gussetius (1635-1704) naderverkend », *Nederlandsch theologisch tijdschrift*, 53 (1999/2), p. 99-116.

KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), « De predikant Jacques Gousset, Jacobus Gussetius, 1635-1704 », *Bulletin van de Nederlandse Hugenoten Stichting*, 25 (2000/12), p. 1156-1210.

KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), « Gousset (Gussetius), Jacques (Jacobus) », in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, Kampen, Uitgeverij Kok, 2001, vol. 5, p. 211-213.

27. Pierre-Daniel Huet

SHELFORD (April G.), « Confessional division and the Republic of Letters : the case of Pierre-Daniel Huet (1630-1721) », in JAUMAN (Herbert) (dir.), *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, p. 39-57.

SHELFORD (April G.), *Transforming the Republic of Letters. Pierre-Daniel Huet and european intellectual life, 1650-1720*, Rochester, University of Rochester Press, 2007, XII-264 p.

28. Pierre Jurieu

BAVAUD (Georges), « Mémorial, sacrifice et présence réelle dans le mystère de l'Eucharistie », *Nova et vetera*, 69, (1994/2), p. 92-101.

BAVAUD (Georges), « Pierre Jurieu (1637-1713) : un calvinisme mitigé », *Nova et vetera*, 69 (1994/4), p. 255-268.

BAVAUD (Georges), « Le mystère de l'élection divine : le protestant Pierre Jurieu (1637-1713), adversaire résolu du pélagianisme », *Nova et vetera*, 72 (1997/1), p. 35-47.

- BELGRADO (Anna Minerbi), « Pierre Jurieu o le difficoltà dell'intolleranza », in MÉCHOULAN (Henry), POPKIN (Richard H.), RICUPERATI (Giuseppe) et SIMONUTTI (Luisa), *La formazione storica dell'alterità : studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, Firenze, Leo S. Olschki, 2001, vol. 2, p. 595-615.
- BELGRADO (Anna Minerbi), *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milano, Franco Angeli, 2008, 192 p.
- BELGRADO (Anna Minerbi), « Bayle, Jurieu et la théodicée », in BOST (Hubert) et MCKENNA (Antony) (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 173-192.
- BONNET (Pierre), « Entre France et Hollande. La pensée théologico-politique de Jurieu autour de la Révocation : évolution ou involution ? » in KRUMENACKER (Yves) (dir.), *Entre calvinistes et catholiques. Les relations religieuses entre la France et les Pays-Bas du Nord (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 275-293.
- BOST (Hubert), « Orthez ou le chant des anges. La VII^e Lettre pastorale de Jurieu », *B.S.H.P.F.*, 135 (1989/3), p. 403-423.
- BOST (Hubert), « Entre mélancolie et enthousiasme : Pierre Jurieu, prophète de l'Apocalypse », *B.S.H.P.F.*, 147 (2001/1), p. 103-112.
- BOST (Hubert), « Justification de la morale et morale de la justification. (La réplique de Pierre Jurieu aux attaques d'Antoine Arnauld) », in COTTRET (Bernard), COTTRET (Monique) et MICHEL (Marie-José) (dir.), *Jansénisme et Puritanisme*, Paris, Nolin, 2002, p. 109-122
- BOST (Hubert) et MCKENNA (Antony), *L'affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 2006, 171 p.
- BRACKEN (H. M.), « Toleration theories : Bayle, Jurieu, Locke » in *Mind and Language : essays on Descartes and Chomski*, Dordrecht, Foris, 1984, p. 83-96.
- CABANEL (Patrick), « Bayle et Jurieu : à tort et à raison », in ROBERT (Philippe de), PAILHÈS (Claudine) et BOST (Hubert) (dir.), *Le rayonnement de Bayle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 173-180.
- CRISTOFIDES (C. G.), « The controversy between Bossuet and Jurieu », *Symposium*, 14 (1960/2), p. 121-128.
- DODGE (Guy Howard), *The political theory of the Huguenots of the dispersion : with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu*, Columbia, Columbia University Press, 1947, 287 p.
- GOLDWIN (Henriette), « Censure, clandestinité et épistolarité : les *Lettres Pastorales* de Pierre Jurieu », in LYONS (John D.) et WELCH (Cara) (dir.), *Le Savoir au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003, p. 285-294.
- HAASE (Erich), « Un épilogue à la controverse Jurieu-Bayle », in DIBON (Paul) (dir.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, Elsevier Publ. Company-Vrin, 1959, p. 196-215.
- HOWELLS (Robin J.), *Pierre Jurieu, antinomian radical*, Durham, University of Durham, 1983, 90 p.
- HOWELLS (Robin J.), « « The world upside-down » : populism and providence in the *Lettres Pastorales* (1686-95) of Pierre Jurieu », *Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland*, 24 (1988/6), p. 493-507.
- HOWELLS (Robin J.), « Introduction » à JURIEU (Pierre), *Lettres pastorales aux fidèles de France*, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1988, p. VII-LXXVII.
- KAN (J. B.), « Bayle et Jurieu », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises wallonnes*, IV (1890), p. 139-202.
- KAPPLER (Émile), « La controverse Jurieu-De la Conseillère (1690) », *B.S.H.P.F.*, 85 (1937), p. 146-173.

- KAPPLER (Émile), « Le droit à la résistance d'après Jurieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, (1937/3), p. 201-246.
- KAPPLER (Émile), « Le catalogue de la vente de la bibliothèque de Pierre Jurieu », *B.S.H.P.F.*, 142 (1996), p. 475-485.
- KAPPLER (Émile), *Bibliographie critique de l'œuvre imprimé de Pierre Jurieu (1637-1713)*, Paris, Honoré Champion, 2002, 595 p.
- KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), « Pierre Jurieu réfugié unique et caractéristique. Récit d'une assimilation involontaire mais partielle », *B.S.H.P.F.*, 115 (1969), p. 445-478.
- KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), *Pierre Jurieu. Theoloog en politikus der refuge*, Kampen, J. H. Hok, 1967, 496 p.
- KNETSCH (Freidrich Reiner Jacob), « Pierre Jurieu, theologian and politician of the dispersion », *Acta Historiae Neerlandica*, 5 (1971), p. 213-242.
- LABROUSSE (Élisabeth), « « Les rois faits pour les peuples » : à propos de Jurieu », *Recherches sur le XVII^e siècle*, 4 (1980), p. 183-186.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Note sur Pierre Jurieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 58 (1978), p. 277-297.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Pierre Jurieu », *Annuaire de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques*, 111 (1978-1979), p. 693-705.
- MCKENNA (Antony), « La bataille entre Bayle et Jurieu : le contexte politique d'une manœuvre philosophique », in QUÉVAL (Marie-Hélène) (dir.), *Orthodoxie et Hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010, p. 33-49.
- MCKENNA (Antony), « Théologie et politique : le contexte politique de la bataille théologique entre Bayle et Jurieu », in BURNAND (Léonard) et PASCHOUD (Adrien) (dir.), *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 79-95.
- MÉGNIN (C. E.), *Pierre Jurieu. Notice sur sa vie et écrits*, Strasbourg, Veuve de Berger-Levrault, 1854, 43 p.
- MIRANDOLLE (R.N.-L.), « A propos d'une lettre de Pierre Jurieu », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises Wallonnes*, 2^e série, 2 (1899), p. 237-270.
- VAN LIESHOUT (Lenie), « Les querelles lexicales sur la lice de la tolérance : Pierre Jurieu attaqué dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle », in BERKVEN-STEVELINCK (Christiane), ISRAEL (Jonathan), POSTHUMUS-MEYES (Guillaume Henri Marie) (dir.), *The emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 1997, p. 199-212.

29. Jean de Launoy

- GRÈS-GAYER (Jacques M.), « « L'Aristarque de son siècle ». Le docteur Jean de Launoy (1601-1678) », in QUANTIN (Jean-Louis) et WAQUET (Jean-Claude) (dir.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genève, Droz, 2007, p. 269-285.
- GRÈS-GAYER (Jacques M.), « L'électron libre du gallicanisme : Jean de Launoy (1601-1678) », *Revue de l'histoire des religions*, 226 (2009/3), p. 517-543.
- LENOBLE (Robert), « Histoire et physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 6 (1953/2), p. 112-134.

30. Charles Le Cène

- BARTHEL (Pierre), « Quelques remarques concernant les Entretiens sur diverses matières de théologie, Amsterdam, 1685 », in PERONNET (Michel) (dir.), *Tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes-La Révocation à l'extérieur du Royaume*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1985, p. 219-272.

- BRIGGS (Éric R.), « Les Manuscrits de Charles Le Cène (1647-1703) dans la bibliothèque de la Huguenot Society of London », *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*, 4 (1977), pp. 357-378.
- VERCRUYSSÉ (Jerome), « La Bible hérétique de Charles Le Cène », in BELAVAL (Yvon) et BOUREL (Dominique) (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986 p. 649-656.

31. Jean Le Clerc

- BARNES (Annie), *Jean Le Clerc et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938, 280 p.
- BARTHEL (Pierre), « Quelques remarques concernant les Entretiens sur diverses matières de théologie, Amsterdam, 1685 », in PERONNET (Michel) (dir.), *Tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes-La Révocation à l'extérieur du Royaume*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 1985, p. 219-272.
- BOTS (Hans), HILLENAAAR (H.), JANSSEN (J.), VAN DER KORST (J.) & VAN LIESHOUT (Lenie), *De Bibliotheek universele et historische (1686-1693) : een periodiek als treffpunt van geleterd Europa*, Amsterdam, APA/Holland Universiteits Pers, 1981, XVI-400 p.
- BOTS (Hans) et HILLENAAAR (Hank), « La Bibliothèque universelle et historique », in LEINER (Wolfgang) (dir.), *Horizons européens de la littérature française au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p.
- BOTS (Hans), « Jean Leclerc as journalist of the *Bibliothèques* : his contribution to the spread of English learning on the European continent », in JANSSENS (G.A.M.) and AARTS (F.G.A.M.) (dir.) *Studies in seventeenth-century English literature, history and bibliography : Festschrift for Professor T. A. Birrell on the occasion of his sixtieth birthday*, Amsterdam, Rodopi, 1984, p. 53-66.
- BROGI (Stefano), « Foi éclairée et dissimulation chez Jean Le Clerc », *La lettres clandestine*, 13 (2004), p. 35-56.
- BROGI (Stefano), « Jean Le Clerc et l'Église anglicane », *La lettres clandestine*, 15 (2007), p. 117-143.
- DES AMORIE VAN DER HOEVEN (Abraham), *Dissertatio literaria inauguralis de Joanne Clerico, literarum humaniorum et philosophae cultore, quam... in Academia a Lugdono Batava publico ac solenni examini submittit Abr. Amorie van der Hoeven, ... ad diem 6 junii 1843*, Amstelodami, apud F. Muller, 1843, XV-302 p, in-8.
- KLAUBER (Martin I.), « Between Protestant Orthodoxy and Rationalism : Fundamental Articles in the early Career of Jean Le Clerc », *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993/4), p 611-636.
- LOMONACO (Fabrizio), « Tra eruditione e critica storica : note sull'epistolario Le Clerc », *Laboratorio dell'ISPF*, 1990, p. 157-168.
- PITASSI (Maria-Cristina), *Entre croire et savoir. Le problème de la critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, Brill, 1987, 198 p.
- PITASSI (Maria-Cristina), « La théologie au XVII^e siècle : violence ou modération ? », *B.S.H.P.F.*, 141 (1995/3), p. 342-355.
- PITASSI (Maria-Cristina), « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII^e siècle » in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 13 (2012), p. 149-161.
- ROTH (J.), « Le Traité de l'inspiration de Jean Le Clerc », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, (1956), p. 50-60.
- SINA (Mario), « La tolérance dans les lettres de Jean Le Clerc » in SAUPIN (Guy), FABRE (Rémi) et LAUNAY (Marcel) (dir.), *La Tolérance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 205-214.

32. Gottfried Wilhelm Leibniz

- ALLEN (Diogenes), « The theological relevance of Leibniz' theodicy », in MÜLLER (Kurt), SCHEPERS (Heinrich) et TOTOK (Wilhelm) (dir.), *Akten des II internationalen Leibniz Kongress*, t. III, Wiesbaden, Steiner, 1975, p. 83-90.
- BELAVAL (Yvon), *Leibniz. De l'Age classique aux Lumières : lectures leibniziennes*, Paris, Beauchesne, 1995, 298 p.
- BURGELIN (Pierre), *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 320 p.
- COOK (Daniel J.), « Leibniz on enthusiasm », in COUDERT (Allison P.), POPKIN (Richard H.) et WEINER (Gordon M.), *Leibniz, mysticism and religion*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 107-135.
- DUCHESNEAU (François), « Leibniz : la Bible et l'ordre des vérités », *Revue de théologie et de philosophie*, 133 (2001/3), p. 267-286.
- EDEL (Susanne), « Leibniz als Philosoph der Kirchenreunion – Das Mysterium des Abendmahls im Licht der natürlichen Theologie (Metaphysik) », in DUCHHARD (Heinz) et MAY (Gerhard) (dir.), *Union-Konversion-Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz, Philipp von Zabern, 2000, p. 243-266.
- FRÉMONT (Christiane), « Leibniz ou la sagesse de Dieu », in FOULNOY (Luc) et ZARKA (Yves-Charles) (dir.), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 131-145.
- FRIEDMANN (Georges), *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, 444 p.
- GAUDEMAR (Martine de), « Leibniz and Moral Rationality », in DASCAL (Marcelo) (dir.), *Leibniz. What Kind of Rationalist ?*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 343-354.
- LAERKE (Mogens), « Apology for a Credo Maximum : On Three Basic Rules in Leibniz's Method of Religious Controversy », in DASCAL (Marcelo) (dir.), *Leibniz. What Kind of Rationalist ?*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 397-407.
- LAERKE (Mogens), « G. W. Leibniz : moderation and censorship », in LAERKE (Mogens) (dir.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*, Leiden, Brill, 2009, p. 155-173.
- LAMARRA (Antonio), « Sens e sensation nei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* di Leibniz », in BIANCHI (Massimo) (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, Leo S. Olschki, 1996, p. 309-326.
- LE BRUN (Jacques), « Le concept d'hérésie à la fin du XVII^e siècle : la controverse Leibniz-Bossuet », in MÜLLER (Kurt), SCHEPERS (Heinrich) et TOTOK (Wilhelm) (dir.), *Akten des II internationalen Leibniz Kongress*, Wiesbaden, Steiner, 1975, t. III, p. 91-109.
- ORTIGUES (E.), « Le débat œcuménique entre Leibniz et Bossuet », in BERLIOZ (Dominique) et NEF (Frédéric) (dir.), *L'actualité des Leibniz. Les deux labyrinthes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 223-233.
- PALAIÀ (Roberto), « Sens-sensus in Leibniz dagli scritti giovanili ai *Nouveaux Essais* », in BIANCHI (Massimo) (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, Leo S. Olschki, 1996, p. 297-308.
- RATEAU (Paul), « Sur la conformité de la foi avec la raison : Leibniz contre Bayle », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 136 (2011/4), p. 467-485.
- RÖSLER (Claire), *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G.W. Leibniz et D.E. Jablonski*, Paris, Garnier, 2013, 1171 p.
- RUDOLPH (Hartmut), « The Authority of the Bible and the Authority of Reason in Leibniz's Ecumenical Argument », in DASCAL (Marcelo) (dir.), *Leibniz. What Kind of Rationalist ?*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 441-447.
- SIWEK (Paul), « La conscience du libre arbitre chez Leibniz et ses contemporains (Spinoza, Malebranche, Bayle) », in MÜLLER (Kurt), SCHEPERS (Heinrich) et TOTOK (Wilhelm) (dir.), *Akten des II internationalen Leibniz Kongress*, Wiesbaden, Steiner, 1975, t. III, p. 125-132.

SOLÈRE (Jean-Luc), « Création continue, concours divin et théodicée dans le débat Bayle-Jacquelot-Leibniz », in LEDUC (Christian), RATEAU (Paul), SOLÈRE (Jean-Luc) (dir.), *Leibniz et Bayle : Confrontation et Dialogue*, à paraître, version en ligne, 28 p. : https://www2.bc.edu/jeanluc-solere/docs/PAPERS/Solere%20_Bayle-Jacquelot-Leibniz.pdf

33. Jacques Lenfant

- DITTRICH (Constance), « Augustinus und sein Nachwirken in den Exponaten der Ausstellung », in DITTRICH (Constance), FISCHER (Norbert), NAAB (Erich) (dir.), *Augustinus, ein Lehrer des Abendlandes : Einführung und Dokumente*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 2009, p. 83-103.
- GOETINCK (Jean F.), *Essai sur le rôle des Allemands dans le Dictionnaire historique et critique (1697) de Pierre Bayle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1982, 121 p.
- JAUMANN (Herbert), « Lenfant Jacques », in *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit : Bibliographisches Repertorium*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, vol. 1, 721 p.
- MACAIRE (Pierre), *Quand l'Église avait trois papes : Jean XXIII (1410-1415)*, Copenhague, Fata Morgana, 1990, 171 p.
- MUCENI (Elena), « Malebranche à Genève : le *De Inquirenda Veritate* et sa Préface », *Astériorion*, 13 (2015), en ligne : <http://asterion.revues.org/2668>
- PALLADINI (Fiammetta), *Die Berliner Hugenotten und der Fall Barbeyrac : Orthodoxe und "Socinianer" im Refuge (1685-1720)*, Leiden, Brill, 2011, 484 p.
- PITASSI (Maria-Cristina), « Sensibilité orthodoxe et fantasmes sociniens dans une polémique du Refuge », in ROSE (Martin) (dir.), *Histoire et herméneutique. Mélanges offert à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 311-320.
- SCHWARZBACH (Bertram E.), « Politics an ethics in the huguenot diaspora : Isaac de Beausobre in Berlin », in LAURSEN (John Christian) (dir.), *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge*, Leiden, Brill, 1995, p. 109-129.
- YARDENI (Myriam), *Huguenots et juifs*, Paris, Honoré Champion, 2008, 228 p.
- ZUBER (Roger), « Spinozisme et tolérance chez le jeune Papin », *Dix-huitième siècle*, 4 (1972), p. 207-227.
- ZUBER (Roger), « Papiers de jeunesse d'Isaac Papin », *B.S.H.P.F.*, 120 (1974/1), p. 107-143.

34. John Locke

- CRANSTON (Maurice), « John Locke and the case of toleration », in MENDUS (Susan) et EDWARDS (David), *On Toleration*, Oxford USA, Oxford University Press, 1988, p. 101-121.
- CREPPELL (Ingrid), « Locke on toleration : the transformation of constraint », *Political Theory*, 24 (1996/2), p. 200-240
- MARSHALL (John), « Locke, Socinianism, "Socinianism" and Unitarianism », in *English philosophy in the age of Locke*, sous la dir. de M. A. STEWART, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 111-182.
- MARSHALL (John), « Huguenot thought after the revocation of the Edict of Nantes : toleration, "Socinianism" integration and Locke », in VIGNE (Randolph) et LITTELTON (Charles) (dir.), *From Strangers to Citizens. The integration of Immigrant communities in Britain, Ireland and Colonial America*, London, The Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 2001, p. 383-396.
- MARSHALL (John), *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 767 p.
- MONTUORI (Mario), *John Locke on toleration and the unity of God*, Amsterdam, J.-C. Gieben, 1983, 235 p.

- O'CATHAISAIG (Sean), « Bayle and Locke on toleration », in MAGDELAINE (Michelle), MCKENNA (Antony), PITASSI (Maria-Cristina), WHELAN (Ruth) (dir.), *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, p. 679-692.
- PITASSI (Maria-Cristina), *Le philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Genève, Revue de Philosophie et de Théologie, 1990, 99 p.
- ROUX (Louis), « Politique et éthique : John Locke et la tolérance (1660-1685) », *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, 47 (1998), p. 55-73.
- SIMONUTTI (Luisa), « Necessità, indifferenza, libertà. I Rimonstranti e Locke », in SIMONUTTI (Luisa) (dir.), *Dal necessario al possibile. Deterinismo e liberta nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 135-175.
- SOCCARD (Sophie), « Ambiguïté générique de la controverse Locke/Stillingfleet : quelques figures d'une correspondance marquante de l'histoire de la philosophie et de la religion au XVII^e siècle en Grande-Bretagne », *Cercles*, 16 (2006/2), p. 63-74.

35. Martin Luther

- BAYER (Oswald), « L'héritage paulinien chez Luther », *Recherches de Science Religieuse*, 94 (2006/3), p. 381-394.
- BERCEVILLE (Gilles) et SON (Eun-Sil), « Exégèse biblique, théologie et philosophie chez Thomas d'Aquin et Martin Luther commentateurs de Rm 7,14-25 », *Recherches de Science Religieuse*, 91 (2003/3), p. 373-395.
- BUTTGEN (Philippe), « Luther, la liberté du chrétien et la question de la puissance », in CAHN (Jean-Paul) et SCHNEILIN (Gérard) (dir.), *Luther et la Réforme, 1519-1526*, Éditions du Temps, 2000, p. 91-106.
- LAMOTHE (Paul-Charles), *Étude comparative du traité de « La Liberté chrétienne » de Luther et de l'Épître aux Galates*, Montbéliard, Impr. montbéliardaise, 1902, 35 p.
- LECLER (Joseph), « Luther et la liberté de conscience », *Recherches de science religieuse*, 37 (1950), p. 515-536.
- LIENHARD (Marc), *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991, 481 p.
- OLIVIER (Daniel), « L'absolu luthérien de la conscience : de Luther à la tradition luthérienne », in DURAND (Jean-Paul) (dir.), *Autorité et autonomie de la conscience en christianisme*, dossier de la *Revue d'éthique et de théologie morale*, 155 (1985), p. 29-40.
- PLARD (Henri), « Luther vu par les théologiens calvinistes », in MAT (Michèle) et MARX (Jacques), *Luther : mythe et réalité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, p. 83-94.

36. Joseph de Maistre

- BARTHELET (Philippe), *Joseph de Maistre*, Genève, L'Âge d'Homme, 2005, 877 p.
- DARCEL (Jean-Louis), « Catalogue de la Bibliothèque de Joseph de Maistre », in LEBRUN (Richard), *Maistre Studies*, Lanham, University Press of AmÉrica, 1988, p. 1-42.
- PRANCHÈRE (Jean-Yves), *L'autorité contre les lumières. la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004, 472 p.

37. Nicolas Malebranche

- ALQUIÉ (Ferdinand), *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1974, 555 p.
- BARDOUT (Jean-Christophe), *La vertu et la philosophie. Essai sur la morale de Malebranche*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2000, 184 p.
- CONNELL (Desmond), « La passivité de l'entendement selon Malebranche », *Revue Philosophique de Louvain*, 53 (1955) p. 542-565.
- CUVILLIER (Armand), *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1954, 120 p.

- DREYFUS (Ginette), *La volonté selon Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1958, 405 p.
- DESOCHÉ (Philippe), « *Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience* », in FAYE (Emmanuel) (dir.), *Cartésiens et augustiniens au XVII^e siècle*, Paris, Centre d'études d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, 2000, p. 169-207.
- GOUHIER (Henri), *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, J. Vrin, 1926, 440 p.
- KOLESNIK-ANTOINE (Delphine), « Introduction » à MALEBRANCHE (Nicolas), *De l'imagination. De la recherche de la vérité – Livre II*, Paris, J. Vrin, 2006, 256 p.
- LAPORTE (Jean), *Études d'Histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1951, 269 p.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin, 1997, p.
- RATEAU (Paul), « La question du mal chez Malebranche et Leibniz : théosophie vs. théodicée », in GRANDJEAN (Antoine) (dir.), *Théodicées*, Hildesheim, Olms, 2010, p. 96-115.
- RENOUVIER (Charles), *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, F. Alquié, 1901, 288 p.
- ROBINET (André), *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1965, 496 p.
- ROBINET (André), « « Sens/Sensation » dans l'œuvre de Malebranche », in BIANCHI (Massimo) (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, L.S. Olschki, 1996, p. 263-266.
- RODIS-LEWIS (Geneviève), *Nicolas Malebranche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 357 p.

38. Pierre Nicole

- CHÉDOZEAUX (Bernard), « Les « petites écoles » de Pierre Nicole », *Le XVII^e siècle et l'éducation*, Marseille, supplément au n° 88 (1972/1), p. 15-22.
- MCKENNA (Antony), « Quelques indices sur la réception des ouvrages de Pierre Nicole », *Chroniques de Port-Royal*, 45 (1996), p. 259-276.
- GUION (Béatrice), *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002, 890 p.
- SOLÉ (Jacques), « Éthique chrétienne et anthropologie : du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 84, (1972/2), p. 531-537.
- WEBER (Dominique), « Le « commerce d'amour-propre » selon Pierre Nicole », *Astériorion*, 5 (2007), en ligne : <http://asterion.revues.org/848>

39. Jean-Frédéric Ostervald

- BARTHEL (Pierre), *Jean-Frédéric Ostervald l'Européen*, Genève, Slatkine, 2001, 528 p.
- BARTHEL (Pierre), « Le discours sur la justice pour « un siècle éclairé et philosophe » de J.F. Ostervald », in Pierre BÜHLER (dir.), *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 59-90.
- BARTHEL (Pierre), « Du salut par la foi, mais non point sans les œuvres ! Notes concernant la naissance de l'orthodoxie « raisonnée » réformée, de langue française, au début du XVIII^e siècle », *Zwingliana*, 17 (1988/6) p. 497-512 et 18 (1989/1-2) p. 120-142
- BAUTY (A.), « Ostervald et sa théologie », *Le Chrétien évangélique*, [étude en 5 articles successifs], 1862, p. 609-615., 641-649 et 1683, p. 31-42, 102-107, 161-168.
- LÉCHOT (Pierre-Olivier), « De la « fiance en Dieu » aux « devoirs de la religion ». A propos du catéchisme de Jean-Frédéric Ostervald (1702) », *Lumen Vitae*, LXIX (2014/4), p. 435-447.

40. Claude Pajon

- BASTIDE (Louis), « L'Église réformée d'Orléans à la Révocation : ses biens – son pasteur », *B.S.H.P.F.*, 50 (1901), p. 57-67.
- FATIO (Olivier), « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la révocation », in ZUBER (Roger) et THEIS (Laurent) (dir.), *La révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1986, p. 209-227.
- GOOTJES (Albert), « Calvin and Saumur : the case of Claude Pajon (1626-1685) », *Church History and Religious Culture*, 91 1-2 (2011), p. 203-214.
- GOOTJES (Albert), « Un épisode méconnu de la vie de la communauté réformée au milieu du XVII^e siècle. La première controverse pajoniste sur la grâce », *B.S.H.P.F.*, 156 (2010/2), p. 211-229.
- GOOTJES (Albert), « L'héritage de John Cameron en France au XVII^e siècle : les origines de la pensée de Claude Pajon », *Bulletin annuel de l'Institut d'histoire de la Réformation*, 32 (2010-2011), p. 51-70.
- GOOTJES (Albert), « Polemics, rhetoric and exegesis : Claude Pajon on Rom. 8:7 », in KLAUBER (Martin I.) (dir.), *The theology of the french reformed church : from Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2014, 296-320.
- GOOTJES (Albert), *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur. The First Controversy over Grace*, Leiden, Brill, 2013, 245 p.
- LACHERET (Samuel), *Claude Pajon. Sa vie, sa doctrine*, Genève, Imprimerie Charles Schuchart, 1882, 62 p.
- MAILHET (André E.), *La théologie protestante au XVII^e siècle. Claude Pajon. Sa vie, son système religieux, ses controverses, d'après des documents entièrement inédits*, Paris, Librairie Fischbacher, 1883, 210 p.
- MALLEIN (François-Jean), « La famille de Claude Pajon », *Cahiers du centre généalogique protestant*, 4 (1983), p. 171-215.
- POPE (John M.), *Aspects of controversies concerning the doctrine of grace aroused by the teaching of Claude Pajon*, Ph. D. thesis, University of Saint Andrews, 1974, 381 p.
- SINA (Mario), « Il tema della libertà divina in alcuni documenti inediti dell'epistolario di Claude Pajon e di Jean-Robert Chouet », *Rivista di storia della filosofia*, 57 (2002/1), p. 99-141.

41. Blaise Pascal

- BOUCHILLOUX (Hélène), « L'apologétique pascalienne : la raison comme juge », in BRUCKER (Nicolas) (dir.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 41-53.
- D'ANGERS (Julien Eymard), *Pascal et ses précurseurs*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1954, 243 p.
- FRANCESCHI (Sylvio Hermann de), « Le moment pascalien dans la querelle de la grâce : Pascal à la croisée des chemins (1655-1657) », *Revue de synthèse*, 130 (2009/4), p. 595-635.
- JOVY (Ernest), « Quelques notes sur Pascal (fin) », *Bulletin du bibliothécaire et du bibliophile*, (1905/4), p. 164-174.
- KOLAKOWSKI (Lezek), *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Paris, Albin Michel, 1997, 306 p.
- MCKENNA (Antony), *De Pascal à Voltaire : le rôle de Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, 2 v., xv-1104 p.
- MEESSEN (Yves), « La grâce suffisante qui ne suffit pas : une ironie pascalienne », in BRUCKER (Nicolas) (dir.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 55-69.

NATOLI (Charles), « Révélation/Révolution : une réflexion sur la nouveauté dans les *Provinciales* de Pascal », in LYONS (John D.) et WELCH (Cara) (dir.), *Le Savoir au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003, p. 243-253.

42. Paul Pellisson-Fontanier

MARCOU (François Léopold), *Étude sur la vie et les œuvres de Pellisson, suivie d'une correspondance inédite*, Paris, Didier et Durant, 1859, 526 p.

NIDERST (Alain), *Madeleine de Scudéry, Paul Pellisson et leur monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, 574 p.

RIVERIEULX VARAX (André de), *Un chapitre détaché de nos controverses religieuses au XVII^e siècle : Pellisson et Leibnitz*, Rome, Salviucci, 1865, 122 p.

SOLÉ (Jacques), « Paul Péllisson et la révocation de l'Édit de Nantes », in AVON (Dominique) (dir.), *Chrétiens de Béziers et du Biterrois « Terre de mission. Terre pour la mission »*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2004, p. 43-55.

43. William Popple

CONSITT-BOULTER (W.), « William Popple IIIrd et IVth », *Notes and Queries*, 141 (10 septembre 1870), p. 222.

GARDNER (Louise Helen), *The metaphysical poets*, London, Peguin Books, 1985, 330 p.

RAY (ROBERT H.), *An Andrew Marvell Companion*, New York, Garland Publishing, 1998, 212 p.

ROBBINS (Caroline), « Absolute Liberty : the life and thought of William Popple, (1638-1708) », *William and Mary Quarterly*, 24 (1967/2), p. 190-223.

SIMONUTTI (Luisa) « Un acteur et témoin du débat sur la tolérance : William Popple, marchand, écrivain et poète de la liberté », *QWERTY*, 8 (1998/10), p. 267-272.

SIMONUTTI (Luisa) « Absolute, universal, equal and inviolable liberty of conscience : Popple, Locke e il "Dry Club" », in MÉCHOULAN (Henry), POPKIN (Richard H.), RICUPERATI (Giuseppe) et SIMONUTTI (Luisa), *La formazione storica dell'alterità : studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001, vol. 2, p. 707-749.

SIMONUTTI (Luisa), « William Popple e William Penn. Dalla libertà di coscienza alle libertà civili », *Cromobis*, 8 (2003), p. 1-8.

44. Pasquier Quesnel

CEYSSENS (Louis), « Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704 », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLIV (1949), p. 508-551.

THOMAS (Marcel), « Une épave des papiers du P. Quesnel », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 132 (1953), p. 64-71.

TANS (Joseph Anna Guillaume), *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, Paris-Groningue, J. Vrin-J.-B. Wolters, 1960, 639 p.

TANS (Joseph Anna Guillaume) et SCHMITZ DU MOULIN (Henri), *Pasquier Quesnel devant la congrégation de l'Index*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, XLV-156 p.

TANS (Joseph Anna Guillaume), « Quesnel et Jansénius », in VAN EIJL (Edmond J. M.) (dir.), *L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Louvain, Peeters Publisher, 1987, p. 137-149.

TANS (Joseph Anna Guillaume) et SCHMITZ DU MOULIN (Henri), *La correspondance de Pasquier Quesnel : inventaire et index analytique*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1989-1993, 3 vol.

TANS (Joseph Anna Guillaume), *Pasquier Quesnel et le jansénisme en Hollande*, Paris, Nolin, 2001, 200 p.

45. Baruch Spinoza

BARILLIER (Etienne), « Spinoza, lecteur de Castellion ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 132 (2000/2), p. 151-162.

- BENDAVID (Ariane), « La « trahison » de Spinoza », in Daniel TOLLET (dir.), *La Religion que j'ai quittée*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2007, p. 113-126.
- BILLECOQ (Alain), « Spinoza et l'idée de tolérance », in UCCIANI (L.), LE LANNOU (J.-M.) et LAZZERI (Ch.) (dir.), *Philosophique-Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, p. 121-141.
- BOUCHILLOUX (Hélène), « « L'unique objet de l'Écriture est la charité » : Pascal et Spinoza devant la Bible », in BOVE (Laurent) (dir.), *Pascal et Spinoza*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 57-65.
- BOVE (Laurent), « Enseignement du Christ et résistance dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza », in GROS (Gérard) (dir.), *La Bible et ses raisons. Diffusion et distorsions du discours religieux (XIV^e-XVII^e siècle)*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 1996, p. 211-235.
- BOVE (Laurent), « Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *Traité théologico-politique* », in CLÉMENT (Michèle), *Les fruits de la dissension religieuse : fin XV^e-début XVIII^e siècles*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1998, p. 65-83.
- BROCHARD (Victor), « Le Dieu de Spinoza », in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 332-370.
- CURLEY (Edwin), « Castelli vs. Spinoza on religious toleration », *The proceedings of the twentieth world congress of philosophy*, 7 (1999), p. 89-110.
- DANINO (Philippe), *Le meilleur ou le vrai. Spinoza et l'idée de philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, 433 p.
- DELEUZE (Gilles), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, 336 p.
- DEROME (Léa), « Le Christ et les prophètes dans le *Traité Théologico-politique* », *Ithaque*, 13 (2013), p. 5-45.
- FLEYPFEL (Antoine), « Spinoza et le problème du sacré au XVII^e siècle », *Recherches de Science Religieuse*, 96 (2008/2), p. 241-254.
- GUÉROULT (Martial), *Spinoza. Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, vol. 1, 623 p.
- JAQUET (Chantal) (dir.), *Les pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, 122 p.
- HUNTER (Graeme), *Radical protestantism in Spinoza's thought*, Farnham, Ashgate, 2005, 196 p.
- LACROIX (Jean), *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 127 p.
- LAGRÉE (Jacqueline), « Louis Meyer et la *Philosophia S. Scripturae Interpretes* : projet cartésien, horizon spinoziste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987/1), p. 31-43.
- LAGRÉE (Jacqueline), « Spinoza et la religion philosophique », in *Mythe et religion*, Rennes, CRDP de Rennes, 1995, p. 53-71.
- LAGRÉE (Jacqueline), « Théologie et tolérance : Louis Meyer et Spinoza », *Revue de théologie et de Philosophie*, 134 (2002/1), p. 15-28.
- LAGRÉE (Jacqueline), *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 250 p.
- LAUX (Henri), « L'amour de Dieu dans le *Traité théologico-politique*, milieu de l'activité éthique », in JAQUET (Chantal), SÉVÉRAC (Pascal), SUHAMY (Ariel) (dir.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Etienne, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 2005, 163 p.
- LEVY (Lia), *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000, 365 p.
- MATHERON (Alexandre), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 284 p.
- MIGNINI (Filippo), « *Sensus/sensatio* in Spinoza », in BIANCHI (Massimo) (dir.), *Sensus-sensatio*, Firenze, L.S. Olschki, 1996, p. 267-296.
- MISRAHI (Robert), *Spinoza*, Paris, Entrelacs, 2005, 274 p.

- MOREAU (Pierre-François), « Le Traité théologico-politique », *Kriterion*, 106, (2002/12), p.77-88.
- MOREAU (Pierre-François), *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 128 p.
- MOREAU (Pierre-François), « Spinoza et Pascal : deux conceptions de l'Écriture », in BOVE (Laurent) (dir.), *Pascal et Spinoza*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 67-76.
- MOREAU (Pierre-François), « Spinoza, le rationalisme et les Lumières », *La pensée*, 358 (2009/2), p. 57-66.
- PRÉPOSIET (Jean), *Bibliographie spinoziste : répertoire alphabétique, registre systématique, textes et documents*, Paris-Besançon, Les Belles Lettres-Presses Universitaires de Franche-Comté, 1973
- RIZK (Hadi), *Comprendre Spinoza*, Paris, Armand Colin, 2008, 256 p.
- STRAUSS (Leo), *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003 [1952], 277 p.
- VERNIÈRE (Paul), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 2 vol.
- VAN BUNGE (Wiep), *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012, 256 p.
- VAN BUNGE (Wiep), KROP (Henri), STEENBAKKERS (Piet), VAN DE VEN (Jeroen), *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, London-New York, Bloomsbury, 2014, 400 p.
- VILLAVERDE (Maria Jose), « Spinoza's paradoxes : an atheist who defended the Scriptures ? A freethinking alchemist », in LAURSEN (John Christian) et VILLAVERDE (Maria Jose) (dir.), *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, Plymouth, Lexington Books, 2012, p. 9-38.
- WATERLOT (Ghislain), « Science de la Bible et tolérance chez Spinoza : les chapitres VIII à X du *Traité théologico-politique* », in UCCIANI (L.), LE LANNOU (J.-M.) et LAZZERI (Ch.) (dir.), *Philosophique-Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, p. 99-119.
- ZAC (Sylvain), « Le problème du christianisme de Spinoza », *Revue de Synthèse*, 78 (1957), p. 479-491.
- ZAC (Sylvain), *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1979, 298 p.

46. Louis Tronchin

- FATIO (Olivier), *Louis Tronchin. Une transition calvinienne*, Paris, Classiques Garnier, 2015, 1143 p.

47. Francis Turretini

- BEACH (James Mark), *Christ and the covenant : Francis Turretin's federal theology as a defense of the doctrine of grace*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 372 p.
- KEIZER (Gerrit), *François Turretini : sa vie et ses œuvres et le consensus*, Kampen-Lausanne, J.-A. Bos-G. Bridel, 1900, p. 240). 344

48. Jean-Alphonse Turretini

- BUDÉ (Eugène de), « Voyage de Jean-Alphonse Turretini (1691-1693) d'après une correspondance inédite », *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques. Comptes-rendus*, 167 (1907), p. 384-421.
- KLAUBER (Martin I.), « The Drive toward Protestant Union in Early Eighteenth-Century Geneva : Jean-Alphonse Turretini on the « Fundamental Articles » of the Faith », *Church History*, 61 (1992/3), p. 334-349.
- KLAUBER (Martin I.), *Between reformed scholasticism and pan-protestantism. Jean-Alphonse Turretin (1671-1737) and Enlightened orthodoxy at the academy of Geneva*, Selinsgrove-London-Toronto, Susquehanna University Press-Associated University Presses, 1994, 245 p.

PITASSI (Maria-Cristina), « L'apologétique raisonnable de Jean-Alphonse Turretini », in PITASSI (Maria-Cristina) (dir.), *Apologétique 1680-1740, Sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 99-118.

VII. LE REFUGE

1. Articles et ouvrages généraux

- BIRNSTIEL (Eckart), « Le retour des huguenots du Refuge en France de la Révocation à la Révolution », *B.S.H.P.F.*, 135 (1989/4), p. 763-790.
- BIRNSTIEL (Eckart) (dir.), *La diaspora des huguenots. Les réformés protestants et leur dispersion dans le monde XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001, 208 p.
- BOISSON (Didier) et LIPPOLD (Christian), « Subir ou partir. Le difficile choix des protestants du centre et du nord de la France après la Révocation de l'édit de Nantes », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, 150 (2002), p. 19-36.
- BOISSON (Didier), « Les protestants de la province synodale d'Anjou-Touraine-Maine et le Refuge aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 113 (2006/2), p. 43-60.
- BOST (Hubert), « « Étrangers et voyageurs », mais patriotes : Exil et Refuge dans le discours huguenot (XVII^e et XVIII^e siècles) », *Variations herméneutiques*, 12 (2000), p. 55-75.
- BRÉTÉCHÉ (Marie), « De la mise à l'écart à l'écriture sur le monde : les mécanismes de l'exil aux Provinces-Unies des « historiens informateurs » (vers 1680-1720) », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 73 (2010), p. 379-392.
- HAASE (Erich), *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, 587 p.
- HÄSELER (Jens) et MCKENNA (Antony) (dir.), *La vie intellectuelle aux Refuges huguenots*, Paris, Honoré Champion, 1999, 363 p.
- HOCH (Philippe) (dir.), *Huguenots. De la Moselle à Berlin, les chemins de l'exil*, Metz, Éditions Serpenoise, 2006, 268 p.
- JOUTARD (Philippe), « Réseaux huguenots et espace Européen (XVI^e et XX^e siècle) », *Revue de Synthèse*, 123 (2002/12), p. 111-129.
- LABROUSSE (Élisabeth), « Le Refuge huguenot », in *Emigrer, immigrer*, Paris, Le Seuil, 1989, p.147-171
- LACHENICHT (Susanne), « Huguenots in Ireland, Britain and Brandenburg-Prussia (1660-1750) » in LACHENICHT (Susanne) (dir.), *Religious Refugees in Europe, Asia and North America*, (6th-21st century), Hambourg, LIT Verlag, 2007, p. 107.
- MAGDELAINE (Michelle) et VON THADDEN (Rudolf) (dir.), *Le Refuge huguenot*, Paris, Armand Colin, 1985, 283 p.
- MCKEE (Jane) et VIGNE (Randolph) (dir.), *The Huguenots. France, Exile and Diaspora*, Brighton and Portland, Sussex Academic Press, 2013, 255 p.
- NIGGEMANN (Ulrich), *Immigrationspolitik zwischen Konflikt und Konsens : die Hugenottenansiedlung in Deutschland und England (1681-1697)*, Köln Weimar, Böhlau Verlag, 2008, 627 p.
- WEISS (Charles), *Histoire des réfugiés protestants de France depuis la Révocation de l'Édit de Nantes jusqu'à nos jours*, Paris, Charpentier, 1853, 2 vol.
- YARDENI (Myriam), *Le Refuge protestant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 244 p.
- YARDENI (Myriam), *Le Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Paris, Honoré Champion, 2002, 232 p.

2. Le Refuge en Allemagne

- BÖHM (Manuela), HÄSELER (Jens), VIOLET (Robert), *Hugenotten zwischen Migration und Integration : neue Forschungen zum Refuge in Berlin und Brandenburg*, Berlin, Metropol Verlag, 2005, 280 p.
- GÖTZ (Marius), *Die Evangelisch-reformierten Gemeinden in Stade, Hamburg und Altona : Ihre Pastoren und Kirchen 1588-2007*, Bad Karlshafen, Deutschen Hugenotten-Gesellschaft, 2007, 157 p.
- HARTWEG (Frédéric), « Le Refuge huguenot à Berlin (I) », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 6 (1985), p. 36-46.
- HARTWEG (Frédéric), « Le Refuge huguenot à Berlin (II) », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 7 (1985), p. 58-72.
- LACHENICHT (Susanne) et BRAUN (Guido) (dir.), *Les états allemands et les Huguenots*, Munchen, Oldenbourg, 2007, 255 p.
- MAGDELAINE (Michelle), « Deux Églises du Refuge à travers les registres de leurs consistoires : Francfort-sur-le-Main et Hambourg », *B.S.H.P.F.*, 153 (2007/4), p. 695-704.
- MÉJAN (François), *Le Refuge huguenot en Allemagne*, Paris, C.N.R.S, 1981, 68 p.
- MONDOT (Jean), VALENTIN (Jean-Marie), VOSS (Jürgen) (dir.), *Deutsche in Frankreich, Franzosen in Deutschland 1715–1789. Institutionelle Verbindungen, soziale Gruppen, Stätten des Austausches/ Allemands en France, Français en Allemagne 1715-1789. Contacts institutionnels, groupes sociaux, lieux d'échanges*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1992, dont BIRNSTIEL (Eckart), « Les réfugiés huguenots en Allemagne au XVIII^e siècle », p. 73-87 ; KOPITZSCH (Franklin) et STEPHAN-KOPITZSCH (Ursula), « Franzosen in den Hansestädten und in Altona zwischen 1685 und 1789 », p. 283-295.
- POTT (Sandra), MULSOW (Martin) et DANNEBERG (Lutz) (dir.), *The Berlin Refuge, 1680-1780 : learning and science in european context*, Leiden, Brill, 2003, 241 p.
- ROUSSARD (Emmanuel), *L'Église réformée française de Hambourg-Altona à travers les registres de son consistoire (1686-1693)*, mémoire de maîtrise de l'Université de Paris I, sous la dir. de Nicole LEMAITRE et Michelle MAGDELAINE, 1994, 283 p. dactyl. [édition allemande sous le titre : *Eine Minderheit in der Minderheit. Die französisch-reformierte Kirche in Hamburg und Altona anhand der Sitzungsprotokolle ihres Konsistoriums aus den Jahren 1686 bis 1693*, Bad Karlshafen, Verlag der Deutsche Hugenotten-Gesellschaft, 2013, 230 p.]
- WAGNER (Hans W.), *Hugenotten in Hamburg, Stade, Altona*, Braunschweig, Verlag des Deutschen Hugenotten Vereins, 1976, 72 p.

3. Le Refuge en Angleterre

- AGNEW (David C. A.), *Protestant Exiles from France in the Reign of Louis XIV Or, The Huguenot Refugees and Their Descendants in Great Britain and Ireland*, London, Reeves & Turner, 1880, 3 vol.
- BAKER (Thomas), *History of the College of St. John the Evangelist, Cambridge*, éd. par John E.B. MAYOR, Cambridge University Press, 1869, 2 vol.
- BEDDARD (Robert), « The Loyalist Opposition in the Interregnum : a Letter of Dr Francis Turner, Bishop of Ely, on the Revolution of 1688 », *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 40 (1967), p. 101-112.
- BENTHAM (James), *The history and antiquities of the conventual & cathedral church of Ely : from the foundation of the monastery, A.D. 673, to the year 1771*, Norwich, Stevenson, Matchett, and Stevenson, 1812, 2 vol.
- CARPENTER (Edward), *The Protestant bishop. Being the life of Henry Compton, 1632-1713, Bishop of London*, Longmans, Green, 1956, 398 p.
- CLARKE (Tristram N.), *The Scottish Episcopalians, 1689-1720*, Ph. D. thesis, Edinburgh University, 1987, 620 p., en ligne : <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/6788>

- CORNWALL (Robert D.), *Visible and Apostolic. The Constitution of the Church in High Church Anglican and Non-juror Thought*, Cranbury, University of Delaware Press, 1993, 215 p.
- COLLINSON (Patrick), « William Sancroft, 1617-1693 : a retiring disposition in a revolutionary age », in *From Cranmer to Sancroft : Essays on English Religion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, Bloomsbury Publishing, 2007, p. 173-201.
- 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, 337 p.
- DUNAN-PAGE (Anne) (dir.), *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Farnham, Ashgate, 2006, 229 p.
- DUNAN-PAGE (Anne) et MUNOZ-TEULIÉ (Marie-Christine) (dir.), *Les Huguenots dans les Îles britanniques de la Renaissance aux Lumières. Écrits religieux et représentations*, Paris, Honoré Champion, 2008, 266 p.
- EGERTON BRYDGES (Samuel), *Restituta or, Titles, extracts, and characters of old books in English literature*, London, Longman and Co, 1814, 1814, 4 vol.
- FABRE (Madelaine) et BRIGGS (Éric R.), « Les Huguenots à Londres au XVII^e siècle : intermédiaires d'idées à l'aube de la démocratie moderne », in LEINER (Wolfgang) (dir.), *Horizons européens de la littérature française au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p. 333-344.
- GRELL (Ole Peter), *Calvinist exiles in Tudor and Stuart England*, Hants, Scolar Press, 1996, 249 p.
- GWYNN (Robin D.), *Huguenot heritage. The history and contribution of the Huguenots in Britain*, Brighton, Sussex Academic Press, 2001, 261 p.
- GWYNN (Robin), « Strains of worship : The Huguenots and Nonconformity », in TRIM (David J. B.) (dir.), *The Huguenots. History and Memory in Transnational Context. Essays in Honour and Memory of Walter C. Utt*, Leiden, Brill, 2011, p. 121-149.
- GWYNN (Robin), *The Huguenots in Later Stuart Britain. Crisis, Renewal, and the Ministers' Dilemma*, Sussex Academic Press, 2015, 464 p. volumes annoncés : II, *Settlement, Churches, and the Role of London* (2017); III, *The Huguenots and the Defeat of Louis XIV's France* (2020).
- OVERTON (John Henry), *The nonjurors. Their lives, principles, and writings*, New York, Thomas Whittaker, 1903, 522 p.
- SCHIKLER (Fernand, de), *Les Églises du Refuge en Angleterre*, Fischbacher, Paris, 1892, 3 vol.
- SCOULOU DI (Irene), *Huguenots in Britain and their French background, 1550-1800*, London, Macmillan, 1987, 248 p.
- SKAIFE (Robert H.), « The register of Burials in York Minister », *The Yorkshire Archaeological Journal*, 1 (1870), p. 226-330.
- SOUTHERDEN BURN (John), *The history of the french wallon dutch and other foreign protestant refugees settled in England*, London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1846, 284 p.
- TULOT (M.), *Huguenots de Mer réfugiés à Londres*, s.l.n.d., 16 p. (article dactylographié conservé aux A.D.L.C., cote CR 958).
- VIGNE (Randolph) and LITTELTON (Charles) (dir.), *From Strangers to Citizens. The integration of Immigrant communities in Britain, Ireland and Colonial AmÉrica*, London, The Huguenot Society of Great Britain and Ireland, 2001, 567 p.

4. Le Refuge aux Provinces-Unies

- BOLHUIS (H. H.), « La Hollande et les deux refuges », *B.S.H.P.F.*, 155 (1969), p. 407-428.
- EMMER (Pieter-C.), POTON DE XAINTRAILLES (Didier) et SOUTY (François) (dir.), *Les Pays-Bas et l'Atlantique 1500-1800*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 269 p.
- GAGNEBIN (F.-H.), « Pasteurs de France réfugiés en Hollande », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises wallonnes*, 1 (1885), p. 97-151.
- GAGNEBIN (F.-H.), « Résolutions synodales concernant les pasteurs français réfugiés en Hollande (1684-1687) », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises wallonnes*, 2 (1887), p. 47-60.

- GAGNEBIN (F.-H.), « Liste des églises wallonnes des Pays-Bas et des pasteurs qui les ont desservies », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises wallonnes*, 3 (1888), p. 25-64, 97-120, 209-240, 313-345.
- MEYER (W.), « L'Église wallonne de Leeuwarden », *Bulletin de la Commission pour l'Histoire des Églises wallonnes*, 2, 2 (1899), p. 75-90 et p. 101-147
- POSTHUMUS (Guillaume Henri Marie) et BOTS (Johannes Alphonsus Henricus) (dir.), *La Révocation de l'Édit de Nantes et Les Provinces-Unies*, Amsterdam et Maarsen, APA-Holland University Press, Presses Universitaires de Lille, 1986, 223 p.
- VAN DER LINDEN (David), « Predikanten in ballingschap. De carrièrekansen van Jean en Isaac Claude in de Republiek », *De Zeventiende Eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 27 (janvier 2011), p. 141-161.
- VAN DER LINDEN (David), *Experiencing Exile. Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680-1700*, Farnham, Ashgate, 2015, 300 p.

INDEX

Cet index comprend les noms de personnes (exceptés les personnages bibliques) et de localités, sauf les entrées « Pajon Claude », « Papin Isaac » et « Saumur » (les annexes sont indexés).

A

ABBADIE (Jacques), 285, 287, 359, 478, 479, 480, 483,
484, 485, 511, 513, 514, 518, 519, 525, 529, 544, 587,
620, 674, 740, 794, 795, 853, 904
ABÉLARD (Pierre), 243, 248, 380, 381, 407
ALEXANDRIE (Philon d'), 258, 387, 495
ALLIX (Pierre), 47, 78, 79, 133, 169, 184, 200, 201, 202,
203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 325, 326,
327, 328, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 339, 340, 449,
450, 451, 454, 459, 460, 462, 469, 478, 480, 509, 553,
586, 635, 721
Altona, 39, 491, 492, 493, 497, 499, 500, 509, 510, 512,
514, 519, 520, 525, 526, 527, 528, 531, 539, 541, 555,
572, 573, 574, 614, 649, 824, 838
Amsterdam, 9, 14, 15, 17, 23, 32, 34, 35, 37, 40, 44, 60,
86, 114, 144, 147, 158, 161, 163, 164, 169, 173, 179,
180, 206, 213, 221, 228, 231, 244, 259, 261, 263, 276,
287, 291, 295, 299, 303, 305, 315, 318, 319, 327, 356,
396, 398, 404, 410, 442, 449, 455, 463, 464, 470, 472,
477, 482, 485, 488, 497, 507, 508, 530, 531, 538, 540,
543, 657, 673, 674, 723, 727, 740, 746, 761, 792, 793,
794, 837, 845, 846, 847, 849, 850, 851, 855, 859, 862,
AMYRAUT (Moïse), 21, 22, 28, 45, 62, 63, 84, 86, 110, 113,
114, 115, 116, 117, 119, 123, 125, 146, 210, 213, 242,
249, 261, 265, 266, 267, 268, 274, 279, 280, 286, 287,
308, 350, 351, 352, 360, 362, 363, 364, 366, 368, 372,
376, 393, 395, 415, 418, 419, 451, 535, 543, 631, 634,
635
Angers, 20, 58, 79, 96, 167, 222, 274, 329, 393, 468, 576,
587, 701, 704
ANGLES (Vital d'), 611, 683, 703
AQUIN (Thomas d'), 93, 94, 105, 107, 244, 245, 257, 258,
381, 382, 433, 448, 677
ARBUSSY (Théophile), 532, 533, 534, 535, 536
ARISTOTE, 63, 93, 94, 107, 121, 141, 258, 288, 304, 535,
732, 741
ARNAULD (Antoine), 24, 139, 159, 181, 182, 185, 235,
236, 263, 326, 587, 589, 593, 663, 665, 666, 675, 683,
704, 707, 714, 721, 731, 732, 733, 735, 736, 738, 740,
742, 801, 587, 704
ARNAULD (Henry), 24, 139
ASSELIN (Jacob), 328, 331, 332, 335
ASTRUC (les frères), 68, 70, 78, 170
AUBERT DE VERSÉ (Noël), 29, 47, 136, 285, 287, 299, 329,
343, 397, 398, 403, 404, 405, 435, 495, 496, 497, 498,
499, 509, 538, 543, 553, 620, 621, 830, 854, 859, 860
AUGIER (Pierre), 68, 69, 147, 152, 153, 188

B

BAILLOT DE SAINT-MARTIN, 818
BARILLON (Henri de), 594, 595
BASNAGE (Jacques), 60, 213, 464, 762
BASNAGE DE BEAUVAL (Henri), 19, 34, 35, 42, 159, 227,
343, 347, 397, 398, 399, 400, 405, 410, 464, 472, 508,
519, 587, 640, 673, 674, 745, 761, 762, 763, 764, 765,
766, 774, 777, 794, 795, 856, 857
BAUX (Gapsard), 113, 489, 490, 492, 510, 845, 962, 970
BAXTER (Richard), 262, 412, 446, 449, 450, 451, 452, 453,
454, 455, 476, 484
BAYLE (Pierre), 9, 10, 11, 12, 14, 19, 21, 22, 29, 30, 34, 40,
45, 48, 49, 50, 60, 61, 62, 63, 64, 73, 83, 101, 121, 122,
125, 133, 138, 160, 162, 163, 165, 166, 169, 170, 171,
174, 176, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 200, 203, 207,
210, 214, 215, 220, 227, 247, 252, 263, 264, 274, 278,
288, 290, 299, 303, 315, 318, 323, 337, 343, 344, 347,
351, 359, 371, 380, 382, 383, 385, 392, 393, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 410,
411, 422, 429, 433, 435, 442, 443, 446, 449, 450, 451,
455, 456, 457, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466,
467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478,
480, 482, 483, 485, 488, 495, 496, 502, 504, 505, 506,
507, 508, 509, 510, 511, 514, 515, 521, 523, 532, 533,
543, 544, 573, 574, 587, 613, 635, 673, 674, 722, 732,
741, 752, 763, 767, 768, 769, 770, 794, 846, 851, 855,
856, 859
BÉGON (Michel), 41, 688, 689, 690, 709, 710, 712, 713
BENOIST (Élie), 152, 459, 758
BERGIER (Nicolas-Sylvestre), 815, 816, 820, 823
BERNOULLI (Jacob), 80, 133
BERTIER (David-Nicolas), 637, 677, 679, 688, 689, 691,
703, 746, 802, 806
BERULLE (Pierre de), 596, 668
BÈZE (Théodore de), 104, 125, 182, 259, 279, 351, 361,
364, 388, 398, 752
BIDAL D'ASFELD (Étienne), 552
Blois, 22, 38, 39, 41, 43, 45, 51, 52, 55, 56, 58, 70, 113,
114, 117, 133, 146, 147, 150, 151, 157, 162, 167, 173,
175, 185, 186, 196, 198, 214, 225, 291, 295, 362, 366,
501, 528, 558, 560, 562, 563, 597, 599, 600, 601, 602,
603, 604, 607, 610, 611, 613, 622, 629, 674, 675, 676,
677, 678, 679, 680, 681, 682, 684, 685, 686, 687, 688,
689, 690, 691, 692, 694, 695, 696, 701, 703, 708, 709,
711, 712, 714, 715, 716, 717, 718, 724, 745, 746, 748,
765, 767, 775, 785, 786, 790, 791, 793, 802, 803, 805,
806, 807, 818, 824, 828, 837, 838, 847, 848, 849, 850,
855, 856, 857, 858, 859, 860, 887, 894, 897

Bordeaux, 38, 69, 74, 80, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 160, 163, 164, 165, 170, 179, 180, 192, 197, 215, 220, 221, 231, 293, 294, 297, 299, 326, 351, 372, 383, 401, 412, 478, 517, 565, 567, 581, 633, 647, 699, 711, 769, 796, 824, 837, 846, 847, 848, 849, 850, 851

BOSSUET (Jacques Bénigne), 9, 10, 24, 28, 40, 41, 45, 47, 52, 58, 237, 238, 307, 352, 532, 542, 545, 548, 551, 552, 560, 561, 587, 591, 594, 595, 596, 597, 602, 603, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 618, 620, 624, 625, 626, 627, 628, 630, 637, 652, 657, 664, 665, 668, 673, 703, 710, 712, 716, 721, 723, 737, 739, 751, 752, 753, 757, 764, 765, 780, 781, 809, 810, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 825, 829, 855, 856, 859

BOULLAN (Jospeh-Antoine de), 822

BRADWARDINE (Thomas), 258, 265

BRAIS (Etienne de), 71, 236, 415, 420, 535

BROGLIE (Maurice de), 381, 818

BRUNSEN (Anton), 483, 484, 485, 494, 511, 512, 513, 515, 518, 519, 520, 525, 529, 530, 539, 544, 620, 653, 852, 853, 854

BURNET (Gilbert), 79, 207, 327, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 490, 493, 512, 513, 519, 520, 521, 525, 530, 531, 532, 540, 544, 556, 572, 608, 620, 627, 653, 673, 852, 853, 854, 856

C

CALVIN (Jean), 20, 21, 27, 28, 58, 61, 95, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 121, 131, 134, 159, 231, 234, 241, 247, 259, 260, 279, 280, 281, 286, 289, 304, 306, 308, 311, 344, 347, 348, 355, 357, 360, 361, 362, 363, 366, 368, 369, 376, 383, 388, 390, 444, 489, 535, 575, 581, 603, 625, 633, 634, 670, 753, 811

CAMBOUT DE COISLIN (Pierre du), 587, 588, 589, 590, 594, 703, 704, 705, 706, 715, 792

CAMERON (John), 9, 21, 22, 61, 90, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 158, 205, 212, 227, 229, 251, 255, 266, 284, 286, 357, 419, 432, 452, 503, 535, 536, 542, 631, 634, 828

CAPPEL (Jacques), 80, 97, 99, 147, 166, 168, 169, 170, 172, 182, 183, 195, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 241, 266, 279, 287, 293, 294, 319, 326, 327, 333, 337, 378, 390, 446, 448, 449, 454, 455, 458, 460, 462, 463, 476, 477, 503, 543, 555, 629, 634, 635, 846, 846, 847, 848, 849, 850

CAPPEL (Louis), 21, 22, 62, 80, 108, 110, 117, 123, 181, 182, 274, 275, 276, 277, 311, 327, 415, 629, 634, 635

CASSÉ (François), 781, 782, 784, 786

CASTELLION (Sébastien), 47, 235, 279, 344, 382, 383, 384, 388, 393, 404, 444

Cellettes, 686, 696

CERVEAU (René), 702

Charenton, 21, 63, 69, 71, 73, 76, 79, 84, 108, 116, 129, 130, 131, 133, 169, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 294, 326, 327, 328, 332, 336, 337, 363, 407, 428, 449, 459, 460, 461, 478, 482, 518, 567, 576, 578, 584, 586, 592, 759, 815, 866

CHERBURY (Herbert de), 249, 361, 583, 723, 740

Chitenay, 43, 686, 695, 786

CHOUET (Jean-Robert), 11, 18, 39, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 75, 81, 108, 109, 126, 128, 159, 168, 172, 184, 222, 253, 285, 304, 843, 860, 880

CLARKE (Edward), 187, 264, 265, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 340, 477, 478, 485, 851, 852

CLAUDE (Jean), 63, 71, 73, 76, 123, 129, 133, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 209, 212, 213, 214, 222, 327, 330, 331, 337, 352, 368, 428, 454, 459, 460, 461, 535, 578, 632, 633, 722, 762, 771, 800, 815, 844

CLIFFORD (Martin), 146, 148, 220, 390, 391, 392, 393, 400, 411, 764

CLOOTS (Jean-Baptiste, dit Anacarsis), 815

COLBERT DE SEIGNELAY (Jean-Baptiste), 558, 560, 561, 567, 574, 581, 582, 592, 593, 855, 887, 888

COLLET (Pierre), 809

COMPTON (Henry), 207, 208, 209, 211, 212, 328, 330, 331, 332, 335, 336, 748, 910

COQUEREL (Athanase), 366, 816

COURDIL (David), 79, 507, 576, 587, 597

D

DAILLÉ (Jean), 108, 113, 116, 125, 159, 363, 397, 631, 633, 634, 635

Dantzig, 39, 40, 45, 58, 484, 528, 530, 531, 532, 533, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 551, 552, 553, 554, 555, 570, 571, 572, 574, 575, 576, 602, 611, 621, 628, 687, 690, 779, 797, 827, 837, 838, 854, 855, 859, 891, 893, 894

DESBORDES (Henry et famille), 56, 114, 115, 116, 118, 125, 158, 173, 179, 183, 184, 185, 206, 221, 222, 263, 295, 299, 303, 327, 350, 352, 415, 455, 466, 470, 472, 477, 485, 850

DESCARTES (René), 11, 12, 19, 33, 58, 59, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 88, 92, 93, 94, 100, 101, 107, 122, 123, 125, 134, 135, 138, 143, 233, 249, 251, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 289, 302, 303, 304, 305, 317, 347, 349, 350, 351, 352, 375, 376, 389, 398, 418, 452, 727, 728

DESMAIZEAUX (Pierre), 163, 463, 464, 465

Dordrecht, 19, 21, 89, 97, 104, 106, 107, 108, 109, 116, 125, 204, 205, 231, 235, 338, 344, 398, 429, 444, 469, 490, 491, 531, 535, 571, 633, 634, 652, 708, 709, 752, 866, 886, 890, 892

DRELINCOURT (Charles), 359

DRUMMOND (John), 28, 610, 611

DU MOULIN (Pierre), 21, 107, 213, 231, 241, 242, 253, 260, 578, 584, 585, 700, 710, 804

DUBOURDIEU (Isaac, père et ou), 73, 74, 160, 161, 162, 163, 164, 200, 328, 506, 855

DUPLESSIS-MORNAY (Philippe), 21, 86, 92, 119, 230, 253, 259, 266, 269, 272, 273, 282, 361, 362, 366, 367, 383, 395, 668, 740

DUPLESSIS DE RICHELIEU (Armand-Jean), 298, 578, 688, 810, 900

DURY (John), 362, 395

E

EHLER (Karl-Gottlieb), 41, 609, 779, 780, 858, 859, 895
 Ely, 211, 326, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 493, 538, 569,
 837
 Escrick, 325

F

FALL (James), 326
 FÉNIS (Jean-Léonard de), 578, 579
 FERRY (Paul), 159, 178, 452
 FONTENAY (Pierre-Claude), 360, 594, 782, 783
 FONTPERTUIS (Angélique de), 593, 594, 706, 707
 FORMENTIN (Raymond), 589, 594, 704
 FOUILLOU (Jacques), 700, 794, 905

G

Genève, 9, 11, 12, 13, 21, 24, 28, 29, 38, 42, 45, 51, 52,
 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75,
 76, 77, 78, 79, 81, 83, 87, 90, 95, 100, 101, 102, 103,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 119, 125, 129, 131,
 152, 159, 161, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 177, 180,
 191, 192, 210, 212, 217, 222, 226, 231, 238, 242, 257,
 259, 260, 265, 279, 280, 285, 289, 291, 304, 307, 308,
 329, 335, 336, 344, 348, 357, 360, 361, 365, 368, 369,
 377, 382, 434, 444, 449, 489, 496, 533, 534, 542, 547,
 584, 587, 588, 600, 632, 633, 637, 673, 761, 771, 775,
 776, 782, 808, 811, 829, 837, 843, 844, 845, 860, 878,
 881
 GENOUDE (Antoine GENOUD, dit de), 441, 820
 GERBET (Philippe), 820, 822, 823
 GERMON (Barthélémy), 724, 782, 783, 792, 793, 859, 905
 GILLY (David), 79, 507, 576, 585, 586, 587, 597
 GLAIRE (Jean-Baptiste), 823
 GOUJET (Claude-Pierre), 29, 44, 226, 700, 701, 712, 723,
 724, 759, 781, 783, 784, 791, 792, 793, 794, 803, 903,
 904, 905
 GOUSSET (Jacques), 55, 117, 167, 192, 198, 443, 490, 544,
 714
 GRAVEROL (Jean), 328, 329, 331
 GROSTÈTE DE LA MOTHE (Claude), 290, 328, 331, 333,
 593
 GROSTÈTE DESMAHIS (Marin), 41, 42, 43, 78, 79, 202,
 328, 507, 576, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590,
 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 599, 601, 602, 605,
 606, 607, 608, 609, 611, 622, 623, 637, 676, 677, 678,
 681, 682, 683, 686, 699, 700, 702, 703, 704, 705, 706,
 707, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 725, 743, 745, 794,
 800, 803, 809, 818, 824, 825, 828, 835, 900, 953
 GROTIUS (Hugo), 17, 25, 87, 111, 259, 382, 395, 396, 468,
 740
 GUET (Jacques-Joseph du), 724, 740, 783, 792, 801
 GUYON (Jeanne-Marie BOUVIER DE LA MOTHE, dite
 Madame), 783

H

Hambourg, 39, 45, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 498, 500,
 509, 510, 512, 514, 516, 520, 526, 527, 528, 530, 531,
 538, 539, 544, 552, 553, 554, 555, 569, 571, 575, 602,
 620, 621, 636, 678, 797, 827, 837, 838, 852, 853, 854,
 890, 891
 HAMMOND (Henry), 189, 560, 580, 581, 582, 887
 HARLAY DE CHAMPVALLON (François), 578, 588
 HEILMAN (Paul-François), 68, 69, 170, 844, 878
 HOBBS (Thomas), 262, 271, 311, 396, 398, 399, 403, 506,
 723, 738, 739, 756
 HORTHEMELS (Daniel et famille), 705, 706, 708, 784
 HOUDRY (Vincent), 808
 HOUTTEVILLE (Claude), 809, 822
 HOYOUX (Françoise et famille), 801
 HUISSEAU (Isaac d'), 9, 28, 47, 66, 69, 74, 85, 86, 100, 124,
 125, 126, 313, 329, 350, 352, 354, 355, 356, 357, 358,
 361, 362, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 373,
 374, 375, 376, 378, 379, 387, 393, 394, 395, 398, 407,
 409, 411, 455, 469, 501, 506, 507, 508, 511, 521, 522,
 616, 623, 624, 625, 626, 633, 635, 650, 827

I

Issoudun, 597, 692, 693, 838

J

JANNIN (H. et "H.J.", pseud.), 823
 JONCOUX (Françoise-Marguerite de), 51, 779, 790, 791,
 793, 794, 800, 802, 859, 860, 904, 905
 JOUSSET (Gilles), 198, 585, 586, 590, 595, 714
 JURIEU (Pierre), 10, 18, 21, 25, 29, 39, 40, 42, 49, 50, 51,
 58, 59, 71, 87, 91, 96, 107, 110, 125, 151, 160, 161,
 164, 169, 183, 186, 190, 200, 215, 216, 221, 222, 225,
 231, 232, 237, 238, 275, 288, 291, 296, 297, 309, 310,
 311, 315, 320, 333, 339, 351, 376, 377, 387, 390, 400,
 404, 405, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417,
 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429,
 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440,
 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 449, 451, 453, 454,
 455, 456, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 466, 467,
 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478,
 479, 481, 483, 487, 488, 490, 492, 493, 494, 495, 496,
 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507,
 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518,
 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529,
 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540,
 541, 542, 543, 547, 552, 553, 555, 557, 560, 561, 563,
 564, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 580, 581, 582, 584,
 585, 594, 595, 597, 608, 609, 610, 613, 614, 615, 616,
 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627,
 628, 630, 631, 632, 635, 636, 637, 638, 639, 643, 646,
 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657,
 663, 668, 669, 672, 673, 674, 721, 752, 759, 760, 764,
 768, 771, 772, 773, 776, 794, 796, 800, 803, 808, 814,
 817, 818, 824, 825, 828, 835, 852, 853, 854, 855, 856,
 859, 860, 887, 889, 890, 891, 892, 904, 907, 909

K

Kampen, 18, 116, 468, 524, 525, 527, 531, 532, 637

L

La Haye, 18, 39, 44, 48, 51, 113, 252, 285, 296, 359, 443, 456, 459, 461, 462, 464, 468, 478, 480, 482, 497, 507, 531, 532, 533, 541, 593, 620, 668, 701, 787, 837, 852, 853, 854, 860

LA PIE (Jean de), 58, 531, 537, 538, 539, 540, 541, 621, 854

LAMENNAIS (Félicité Robert de), 820, 821, 822, 823, 829

LARROQUE (Daniel de), 187, 188, 299, 367, 455, 460, 464, 723, 851

LARROQUE (Mathieu de), 159, 187

LAUNOY (Jean de), 412, 446, 447, 448, 449, 452, 476, 969

LE CÈNE (Charles), 16, 39, 47, 50, 72, 73, 81, 126, 129, 130, 131, 132, 184, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 222, 263, 280, 326, 327, 328, 329, 337, 339, 343, 364, 367, 369, 397, 405, 406, 409, 410, 428, 449, 450, 460, 463, 477, 509, 576, 882

LE CLERC (Jean), 16, 21, 32, 35, 38, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 63, 68, 69, 75, 76, 78, 79, 82, 87, 88, 89, 97, 99, 100, 133, 139, 143, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 205, 206, 209, 211, 213, 214, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 264, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 280, 282, 284, 290, 293, 294, 295, 298, 299, 307, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 324, 327, 340, 343, 350, 352, 354, 390, 391, 393, 408, 430, 436, 442, 445, 458, 469, 472, 475, 477, 480, 483, 485, 495, 509, 510, 566, 567, 571, 580, 581, 585, 608, 647, 681, 684, 724, 760, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 860, 862, 900, 901

LE METTAIS (Vincent), 781, 782

LE NAIN DE TILLEMONT (Sébastien), 589, 704

LEBRUN (PIERRE), 809

LEBRUN DESMARETTES (Jean-Baptiste), 704, 705

LEDIEU (François), 552, 596, 605, 606, 611, 612, 627, 765, 857

LEERS (Reinier), 7, 9, 39, 170, 180, 216, 263, 359, 446, 462, 464, 466, 470, 471, 472, 478, 480, 483, 496, 500, 501, 505, 506, 513, 515, 673, 674, 738, 761, 768, 856

Leeuwarden, 6, 488, 489, 490, 491, 492, 510, 539, 837

LEFEVRE DE CAUMARTIN (Jean-François), 803, 805, 806, 807

LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), 9, 10, 28, 58, 101, 161, 246, 252, 257, 264, 265, 268, 286, 288, 289, 290, 316, 317, 318, 445, 609, 610, 673, 740, 779, 780, 781, 856, 859, 860

LENFANT (Jacques), 68, 69, 70, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 85, 100, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 181, 182, 183, 184, 185,

187, 191, 192, 193, 194, 206, 210, 211, 213, 214, 217, 218, 220, 222, 240, 242, 254, 255, 267, 284, 290, 315, 336, 370, 398, 412, 449, 450, 458, 462, 464, 475, 477, 480, 530, 533, 581, 586, 587, 844, 845, 846, 847, 848, 855, 862, 880, 881, 900, 901

LENFANT (Paul), 76, 169, 213, 450

LE PRESTRE DE VAUBAN (Sébastien), 559, 560

LÉRINS (Vincent de), 657, 662, 747, 813, 816, 818

LETOURNEUX (Nicolas), 704

LEVASSEUR (Michel), 703, 722, 761, 765, 766, 767, 771, 775, 776

LEVESQUE DE BURIGNY (Jean), 814, 815

LOCKE (John), 9, 16, 49, 50, 139, 146, 147, 149, 169, 182, 211, 220, 271, 300, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 329, 337, 339, 343, 344, 407, 408, 409, 410, 456, 462, 477, 481, 710, 711, 725, 821, 851, 852, 855, 860

LOMBARD (Jean), 328, 329, 331

Londres, 34, 39, 77, 78, 79, 146, 160, 161, 162, 164, 166, 169, 187, 207, 212, 213, 226, 296, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 335, 336, 444, 461, 462, 463, 473, 480, 556, 557, 560, 584, 593, 678, 711, 723, 726, 732, 748, 815, 837, 838, 851, 852, 855, 858, 887, 910

LUTHER (Martin), 20, 103, 105, 107, 131, 280, 304, 348, 353, 355, 357, 360, 367, 378, 382, 398, 575, 634, 665, 670, 747, 751

M

MAIMBOURG (Louis), 126, 382, 383, 399, 400, 578, 635, 721, 753

MAISTRE (Joseph), 354, 373, 686, 721, 819, 820, 829, 830

MALEBRANCHE (Nicolas), 12, 77, 83, 85, 90, 91, 92, 93, 95, 100, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 170, 182, 183, 185, 230, 236, 237, 239, 240, 242, 244, 245, 246, 247, 251, 261, 262, 263, 266, 282, 284, 285, 287, 290, 298, 302, 303, 311, 391, 420, 432, 435, 437, 442, 445, 476, 535, 542, 721, 738, 830

MALIVERNÉ (Françoise PAPIN, épouse de), 701, 702, 743, 789, 790, 828

MALNOË (Benjamin de), 493

MASGONTHIER DE LAUBANIE (Yrieix), 558, 559, 560, 561, 567, 574, 582, 855, 887, 888

Meaux, 39, 468, 479, 552, 559, 560, 561, 572, 594, 596, 597, 599, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 613, 622, 625, 626, 652, 666, 673, 703, 716, 761, 781, 838, 857, 860, 887, 894

MÉHÉRENC DE LA CONSEILLÈRE (Pierre), 39, 40, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 507, 509, 511, 512, 514, 519, 520, 525, 526, 527, 528, 531, 537, 538, 539, 553, 572, 613, 621, 853, 854, 860

MESTREZAT (Jean), 59, 62, 84, 108, 113, 116, 133, 204, 241, 266, 363, 372, 631, 633, 634, 635

MESTREZAT (Philippe), 63

MEYER (Ludwig), 181, 277, 290, 352

MOREAU (Louis-Edmond) et SÉZEVAL (Roger de, pseud.), 819

N

NICOLE (Pierre), 24, 79, 125, 159, 185, 189, 311, 344, 349, 429, 470, 492, 535, 586, 587, 590, 609, 651, 663, 665, 666, 702, 706, 721, 729, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 742, 759, 761, 771, 790, 800, 801, 815, 816, 820, 821, 829, 880

NONNOTTE (Claude-François), 810, 827

NORIS (Enrico), 710

NOYER (Anne-Marguerite PETIT, dite Madame du), 593, 594

O

OCKAM (Guillaume D^l), 381

ORESME (Nicolas), 258, 259, 265, 535, 988, 1038

Orléans, 5, 16, 22, 38, 39, 41, 42, 47, 59, 69, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 100, 117, 128, 131, 136, 141, 158, 159, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 191, 192, 197, 198, 202, 203, 205, 206, 207, 209, 211, 212, 213, 214, 221, 222, 224, 225, 226, 238, 291, 312, 329, 336, 338, 346, 417, 450, 468, 470, 480, 543, 553, 560, 583, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 599, 600, 601, 606, 609, 613, 622, 623, 674, 681, 683, 684, 686, 687, 689, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 725, 743, 745, 782, 783, 785, 787, 792, 793, 803, 804, 824, 827, 828, 837, 838, 843, 844, 845, 850, 854, 855, 856, 857, 860, 878, 881, 900, 901, 902, 953

OSTERVALD (Jean-Frédéric), 76, 77, 78, 100, 166, 170, 238, 587

P

PACCORY (Ambroise), 704

PAJON (Henry), 685, 746, 765, 766, 783, 785, 803, 804, 807, 835, 954

PAPIN (Denis), 38, 43, 44, 52, 55, 58, 147, 150, 151, 152, 153, 161, 162, 180, 186, 187, 239, 246, 266, 280, 288, 296, 297, 318, 322, 323, 340, 359, 480, 491, 528, 539, 543, 635, 675, 684, 687, 688, 689, 695, 697, 698, 711, 712, 713, 787, 816, 819, 851, 860, 903

PASCAL (Blaise), 10, 13, 20, 51, 231, 269, 274, 283, 298, 311, 447, 664, 706, 710, 721, 729, 734, 770, 790, 810, 811

PELLISSON-FONTANIER (Paul), 609, 610, 767, 780, 781, 808, 813, 816, 820, 821, 823, 825

PERIER (Marguerite), 706, 710

PETITPIED (Nicolas), 637, 700, 909

PHILIPOT (Jacques), 29, 343

PICTET (Benedict), 42, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 811

PIERROT (Jean-Etienne), 821, 822

PISANI DE LA GAUDE (Jean-Etienne), 817, 818

POLGE (Jean Antoine Casimir), 817

POPPLER (William), 49, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 161, 163, 170, 172, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 191, 220, 238, 293, 295, 297, 298, 300, 303, 306, 323, 332, 390, 391, 393, 581, 583, 723, 740, 846, 849, 862, 872, 873

PORRADE (Pierre de), 585, 706, 707, 714

PREZ (Jacques de), 71, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 287, 454, 501

PROUSTEAU (Guillaume), 84, 585, 594, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 713, 714, 715, 725, 856, 857, 860

Q

QUESNEL (Pasquier), 79, 338, 463, 464, 496, 545, 585, 586, 588, 589, 590, 592, 593, 594, 595, 628, 637, 700, 701, 702, 703, 705, 706, 707, 708, 710, 713, 714, 715, 721, 740, 743, 746, 749, 758, 765, 770, 775, 779, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 804, 828, 859, 896, 904

R

RÉGIS (Pierre-Sylvain), 263, 726, 727

REGNAULT (Jean), 681, 716, 718, 722, 767, 775, 803, 811

RIVET (André), 113, 114, 116, 125, 213, 452, 535

ROGIER (François-René), 680, 683, 686, 687

RONDELET (Paul), 68, 69, 74, 147, 152, 153, 167, 192, 193, 246, 247, 252, 726, 741, 769, 849, 871, 872

Rotterdam, 7, 9, 19, 39, 110, 164, 170, 180, 184, 185, 187, 188, 263, 290, 291, 309, 337, 338, 359, 401, 405, 422, 423, 429, 430, 432, 435, 440, 443, 455, 456, 457, 461, 463, 464, 465, 466, 467, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 478, 480, 482, 484, 485, 488, 490, 491, 492, 494, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 510, 513, 514, 515, 516, 518, 520, 522, 523, 524, 525, 527, 528, 532, 533, 538, 540, 541, 542, 543, 567, 570, 572, 576, 613, 617, 623, 625, 626, 636, 643, 646, 650, 651, 657, 674, 738, 761, 768, 824, 837, 852, 853, 854, 855, 856, 860, 890, 891

RUVIGNY (Henri de), 199, 201, 209, 211

S

SALIGNAC DE LAMOTHE FÉNELON (François), 11, 102, 106, 300, 418, 592, 593, 678, 722, 782

SARTRE (Jean), 200, 201, 202, 207

SAURIN (Élie), 29, 291, 343, 409, 416, 443

SAURIN (Joseph), 716, 775, 825

SAUSSAY (Louis du), 792, 793, 905

SCHOMBERG (couple), 209, 479, 482, 483, 485, 512, 513, 514, 518, 519, 520, 529, 544, 620, 853

SIMON (Richard), 181, 276, 496, 710, 721, 754

SOUVERAIN (Jacques), 15, 50, 73, 107, 115, 147, 161, 192, 320, 329, 507

SPINOZA (Baruch), 9, 12, 14, 15, 16, 20, 25, 31, 32, 48, 52, 78, 83, 84, 85, 86, 100, 127, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 159, 181, 182, 190, 228, 230, 231, 233, 236, 237, 239, 240, 244, 249, 253, 262, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 313, 352, 354, 356, 357, 360, 365, 369, 370, 379, 384, 385, 386, 388, 389, 393, 396, 398, 402, 405, 409, 410, 425, 434, 435, 452, 455, 542, 722, 741, 742, 754, 827, 830

STILLINGFLEET (Edward), 211, 481, 725, 732

STOPPA (Jean-Baptiste), 78, 85, 86, 133, 170, 477

T

TABARAUD (Mathieu Maturin), 818
 TERTULLIEN, 304, 441, 445
 TESTARD (Auguste), 56, 87, 127, 133, 167, 177, 185, 189,
 190, 191, 194, 195, 196, 222, 223, 224, 232, 269, 274,
 298, 300, 392, 581
 TESTARD (Paul), 56, 100, 108, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 130, 131,
 146, 173, 205, 210, 212, 215, 216, 243, 246, 248, 249,
 266, 285, 298, 299, 351, 542, 684, 736, 828, 847, 848,
 849, 902
 THOMASUS (Christian), 264, 315, 316, 317, 318, 723, 740
 THOYNARD (Nicolas), 41, 84, 296, 539, 687, 688, 690,
 695, 696, 705, 707, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715,
 725, 856, 857, 860
 TILLOSTON (John), 211
 TRIBOLET (Charles), 76, 78, 166
 TRONCHIN (Louis), 7, 23, 59, 61, 62, 63, 64, 68, 75, 77,
 81, 108, 119, 120, 128, 129, 161, 166, 168, 169, 209,
 212, 213, 222, 261, 281, 375, 401, 473, 492, 511, 585,
 587, 631, 645, 843, 845, 880, 882
 TURNER (Francis), 161, 211, 212, 213, 332, 333, 334, 335,
 336, 337, 339, 340, 480, 910
 TURRETTINI (François), 23, 61, 62, 72, 74, 116, 288, 328,
 399, 535, 632, 633

TURRETTINI (Jean-François), 288, 289, 716, 856, 860

V

VAN PAETS (Adrian), 187, 343, 464, 470
 VERNET (François), 549, 587, 811, 812, 813
 VÉRON (François), 578, 723, 753, 758, 759
 VIARD-PAPIN (Anne), 7, 58, 64, 75, 81, 99, 146, 149, 163,
 294, 299, 467, 471, 488, 491, 492, 493, 498, 519, 547,
 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561,
 570, 572, 583, 584, 596, 599, 600, 601, 603, 604, 605,
 607, 610, 628, 636, 655, 679, 680, 684, 686, 687, 691,
 694, 695, 697, 699, 700, 701, 702, 715, 725, 745, 746,
 749, 759, 765, 767, 770, 771, 775, 779, 781, 782, 783,
 784, 786, 787, 788, 789, 790, 792, 802, 803, 804, 805,
 806, 825, 828, 838, 858, 859, 896, 897, 902
 VILLEMANDY (Pierre de), 88, 168, 262
 VOLTAIRE (François-Marie AROUET, dit), 9, 11, 12, 13,
 29, 34, 45, 51, 121, 173, 257, 265, 268, 403, 597, 765,
 808, 810, 827, 829, 859

W

WISZOWATY (André), 263, 268, 394

b. La <i>Conférence avec M. de P.</i> : une défense originale de la grâce médiante	89
c. L'échec de Papin à Saumur	96
III. La correspondance des années estudiantines : un saumurois post-cartésien.....	100
1. Les Saumurois radicaux : la généalogie théologique d'Isaac Papin....	108
a. John Cameron : le père fondateur	109
b. Paul Testard, le « camerorien radical ».....	113
c. Claude Pajon, l'héritier novateur.....	117
2. « J'ai l'honneur d'appartenir à Mr. Pajon » : Papin pajoniste	124
a. Un saumurois orthodoxe	124
b. Le cœur du pajonisme : de la négation de la grâce immédiate à celle du <i>concursum</i>	128
c. La Grâce est l'Écriture seule	130
3. Lettres orléanaises : Papin métaphysicien insatisfait.....	133
a. Lectures postcartésiennes.....	134
b. Entre Saumurois et post-cartésiens : que sont les pensées ?...137	
c. Lectures catholiques : de l'imagination au théocentrisme malebranchiens.....	140
Chapitre II.....	145
Un exil avant l'exil : Bordeaux ou la première période anglaise (1683-1685)..145	
I. Un exilé dans le royaume de France : le séjour à Bordeaux (1683-1685)	145
1. Du commerce du vin au commerce de l'esprit : Papin chez Popple.	145
a. Popple, discret <i>citizen</i> de la République des Lettres.....	146
b. Un précepteur plein d'avenir	148
c. Secrètes retrouvailles.....	150
2. Entre nicodémisme et spinozisme : l' <i>Apologie des nouveaux convertis de Bordeaux</i>	153
a. Texte et contexte	154
b. L' <i>Apologie</i> ... dévoilée par la correspondance.....	155
c. Décryptage d'un texte retrouvé.....	157
3. L'abjuration n'aura pas eu lieu	160
a. La lettre de Dubourdieu : qui est qui ?.....	160

b.	Les témoignages de Papin et de sa veuve.....	163
c.	Un tissu de mensonges	164
II.	La correspondance des années bordelaises : un pajoniste citoyen de la République des Lettres	165
1.	Un pajoniste <i>minor</i> et à la marge de la République des Lettres	165
a.	Famille et amis, premiers groupes du réseau d'un <i>minor</i>	166
b.	Devenir citoyen de la République des Lettres	169
c.	Rester citoyen de la République des Lettres : entre idéal et fragilité	175
2.	La vie quotidienne en <i>Respublica litterarum</i>	177
a.	Discuter à distance : les affres de la correspondance à l'époque moderne.....	177
b.	Lire aux confins de la République : une gageure.....	180
c.	Le <i>minor</i> et le « grand intermédiaire » : Papin correspondant de Bayle.....	185
3.	Heurs et malheurs d'un proposant pajoniste	188
a.	Entre communauté huguenote et République des Lettres : pratiques érudites et discussions croisées	188
b.	La révocation au jour le jour.....	195
c.	L'affaire Le Cène	200
4.	Écrire et publier ou le devenir-théologien d'Isaac Papin.....	215
a.	La correspondance « banc-d'essai » et les échanges de manuscrits	215
b.	La transmission du flambeau pajoniste : de la reconnaissance de l'oncle à celle du neveu.....	222
c.	La mort d'un oncle : deuil et héritage spirituel.....	224
III.	La correspondance des années bordelaises : l'affirmation du système papinien	227
1.	La pastorale radicale d'un apologiste chrétien	229
a.	Le véritable dessein de Papin.....	229
b.	Trois classes de chrétiens : une hiérarchie d'inspiration spinozienne	231
c.	Une accommodation radicale : « parler comme » les arminiens et les pélagiens.....	233
2.	Le renouveau de l'apologétique : entre théodicée et théosophie.	238
a.	L'insoluble question du mal	239

b.	Entre Pajon et Malebranche : les deux ordres divins au cœur du système papinien.....	242
c.	Une apologétique entre théologie naturelle et fondamentaux saumuro-pajonistes.....	248
3.	Approfondissements du théocentrisme entre Malebranche et Pajon	251
a.	Un « déterminisme métaphysique » malebranchien	252
b.	« La nécessité de raison » pajoniste : vers les droits de la conscience errante	254
c.	La raison ressort de l'homme : la métaphore horlogère chez Papin.....	257
4.	De la théologie naturelle à la théologie chrétienne : « l'évidence du Dieu chrétien » chez un Saumurois radical.....	269
a.	Retour sur le mirage spinozien d'un apologiste salmuriens.....	269
b.	Accords et désaccords entre Saumurois et post-cartésiens sur le rapport raison-Écriture : les racines du mirage métaphysique	273
c.	Le christianisme, une éthique pratique.....	279
	Conclusion	283
	Chapitre III	293
	Le premier refuge : la seconde période anglaise (1686-1687).....	293
I.	Solidarités dans l'exil.....	293
a.	Le choix de l'Angleterre	294
b.	Retrouvailles familiales	295
II.	Papin et l'enseignement ou l'histoire d'un échec anglais.....	297
1.	<i>La vanité des sciences</i> ou comment concilier préceptorat et pastorat	297
a.	Du (des) manuscrit(s) à l'imprimé	298
b.	Un anti-manuel d'éducation féminine ?	300
c.	Paradoxe ou stratégie ? L'érudition dans <i>La vanité des sciences</i> ...	302
d.	Une défense de « l'utilité sociale de l'égoïsme » : entre Paul et Augustin via Calvin.....	306
e.	Directeur de conscience et philosophe chrétien certes, mais Saumurois radical.....	312
f.	La réception de <i>La vanité des sciences</i>	315
2.	Papin au cœur de l' <i>Enlightenment</i> ? L'opportunité de collaboration avec John Locke.....	318

a.	Un candidat idéal ?	319
b.	« Mister Pepin » : <i>curriculum vitae</i> et exigence d'un théoricien de l'éducation	320
c.	Les exigences d'un candidat désabusé	321
III.	Entre calvinisme et anglicanisme : un Saumurois ordonné prêtre de l'Église anglicane	325
a.	Mutation d'un réseau et questions de conformité	325
b.	L'ordination anglicane : texte et contexte	333
c.	Une ordination opportuniste	337
	DEUXIÈME PARTIE	341
	Un théologien saumurois dans le Refuge continental	341
	Chapitre IV.....	343
	Entre Grâce et conscience	343
I.	Un penseur de la tolérance : le <i>Traité de la liberté chrétienne</i> , de l'irénisme salmuriens radical à l'orthopraxie spinoziste.....	343
1.	Une herméneutique cartésienne	346
a.	La suspension du jugement.....	347
b.	De l'examen cartésien à l'examen de l'Écriture.....	347
c.	La pluralité des voix	351
2.	Les acteurs de la foi.....	352
a.	L'hérétique	353
b.	Le chrétien	354
c.	Le juge infallible.....	357
3.	<i>La foy réduite à ses justes bornes</i> : une définition spinoziste des <i>credenda</i>	359
a.	<i>Adiaphora</i> et <i>credenda</i> : aperçu de l'histoire d'une idée janusienne de Luther à Amyraut.....	360
b.	Les <i>credenda</i> chez les Saumurois radicaux	364
c.	Le symbole des Apôtres comme notion commune : l'influence de Spinoza	369
4.	Un saumurois radical : irénisme et révolution consistoriale-synodale.	371
a.	Se réunir avec les catholiques ?.....	371
b.	Résoudre les divisions entre protestants : reconnaître la nullité des confessions de foi.....	373

c. La faillibilité des assemblées ecclésiastiques comme base de la réunion	374
d. L'exemple idéal : le concile de Jérusalem.....	377
5. Papin et la notion de tolérance : vers la liberté de conscience	379
a. Du droit absolu de la conscience errante.	380
b. ... à l'orthopraxie et la « tolérance par puissance » spinoziennes.. ..	384
c. Une nouvelle liberté de conscience chrétienne.....	386
6. Le <i>Traité de la liberté chrétienne</i> en perspective : le spinoziste apolitique du corpus huguenot de la tolérance.....	389
a. Les lectures bordelaises	390
b. L'École de Saumur.....	393
c. Les théoriciens du credo minimum	394
d. Le corpus huguenot sur la tolérance	397
e. L'horizon de la République des Lettres	407
Conclusion	409
II. Le premier des pajonistes du Refuge : <i>les Essais de théologie sur la providence et la Grace où l'on tâche de délivrer M. Jurieu des difficultés accablantes de son système</i>	411
1. Papin <i>versus</i> Jurieu, premier round : la <i>Critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses autrement appelées la Grace immédiate</i>	412
a. Jurieu mauvais métaphysicien : les provocations d'un Saumurois	414
b. D'une critique d'une notion théologique.	416
c. ... à une psychologie des facultés de l'âme	419
d. Première approche de la question de l'examen.....	424
2. Papin <i>versus</i> Jurieu second round : la <i>Critique du livre de M. Jurieu intitulé Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce</i>	428
a. Les fondements juréens de la grâce immédiate et leurs conséquences.....	429
b. Une ironie facile : le réemploi de l'autocensure par Jurieu de sa métaphysique.....	432
c. « L'Orlogeur » ou le Prince : la définition du Dieu de l'hérétique.	437
d. Une exégèse pro-arminienne : l'auteur anonyme de la fin de la <i>Critique du livre</i>	441

3. De Launoy, Baxter et Cappel <i>versus</i> Jurieu : la <i>Réfutation du sentiment de la predetermination au peché et à la damnation, adopté par Mr. Jurieu dans son Traité de la Nature et de la Grace</i>	446
a. Le <i>Syllabus rationum</i> ... de Jean de Launoy	447
b. La partie anonyme de la préface : la <i>Réfutation du sentiment</i> ..., œuvre de Jacques Cappel	449
c. Un digest de la <i>Methodus theologiae christianae</i> de Richard Baxter sur la prédétermination physique.....	451
III. Publier Papin.....	455
1. Le cœur de l'affaire : le consentement de l'auteur	456
a. La vérité selon Papin.....	456
b. L'impossible hypothèse Jean Claude	459
c. La vérité selon Jurieu.....	461
2. Bayle préfacier de Papin	463
a. Les préfaces des livres édités par Bayle	464
b. Les préfaces des livres de Papin	465
IV. « La grande arche des fugitifs » : un voyage en République des Lettres (été 1687)	467
1. Rotterdam : Bayle et Papin <i>versus</i> Jurieu	467
a. Pierre Jurieu, le « grand inquisiteur » de la « grande cabale »... 468	
b. La préhistoire de la controverse Bayle-Jurieu.....	471
c. L'alliance éditoriale Bayle-Papin : l'entente de deux ennemis de Pierre Jurieu	475
2. La Haye : un réseau d'irénistes	478
a. Entre Rotterdam et La Haye : l'amitié Papin-Burnet	478
b. Entre Saumur et Cambridge : affinités théologiques au cœur d'un nouveau réseau	481
c. Anton Brunsen : un iréniste baxterien à la cour de Brandebourg.	483
3. Amsterdam : « Si je pouvois disposer de moy, j'iroi passer du tems auprès de vous »	485
Chapitre V	487
D'un refuge l'autre : les « Années errantes » (fin de l'été 1687-hiver 1689)....	487
I. L'accalmie avant la tempête	488
1. Le synode de Bois-le-Duc ou l'ironie de l'histoire	488
a. Leeuwarden : enfin pasteur !.....	488

b.	Première tentative de condamnation de Jurieu.....	490
2.	Hambourg et l'Église wallonne d'Altona.....	491
a.	Une installation imprévue	491
b.	Ministre à Altona : indices d'une pratique pastorale et d'une permanence théologique.....	492
c.	Hambourg, refuge des hétérodoxes pourchassés par Jurieu : la relation Papin-Aubert de Versé	495
II.	« L'affaire Papin » à Altona (fin 1687-avril 1688).....	499
1.	<i>L'Avertissement du Traité de la nature et de la grâce</i> : la réponse de Jurieu aux <i>Essais de théologie</i>	500
a.	Papin dénoncé	500
b.	Jurieu et la « grande cabale »	504
c.	L'impact du <i>Traité</i> ... : Papin destabilisé et échos d'une division du Refuge.....	509
2.	La tentative de conciliation (mars 1688).....	511
a.	Une initiative hambourgeoise soutenue par le nouveau réseau de Papin.....	511
b.	La lettre de Papin : un pajoniste entre conviction et principe de réalité.....	515
c.	Papin entre soutiens et défection.....	519
3.	L'affaire Papin dans l'expectative	521
a.	La réponse de Jurieu : la condamnation du Saumurois radical.....	521
b.	Le synode de Kampen : Jurieu entre nouvelle désillusion et manipulations	524
c.	L'impossible second : le renvoi de Papin.....	527
III.	La fin de l'affaire Papin dans le refuge (été-automne 1688)	529
1.	Le séjour de Berlin.....	529
a.	Une prédication devant l'Électeur de Brandebourg.....	529
b.	L'appel de la communauté de Dantzig.....	530
2.	La victoire de Jurieu.....	531
a.	La condamnation de <i>La foy réduite</i> ... au synode de La Haye (septembre 1688)	531
b.	<i>La juste idée de la grâce immédiate, ou Réponse à la critique de la doctrine de M. Jurieu sur les habitudes infuses et la grâce immédiate</i> : la réplique inutile de Théophile Arbussy	532
3.	Dantzig : un éphémère pasteur	537

a. Premier pasteur de l'Église wallonne de Dantzig.....	537
b. La Pie, un coreligionnaire coopératif.....	540
c. La démission forcée de Papin.....	541
Conclusion	542
TROISIÈME PARTIE.....	545
Un converti au catholicisme, de Bossuet à Quesnel.....	545
Chapitre VI.....	547
Du calvinisme au catholicisme	547
I. Le voyage du retour	551
1. L'exil à rebours	551
a. Dantzig : l'encadrement à distance d'un futur converti	551
b. Hambourg : amour, mensonge et conversion	554
c. Un récit dans le récit : l'épisode anglais et l'autobiographie d'une convertie	556
2. L'étape imprévue de Calais	558
a. L'arrestation.....	558
b. La libération : le converti et les grands commis de l'État	559
c. Anticiper sa réinstallation : la recherche d'un protecteur	561
II. Décrypter une conversion entre récit, théologie et principe de réalité... ..	563
1. Vies et paroles de convertis : éléments du principe de réalité	563
a. Les réécritures d'un récit de conversion : l' <i>Histoire de mes sentiments</i>	564
b. Les témoignages des contemporains de Papin.....	572
c. L'éclairage de la psychologie et de la sociologie des religions.	574
2. Les dimensions théologiques d'une conversion.....	575
a. Tolérance, persécution et conversion.....	575
b. La <i>Revue des controverses</i> : entre banalité et programmatique.....	576
c. La question de l'anglicanisme : entre théologie et réécriture... ..	580
III. De l'apostat au nouveau catholique	583
1. Paris : l'abjuration.....	583
a. Les retrouvailles : Marin Groteste Desmahis, l'hôte janséniste	583

b.	Une cérémonie mystérieuse	596
c.	Échos jansénistes de la problématique de l'intégration d'un ministre anglican	597
2.	D'Orléans à Blois : entre vie spirituelle et vie pratique	599
a.	L'étape orléanaise : le meurtre du père spirituel ?	599
b.	L'installation d'un converti : quel statut, quels revenus ?	601
3.	Sous l'aile de l'Aigle de Meaux... et celle de Desmahis	605
a.	Nulle action que pour convertir : stratégie pastorale et suivi d'un converti	605
b.	De la préparation à la parution de <i>La tolérance des protestans</i> : indice d'une conversion sincère	607
c.	Persistance d'une relation et indice de connexions ecclésiastiques à Blois	610
	Chapitre VII	613
	Suite et fin de l'affaire Papin : une controverse entre deux « vrais protestants »	613
I.	<i>La Lettre sur le scandale...</i> : Jurieu défenseur des huguenots contre un imposteur	613
1.	Protéger les réformés du royaume de France	614
a.	Les précautions oratoires d'un « agent de l'autorité » au service de la cause huguenote	614
b.	L'exemple dangereux d'un faux pasteur	615
2.	La dénonciation de la personnalité et de l'œuvre du Papin calviniste	617
a.	<i>La foy réduite...</i> : la rengaine de Jurieu	617
b.	La lettre de Papin : la preuve de sa culpabilité	618
c.	Le récit de l'affaire Papin par Jurieu ou la réalité augmentée... ..	619
3.	La fausse conversion d'un « indifférent sur les religions » : Jurieu vainqueur de Bossuet	620
a.	L'amitié avec Aubert de Versé : la preuve du socinianisme de Papin	620
b.	Jurieu et Pajon, Desmahis et Papin : preuves de la « cabale » de l'indifférence sur les religions	622
c.	Une défaite catholique, une défaite de Bossuet	624
II.	<i>Le vray protestant converti par M. Jurieu</i> : les lettres mortes d'un apostat	627
a.	Le discours de la double méthode	628

b.	Un projet initial abandonné (1) : le titre.....	630
c.	Entre autobiographie et topos du récit de conversion.....	630
d.	Un projet abandonné (2) : une anthologie de la tolérance.....	632
e.	Attraction janséniste, lecteur janséniste ?.....	635
III.	<i>La tolérance des protestans</i> : la réponse publique à Jurieu	637
1.	Quitter le protestantisme.....	639
a.	Le principe du protestantisme : la voie d'examen.....	639
b.	La tolérance « principe destructif » du christianisme.....	640
c.	L'inconséquence des protestants.....	643
2.	Liquider son passé protestant, mais pas à n'importe quel prix....	646
a.	Réduire <i>La foy réduite...</i> , renier le Saumurois radical.....	646
b.	Sauver les <i>Essais de théologie...</i>	649
c.	Prendre Jurieu « par luy-même »	650
3.	Devenir catholique	654
a.	« Par la grâce de Dieu » : une progression merveilleuse vers la vérité.....	654
b.	Examiner la voie d'examen : l'absence de règle de la foi	656
c.	Examiner pour trouver la vérité : rhétorique et vertu au secours de la résolution du paradoxe.....	659
4.	La double autorité du catholicisme, témoin et juge.....	662
a.	« Le témoignage de l'Église » : perpétuité et transmission.....	662
b.	« L'autorité de juridiction » : unir pour exclure	666
c.	Fonder la voie d'autorité sur l'Écriture : un reniement définitif du paulinisme du Papin calviniste.....	670
d.	Le dessein de l'autorité catholique : paix-union-charité.....	671
	Chapitre VIII	675
	Un janséniste « phantôme »	675
I.	La vie quotidienne d'un pasteur N. C. : indices d'une intégration mitigée.....	675
1.	Un pensionné de l'Agence générale du Clergé.....	675
2.	Le couple Papin-Viard, paroissiens de Sainte-Solenne puis Saint-Louis.....	679
a.	Parrains et marraines des enfants du couple Papin-Viard	680
b.	Papin parrain : indice des limites d'une intégration ?	684
c.	Un banc à l'église	686

d.	Isaac physicien au service des nécessiteux blésois : l'affirmation d'un catholicisme sincère ?	687
3.	La vie quotidienne d'Isaac Papin	691
a.	Conversions et bien des fugitifs : une longue histoire	691
b.	Conversion et héritage : le cas d'Anne Viard-Papin.....	694
c.	Transactions et activité commerciale d'un converti	695
II.	Le jansénisme dans la vie du Papin catholique	699
1.	La famille : l'héritage du jansénisme paternel ?.....	699
2.	Le réseau orléanais : entre jansénisme et République des Lettres	703
a.	Desmahis entre 1690 et 1694	703
b.	Rapports au jansénisme du réseau orléanais de Desmahis.....	707
c.	Isaac physicien : expériences et réseaux.....	711
d.	La mort de Desmahis	713
3.	La bibliothèque de Papin	715
a.	Le cabinet d'un théologien laïc : du décor à un indice des réseaux d'un converti	715
b.	Les livres de Papin : une présence janséniste	716
c.	Des livres perdus au texte perdu.....	722
III.	De la méthode factuelle au sens commun : l'apologétique janséniste du Papin catholique	725
1.	Une épistémologie de la connaissance au service de la théologie	726
a.	Définir la certitude pour asseoir la méthode factuelle : une définition abstraite de l'histoire.....	726
b.	Droit et fait : confusion protestante et justification catholique de la perpétuité de la foi.....	730
2.	De la méthode factuelle à la voie d'autorité : le triomphe du sens commun	731
a.	Définir l'autorité d'un témoignage.....	731
b.	Le sens commun, fondement de la voie d'autorité	734
3.	Les cibles de méthode factuelle	737
a.	Mahomet l'imposteur.....	737
b.	La permanence de la critique de Malebranche.....	738
c.	Hobbes ou l'abus de la voie d'autorité.....	738
d.	Religion naturelle et tolérance : l'obsession de l'identité d'avant	739
e.	Les portes drapeaux du pyrrhonisme	741

<i>Conclusion : quel jansénisme ?</i>	742
Chapitre IX.....	745
Un controversiste catholique.....	745
I. Papin convertisseur : une histoire de famille	745
1. Les lettres courtes.....	746
a. Les sœurs de Papin : ruiner l'examen et convertir à tout prix. 746	
b. Isaac Scoffier : déstabiliser un jeune pasteur	748
2. Mademoiselle de Royère, alias Isaac Papin ou l'éternel théologien ...	
.....	749
a. Une conversion forcée... par Dieu.....	750
b. Arguments antiprotestants classiques	750
c. Le protestant, philosophe et rebelle : une autocritique de Papin ?	
.....	754
d. De la définition de l'auto-rité à la distinction des pouvoirs	755
e. La question de la lecture de la Bible, nouvelle indice du	
jansénisme de Papin.....	757
f. Le meurtre impossible : « un Oncle dont la mémoire me sera	
toujours en vénération ».....	759
II. Les anciens concitoyens et coreligionnaires de la République des	
lettres : entre controverse de cabinet et controverse posthume.....	761
1. Basnage de Beauval <i>versus</i> Papin et Levasseur : une double	
polémique.....	761
a. La critique de Basnage de Beauval : une double dénonciation 761	
b. La négation de la distinction entre deux tolérances : la réponse	
du Papin catholique	764
c. La collaboration Papin-Levasseur : un livre à quatre mains	
inconnu ?	765
2. Papin <i>versus</i> Bayle : le spectre du pyrrhonisme	767
a. Papin dans l'œuvre de Bayle.....	767
b. Des assauts à la guerre qui n'aura pas eu lieu	768
3. Pictet <i>versus</i> Papin, Levasseur <i>versus</i> Pictet : une double polémique	
posthume.....	771
a. Les <i>Lettres écrites à une personne distinguée</i> ... de Bénédic- t Pictet : une controverse enlisée (1717)	771
b. Levasseur, porte-parole de Papin ? Les <i>Lettres sur la religion</i> (1721)	
.....	775
Chapitre X.....	779

Mort d'Isaac Papin et destinée de son œuvre	779
I. Une disparition soudaine	779
1. Paris : de retour dans la République des Lettres.....	779
a. Projet d'édition	779
b. L'ambition d'un éternel <i>minor</i>	779
2. La mort du converti.....	781
a. Le mystère jésuite	781
b. La paroisse Saint-Benoît : une inhumation sous le signe du jansénisme ?	784
c. Les héritiers et héritières du converti ou la confirmation d'une intégration mitigée	785
II. Les éditions posthumes	790
1. <i>Les deux voies opposées en matière de religion</i> : une édition janséniste ..	790
a. La convoitise de Mademoiselle de Joncoux et Pasquier Quesnel	790
b. Pasquier Quesnel, éditeur d'Isaac Papin	794
c. Une veuve mise à l'écart.....	802
2. <i>Le Recueil des ouvrages de feu M. Papin en faveur de la religion</i> : la défense familiale et janséniste du converti.....	803
a. Henry Pajon, oratorien appelant et éditeur de l'œuvre de son cousin.....	803
b. Caumartin, janséniste bienveillant et évêque intéressé	805
III. Esquisse de la destinée d'une œuvre double	807
1. Papin au siècle des Lumières	807
a. Chez les auteurs chrétiens	808
b. François Vernet, converti et plagiaire de Papin	811
c. Chez les auteurs antichrétiens	814
2. Papin au siècle du Réveil protestant et du Renouveau catholique 816	
a. Un éternel apostat	816
b. Chez les catholiques.....	817
c. Magnétisme ou hasard ? autour de Lamennais et de l'École du sens commun.....	820
Conclusion	824
CONCLUSION	827

ANNEXES	833
Cartes et chronologie.....	837
Inventaire de la correspondance de et relative à Isaac Papin	843
Correspondances et Textes inédits.....	861
Inédits de la période protestante	862
Inédits de la période catholique.....	887
Notes sur les corpus de Manuscrits d'Isaac Papin.....	899
Bibliothèque nationale de France : « Papiers de jeunesse ».....	899
I. Découverte et critique interne du corpus	899
1. L'invention des « Papiers de jeunesse ».....	899
2. Un corpus doublement dispersé	900
3. Un corpus incomplet	901
II. La transmission du corpus des Papiers de jeunesse	902
1. Les observations de l'inventeur.....	902
2. L'hypothèse Fanières	902
3. L'hypothèse Drouyn	902
Het Utrechts Archief : les manuscrits catholiques	904
I. Composition du corpus.....	904
II. Sources du récit de la transmission du dossier Papin.....	904
Table de concordance	907
Une énigme : le lecteur anonyme du <i>Vray protestant converti par M. Jurieu</i>	909
Huguenots ordonnés outre Manche	910
La bibliothèque d'Isaac Papin	911
La mort de Marin Groteste Desmahis.....	953
Henry Pajon janséniste.....	954
La mort de Françoise Papin	955
Sources et bibliographie	957
Sources	959
SOURCES MANUSCRITES.....	959
FRANCE	959
ALLEMAGNE	968
ANGLETERRE.....	969
PAYS-BAS.....	970
POLOGNE.....	971

SUISSE.....	971
SOURCES IMPRIMEES.....	972
I. Œuvres d'Isaac Papin.....	972
II. Ouvrages de controverses impliquant Papin (par ordre chronologique).....	975
III. Correspondances et textes contemporains évoquant Isaac Papin.....	976
IV. Correspondance et textes relatifs aux liens de Papin avec le jansénisme.....	976
V. Autres sources modernes.....	977
VI. Éditions complètes et/ou scientifiques.....	985
VII. Postérité de Papin.....	991
Sources spécifiques : Marin Groteste Desmahis.....	994
SOURCES MANUSCRITES.....	994
FRANCE.....	994
PAYS-BAS.....	1000
SOURCES IMPRIMÉES.....	1000
I. Œuvres de Desmahis.....	1000
II. Sources évoquant Desmahis de son vivant.....	1001
III. Éloges posthumes de Desmahis.....	1002
IV. Autres sources modernes (par ordre chronologique).....	1002
V. Éditions complètes et/ou scientifiques.....	1002
Bibliographie.....	1004
I. Outils de travail.....	1004
II. Isaac Papin.....	1008
III. Histoire moderne.....	1012
IV. Histoire du christianisme.....	1014
V. Histoire culturelle et histoire intellectuelle.....	1035
VI. Théologiens et philosophes : études biographiques et intellectuelles..	1050
VII. Le Refuge.....	1074
Index.....	1078
TABLES DES MATIÈRES	1086

Thèse de Doctorat

Thomas Guillemin

Isaac Papin (1657-1709). Itinéraire d'un humaniste réformé, de l'École de Saumur au jansénisme

Isaac Papin (1657-1709). Journey of a reformed humanist, from Saumur School to jansenism

Résumé

Théologien du Grand Siècle, *minor* de la République des Lettres, Isaac Papin (1657-1709) est né calviniste. Il appartient à l'École théologique dite de Saumur : fils spirituel du théologien novateur Claude Pajon (son oncle), il adopte les théories de ce dernier sur la grâce et, lecteur de Spinoza dès 1681, développe une conception originale de la tolérance à une période d'effervescence sur cette question dans la pensée protestante. Au moment de la révocation de l'édit de Nantes, Papin rejoint le Refuge : il est alors proche de citoyens des Lettres comme Jacques Lenfant, Jean Le Clerc et Pierre Bayle. Il s'installe d'abord en Angleterre où il est ordonné prêtre de l'Église anglicane puis se rend aux Provinces-Unies, puis dans le Saint-Empire où il tente de s'installer comme pasteur d'une Église wallonne. Son identité de novateur déclenche l'opposition de l'orthodoxe Pierre Jurieu (déjà ennemi de Pajon) qui l'empêche d'atteindre son but. Il décide alors de se convertir et revient en France en 1690, où il passe au catholicisme grâce à Bossuet. Jusqu'alors nomade huguenot de la République des Lettres, Papin se mue en catholique sédentaire dans sa ville natale, Blois : il devient l'un des acteurs de la controverse antiprotestante et se rapproche du jansénisme grâce à l'un de ses amis, également pasteur calviniste converti. En associant histoire sociale des réseaux théologiques et religieux et histoire des idées et des controverses, cette biographie intellectuelle retrace la trajectoire théologique particulière d'un converti du Grand Siècle passé de l'humanisme réformé de Saumur à un jansénisme entre Nicole et Quesnel.

Mots clés

Protestantisme, calvinisme, catholicisme, jansénisme, conversion, philosophie, théologie, École de Saumur, tolérance, Claude Pajon, Malebranche, Spinoza, Refuge huguenot

Abstract

Theologian of the Grand Siècle, *minor* of the Republic of Letters, Isaac Papin (1657-1709) was born Calvinist. He belongs to the so-called theological school "École de Saumur" : spiritual son of pioneering theologian Claude Pajon (his uncle), he adopts his theories on grace and, as a Spinoza reader from 1680, he develops an original design of tolerance during a boom period on this issue in Protestant thought. At the time of the Revocation of the Edict of Nantes, Papin joins the Refuge : he is then close to Letters' citizens such as Jacques Lenfant, Jean Le Clerc and Pierre Bayle. He first moves to England where he is ordained priest of the Anglican Church. Then he goes to the United Provinces and to the Holy Empire, where he tries to settle as a pastor of a Walloon Church. His innovative identity triggers opposition from the Orthodox Pierre Jurieu (Pajon's former enemy) that prevents him from reaching his goal. He decides to convert and returns to France in 1690, where he becomes a Catholic under the authority of Bossuet. Until then nomadic Huguenot of the Republic of Letters, Papin turns into a sedentary Catholic in his hometown, Blois. He becomes one of the actors of the anti-Protestant controversy and approaches the Jansenism thanks to a friend who is also a converted Calvinist pastor. By combining social history of theological and religious networks and history of ideas and controversies, this intellectual biography traces the particular path of a theologian converted of the Grand Siècle, from reformed humanism of Saumur to Jansenism, between Nicole and Quesnel.

Key Words

Protestantism, calvinism, catholicism, jansenism, conversion, philosophy, theology, Saumur School, tolerance, Claude Pajon, Malebranche, Spinoza, Huguenot Refuge