

1 La philosophie de l'histoire chez Michelet

Michelet reconnaît pour maître unique un philosophe italien du début du dix-huitième siècle, Giambattista Vico¹, où il voit «le fondateur de la métaphysique de l'histoire»². D'après Paul Viallaneix, Michelet se déclare le fils spirituel de celui-ci, alors qu'en un sens, il a découvert en l'auteur de la *Scienza Nuova* sa propre foi en état de formation³. Reste qu'il adhère fortement au système vichien, dont l'aspect religieux n'a pas échappé à son regard. «L'humanité est son œuvre à elle-même»⁴, tel est pour Michelet le principe fondamental de la *Science Nouvelle*; accordant une autonomie totale à l'humanité, cette formule n'annihile pas pour autant l'idée de Dieu: «Dieu agit sur elle, mais par elle»⁵. La pensée de Vico conclut, par conséquent, au caractère divin de celle-ci, mais nullement à l'évacuation de celui-là.

Chez Michelet, le peuple représente le genre humain et l'action populaire constitue, à elle seule, toute l'histoire⁶. La patrie, la famille et la propriété importent plus que tout dans la notion micheletiste du peuple⁷, un vif contraste avec la pensée de la *Vie de Jésus*. Pour l'auteur du *Peuple* (1846), exister et vivre signifie avant tout «couper quelque chose à soi dans l'espace et dans le temps»⁸. De cette nécessité de la condition matérielle de l'homme, procède celle de la patrie.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la famille, unité formée par la filiation du sang, compte peu pour le Jésus renanien. Dans *Le Peuple*, au

¹ *Préface de 1869 à l'Histoire de France, Œuvres complètes*, éd. P. Viallaneix, Flammarion, t. IV, p.14.

² *Histoire romaine*, Avant-propos, O. C., t. II, p.340.

³ P. Viallaneix, *La voie royale — essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet* —, Flammarion, 1971, pp.215 et 222.

⁴ *Histoire romaine*, Avant-propos, O. C., t. II, p. 341.

⁵ *Ibid.*

⁶ P. Viallaneix, *op. cit.*, p.296.

⁷ *Le Peuple*, éd. P. Viallaneix, Flammarion, coll. "Champs", 1974, p.58; «Triste époque! c'étaient les dernières années de l'Empire; tout semblaient périr pour moi, la famille, la fortune et la patrie». Pour *Le Peuple*, nous nous référons à cette édition.

⁸ *Ibid.*, p.219.

contraire, infrastructure fondamentale de l'État, elle est «la vraie cité de Dieu». Il nous semble que, dans la notion micheletiste de la famille, le lien du sang ne se situe pourtant pas au premier plan. À lire *La Sorcière*, les gens vivaient jusqu'à une période de l'âge médiéval, dans un mélange d'hommes et de troupeaux "levants et couchants ensemble"; la femme, en particulier, y subissait tous les inconvénients et les misères de ce genre d'habitation; le foyer isolé créa enfin la vraie famille, grâce à laquelle la femme put participer de la dignité humaine⁹. De ce fait, la famille est, socialement parlant, un des éléments majeurs qui rendent l'homme véritablement digne de ce nom. C'est aussi «une poésie sainte», antithèse de «l'amour errant»¹⁰.

La propriété est, selon Renan, une menace pour l'âme humaine, susceptible de gâcher la beauté morale de ne rien avoir; mais pour Michelet, une sauvegarde contre les calamités sociales (les misères du serf du Moyen Âge, assujetti au pouvoir seigneurial restent gravées dans son histoire). C'est sans doute une raison pour laquelle il insiste sur le lien de l'homme avec la terre («Chez nous, l'homme et la terre se tiennent, et ils ne se quittent pas»¹¹). La terre garantit au paysan la liberté; sans elle aucune vertu n'est possible. Par conséquent, la propriété, c'est-à-dire, le fait de posséder un morceau de terre, devient une des conditions immanquables de la moralité. Au fond, la propriété de chacun fait partie de la patrie que Michelet définit, précise P. Viallaneix, comme «l'expression matérielle de la pensée du peuple»¹².

L'idée de travail constitue un autre point de rupture entre les deux historiens. *Le Peuple* déclare que le «travailleur» est «le vrai nom de l'homme moderne»¹³; se situant dans le prolongement de "l'action", "le travail" témoigne de la force vitale de la foule, une force née de son instinct. Le travail n'est pas autre chose

⁹ *La Sorcière*, éd. P. Viallaneix, Garnier-Flammarion, 1966, pp.61-62. Pour *La Sorcière*, nous nous référerons à cette édition.

¹⁰ *Le Peuple*, p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 80.

¹² P. Viallaneix, *La voie royale*, p.266.

¹³ *Le Peuple*, p. 58.

que de se mettre en action et affronter les misères matérielles auxquelles la vie est soumise dès son commencement; effort pathétique, digne de l'homme, il est une valeur qui frappe à la fois la spéculation et la mendicité. La vie consacrée à la méditation et à la prière, c'est-à-dire, la vie monastique, prend de plus en plus chez Michelet le sens négatif de ne pas lutter contre le sort, de se résigner. Vivre d'aumônes, loin d'une belle poésie religieuse à la François d'Assise, ne signifie que la condamnation du travail.

Le Peuple nous fait voir l'intention de l'auteur de s'attacher à la réalité tangible des masses, auprès desquelles il avait effectué, avant la rédaction du livre, une enquête en parcourant le pays. Toutefois, chez Michelet, l'idée de peuple bascule souvent du côté de sa dimension idéale: «Ils (ces *misérabiles personæ*) ont en eux un mystère de puissance inconnue, une fécondité cachée, des sources vives au fond de leur nature»¹⁴. Ce sont des hommes riches d'instinct et d'inspiration, des «simples». Réservoir du spontané, le peuple se voit marqué de «la simplicité du cœur» et de «la plus haute poésie morale». Michelet considère ces particularités de l'humanité plébienne comme des «dons divins de l'enfance», presque comme «une sorte de sainteté»¹⁵.

Or, l'instinct précède la réflexion, qui, elle, y retourne à la fin:

«La vie instinctive...est comme l'aube et le crépuscule de la pensée, plus vague que la pensée sans doute, mais combien plus vaste!»¹⁶

Michelet ne voit pas de contradiction entre la science véritable et la conscience des plébériens¹⁷; ainsi lié à la Science, «un système sacré» en harmonie avec l'unité de l'intention divine et celle du monde¹⁸, l'instinct populaire apparaît comme un moteur fondamental de l'histoire.

¹⁴ *Le Peuple*, pp.195-196.

¹⁵ *Ibid.*, p.165-166.

¹⁶ *Ibid.*, p.168.

¹⁷ *Histoire de la Révolution française*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1952, t. I, p.297. Pour l'*Histoire de la Révolution*, nous nous référons à cette édition.

¹⁸ *Discours sur l'unité de la science*, O. C., t. I, p.254.

Le romantisme adopte la croyance que les religions païennes renferment en elles, bien que d'une manière imparfaite, un parallélisme plus ou moins en harmonie avec le christianisme. Cette idée de la révélation universelle (c'est-à-dire, l'idée que les dogmes et les vérités sont universels au delà de leurs différences apparentes), sert de fondement à celle de l'universalité des lois morales. Celles-ci font donc partie intégrante de la nature même de l'homme. Le sens commun est, à en conclure, le réservoir des vérités religieuses¹⁹.

Quant à Michelet, il découvre dans Vico la justification du sens commun, né de l'instinct du peuple²⁰, et la formule vichienne l'amène à croire fermement à la vérité de la *vox populi*:

«*Tout le monde*, ignorant sans doute dans les choses de la nature (il n'enseignera pas la physique à Galilée, ni le calcul à Newton), n'en est pas moins un juste juge dans les choses de l'homme. (...) Lui, il juge, tout est fini, à vous autres, historiens, philosophes, critiques, ergoteurs, à chercher, trouver, si vous pouvez, le *pourquoi*. Cherchez, il est toujours juste. Ce que vous y trouvez d'injuste, faibles et subtils que vous êtes, c'est le défaut de votre esprit»²¹.

Il ne s'agit pas du jugement spontané et instinctif de tel ou tel individu, qu'il soit homme du peuple ou non, mais de celui des masses. Lorsqu'il aborde la figure de Jeanne d'Arc, Michelet remarque en elle «une force singulière de bon sens et de bon cœur»²²; toutefois, il n'oublie pas d'insister que, cette force, elle se l'acquiert seulement à travers son parfait désintéressement, qui l'a rendue capable

¹⁹ F.-P. Bowman, *op.cit.*, pp.196 et 202.

²⁰ *Principes de la philosophie de l'histoire* (traduits de la *Sienza Nuova*), t. I, p.460. «Concluons tout ce qui s'est dit en général pour établir les *principes de la science nouvelle*. Ces principes sont la croyance en une *Providence divine*, la *modération des passions par l'institution du mariage*, et le dogme de l'*immortalité de l'âme* consacré par des *sépultures*. Son critérium est la maxime suivante: *Ce que l'universalité ou la pluralité du genre humain sent être juste, doit servir de règle dans la vie sociale*. La sagesse vulgaire de tous les législateurs, la sagesse profonde des plus célèbres philosophes s'étant accordées pour admettre ces principes et ce critérium, on doit y trouver les bornes de la raison humaine; et quiconque veut s'en écarter, doit prendre garde de s'écarter de l'humanité tout entière».

²¹ *Histoire de la Révolution*, t. I, p.285.

²² *Jeanne d'Arc*, éd. P. Viallaneix, Gallimard, coll. "Folio", 1974, p. 43.

de s'identifier entièrement au peuple.

Selon G. Monod, Vico fait de l'idée de l'harmonie entre l'intelligence divine et l'esprit de l'homme le fondement même de sa philosophie de l'histoire; le droit ne résulte pas des compromis que les hommes s'imposent en vue de régir la société, mais, de leurs tendances innées au juste et au bien. Pour lui, le divin fait partie de l'humain, et par ce credo, il est un des précurseurs du romantisme²³.

Chez Michelet comme chez Renan, le dualisme absolu entre le bien et le mal se voit aboli en raison de leur conviction de l'évolution perpétuelle du monde. Dieu et Satan, ne sont, pour l'historien de la Renaissance, que deux visages qui se développent simultanément dans le devenir historique. Il met un point final à *La Sorcière* avec cette clause: «...il (Satan) pourrait bien être un des aspects de Dieu»²⁴. L'idée de la dissolution du Diable, qui se veut annonciatrice d'une nouvelle foi dans l'avenir, est un thème essentiel du romantisme.

L'équation: le peuple = l'enfant = le barbare = le génie constitue le principe même du *Peuple*²⁵. Ce qui relie ces éléments, c'est leur instinct naïf, vague, mais immense, en vases communicants avec la fécondité de Dieu²⁶. Et c'est ce qu'il y a de moins conciliable avec la prise de position de l'Église qui se déifie de leur nature: «Elle (l'Église) damna l'instinct naturel comme pervers et gâté d'avance, et fit de la science, de la métaphysique, d'une formule très abstraite, la condition du salut»²⁷. Alors, l'innocence des enfants et des barbares (les hommes de l'enfance de l'humanité) rend insignifiante l'expérience chrétienne de la Grâce²⁸. Le dogme du péché originel gâche et altère, aux yeux de Michelet, la sainteté de l'enfance; il le tient pour celui de «l'injuste transmission du mal». Au fond, pour lui, le mal ne devrait plus conserver son sens traditionnel de la théologie chrétienne, affaibli et déplacé au temps du romantisme. Il semble se révolter avant

²³ G. Monod, *op.cit.*, t. I, pp.91-92, 97.

²⁴ *La Sorcière*, p.306.

²⁵ *Le Peuple*, pp. 192 et 194.

²⁶ *Ibid.*, p.185.

²⁷ *Ibid.*, p.172.

²⁸ P. Viallaneix, *Préface au Peuple*, p. 31

tout contre l'idée que soit le bien soit le mal se transmet et se conserve par la filiation du sang. Quand il raconte la vie de la Pucelle, la généalogie spirituelle du peuple français, Jacques la brute—Jeanne, l'emporte sur les liens du sang²⁹. Le côté charnel de la doctrine du péché originel semble lui être inadmissible:

«Ce dogme, éminemment charnel, supposait que, du père au fils, l'injustice passe avec le sang».

«*L'injuste transmission du bien*, perpétuée par la noblesse; *l'injuste transmission du mal*, par le péché originel, ou la flétrissure civile des descendants du coupable»³⁰.

²⁹ *Histoire de France*, O. C., t. V, p.236.

³⁰ *Histoire de la Révolution*, t. I, pp. 5-6.

2 Le Christ éternel

«L'humanité est divine, mais il n'y a pas d'homme divin», cette maxime de Vico, Michelet en a fait la devise de toute sa vie d'historien. Ce qui l'a le plus impressionné à la lecture de la *Scienza Nuova*, c'est la théorie vichienne de l'âge héroïque, d'après laquelle, les héros de cet âge ne sont pas des individus. L'exemple d'Homère demeure le plus remarquable: ses poèmes, au lieu d'être la création du rare génie d'un individu, appartiennent au génie de l'âge héroïque de la Grèce. Donc, Homère n'était pas un homme, mais «*l'idéal ou le caractère héroïque du peuple de la Grèce racontant sa propre histoire dans des chants nationaux*». Son caractère individuel disparaît ainsi dans l'ensemble des peuples grecs, qui étaient eux-mêmes Homère³¹.

Michelet a hérité de Vico la foi que la puissance créatrice de l'histoire se trouve dans les masses anonymes; son récit montre une tendance à soumettre les hommes isolés à la foule. L'individu et l'espèce, ces deux agents historiques, y restent presque antithétiques. Le premier est, à son sens, plus sujet à l'erreur que le dernier; pour cette raison, l'historien se méfie de l'influence individuelle, néfaste et destructrice, lorsqu'elle parvient à dominer la pensée populaire. Le culte de l'idée pure finit là où commence l'adoration des idoles de chair.

Le cours de 1845 nous montre Michelet doutant de la contribution des grands hommes: «Le grand homme a des avantages et des inconvénients; on compte sur lui, on se fie au Dieu, l'invention cesse»³²; idée capitale qui se cristallisera dans son *Histoire de la Révolution*. Il n'y néglige pas pour autant le récit des actes individuels; au contraire, de nombreuses pages sont consacrées à la description des personnes et de leurs actions, sans doute beaucoup plus que dans les livres d'histoire que l'on lit de nos jours. Mais ces personnages ne sont que des pantins de l'Histoire, vivifiés tour à tour par l'esprit de la Révolution. Michelet

³¹ *Principe de la philosophie de l'histoire*, O. C. t. I, pp.544-546.

³² Cité par G. Monod, *op. cit.*, t. II, p.189.

combat la tendance à personnaliser celle-ci dans de grands noms tels que Mirabeau, Danton ou Robespierre³³.

La gloire de la Révolution en ses premiers temps se résume, écrit Michelet, en ce qu'elle se passait d'hommes, en marchant seule «sans idoles, et sans faux Dieu»:

«Des millions d'hommes voulurent; vingt mille hommes exécutèrent./ L'individu fit peu ou rien»³⁴.

Dans l'*Introduction à l'Histoire universelle*, née du mirage du «Juillet éternel», en se rappelant l'événement de l'année trente, Michelet trace ces quelques lignes:

«Ce que la révolution de juillet offre de singulier, c'est de présenter le premier modèle d'une révolution sans héros, sans nom propre; (...). Après la victoire, on a cherché le héros; et l'on a trouvé tout un peuple»³⁵.

Quant à la grande Révolution, elle se termine en apocalypse avec la Terreur, en raison de la dictature de Robespierre. La dernière scène présentant un enfant et ses parents nous laisse une impression vraiment pénible d'un "après le déluge": «Voyez la Révolution, elle s'est passée de modèle, d'hommes même et de héros. Le héros vient, elle pérît»³⁶.

Plus qu'au «messie des vieilles femmes», l'historien ne pardonne pas à Napoléon d'avoir fait prosterner le peuple devant lui. Et pourtant, le mal émane, écrit-il, également des masses qui adorèrent la force en cette figure militaire³⁷.

33 G. Monod, *op.cit.*, t. I, p.233.

34 *Histoire de la Révolution*, t. I, p.944.

35 *Introduction à l'histoire universelle*, O. C., t. II, pp.254-255.

36 Dans les notes de 1842, citées par G. Monod, *op. cit.*, t. II, p.97.

37 *Préface de 1847 à l'Histoire de la Révolution*, t. I, p.2. En 1841, Michelet voyait encore dans Napoléon le grand consommateur de l'unité française; mais les notes du mois de juin 1845 montrent clairement sa méfiance. D'après G. Monod, Michelet rejette tout messianisme individuel dès 1845; et au delà de cette date, il s'écarte résolument de la prise de position de Michiewicz.

L'opposition individualité/généralité et celle qui existe entre sa vie privée et sa tâche d'historien semblent demeurer en surimpression: faire l'histoire signifie, chez lui, vivre une vie d'universalité, celle du «moi-humanité», par le rejet d'une vie d'individualité. De ce point de vue, l'histoire est le perpétuel dépassement de l'un par l'autre; toutes les études des hommes isolés sont donc accessoires³⁸. Plus tard, dans la *Bible de l'humanité*, il récusera avec indignation la tendance individualiste de Renan qui met au centre de son livre la personne de Jésus.

Sa défiance envers les individus-figures va s'intensifiant jusqu'à, peu s'en faut, la haine. «Craignez les idoles humaines, évitez les dieux de chair ou de bois...»³⁹, cet avertissement qu'il ne cesse de répéter constitue la base même de toute son œuvre. Dans sa prétention à l'unique ou à l'irremplaçable, le grand homme, qu'il fasse du bien ou pas, spolie l'humanité de sa part éternelle. Paul Viallaneix signale que la rencontre avec la figure de Jeanne d'Arc a sensiblement modifié chez ce disciple de Vico la notion du héros: au grand jour de l'histoire, le héros existe; c'est celui, précise Viallaneix, qui «y dépouille le vieil homme qu'il était et qui, ni pire ni meilleur, ressemblait à tous ses frères»⁴⁰. Autrement ce sont de faux héros qui ne font que perturber, pareil à un fléau, le cours de l'histoire.

«Avec le monde a commencé une guerre qui doit finir avec le monde, et pas avant; celle de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité. L'histoire n'est pas autre chose que le récit de cette interminable lutte»⁴¹.

L'histoire se voit ainsi définie par le jeune Michelet aux lignes liminaires de l'*Introduction à l'histoire universelle*. Sans doute, le naturaliste qui se dévoila en lui dans ses dernières années aurait renié l'antinomie de l'être humain et de la

³⁸ *Histoire de la Révolution*, t. I, p.287.

³⁹ *Ibid.*, t. I, p.41.

⁴⁰ P. Viallaneix, «Le Héros selon Michelet», *Romantisme*, n° 1-2, 1971, p.105-105.

⁴¹ *Introduction à l'histoire universelle*, O. C., t. II, p.229.

nature. Mais, l'idée que l'histoire est «la perpétuelle protestation de la liberté» contre la fatalité, il la maintiendra tout au long de sa carrière.

Or, dans la dynamique de l'histoire micheletiste, le culte d'un individu abolit forcément celui de l'idée pure. D'après la nouvelle foi que le dix-huitième siècle a inaugurée, l'esprit humain se fait antithétique avec toute idée d'incarnation, politique ou religieuse. Le besoin d'un dieu de chair est une condition matérielle, dont les temps modernes doivent se passer. Sous le règne du messie successif en des individus, se perpétue l'idée de la fatalité (le peuple est si faible et si ignorant qu'il a besoin de se faire gouverner socialement et spirituellement par un dirigeant supérieur à lui); d'ailleurs, la toute puissance d'un homme ne peut s'établir qu'au prix de l'esclavage moral des autres, même dans le cas où ils l'auraient acceptée de leur propre gré. Michelet n'admet en aucun cas le messianisme individuel et le combat de plus en plus intensément.

On comprend qu'un tel mode de pensée heurte nécessairement le dogme chrétien de l'incarnation. Michelet dit, dans ses notes de 1845, que l'efficacité du christianisme est d'avoir concentré l'idée en un homme⁴². Ce qu'il a de dangereux dans ce système, c'est que le Fils de Dieu, considéré comme l'homme parfait et unique, annihile la possibilité pour les hommes de s'épanouir à leur manière dans la voie de la perfection morale. Il ne leur reste plus que l'imitation, contradictoire avec la libre création humaine. Malgré le baptême qu'il avait reçu de sa propre volonté, Michelet semble n'avoir jamais cru profondément en l'unicité de Jésus. Certes, il appelle le Christ "Dieu" au sens chrétien du terme, dans la version primitive (1833) du chapitre VIII du livre IV de *l'Histoire de France*, intitulée «Lutte des mendians et de l'Université. Saint Thomas. Doutes de Saint Louis. — La Passion, comme principe d'art au moyen âge»⁴³. Cependant, le

⁴² Dans les notes citées par G. Monod, *op. cit.*, t. II, p.97

⁴³ «... ce Dieu dans un homme, il y a un moment de crainte et de doute. C'est là le tragique, le terrible du drame, c'est ce qui fait craquer le voile du temple, ce qui couvre la terre de ténèbres, c'est ce qui me trouble en lisant l'Évangile, et qui aujourd'hui encore fait couler mes larmes. Que Dieu ait douté de Dieu! qu'elle ait dit, la sainte victime: "Mon père! mon père! m'avez-vous donc délaissé?"» Ce passage (*Histoire de France*, t. I, p.701) a disparu de l'édition définitive. On peut deviner facilement la raison de cette rature ultérieure. D'ailleurs, le texte entier de cette version primitive, il en minimisera plus tard la portée en le mettant dans les *Éclaircissements*.

Christ, même pour Michelet en 1833, est-il vraiment l'homme-Dieu qui vécut il y a deux mille ans?

Dans le chapitre en question, Michelet considère le Moyen Âge comme le temps de la Passion, de sa continue réitération:

«Cet âge est contenu tout entier dans le christianisme, le christianisme dans la Passion. La littérature, l'art, les divers développements de l'esprit humain, du III^e siècle au XV^e, tout est suspendu à ce mystère»⁴⁴.

Il reconnaît dans plusieurs personnages médiévaux l'image de la Passion et son ultime manifestation chez Jeanne d'Arc: «L'Imitation de Jésus-Christ, sa Passion reproduite, dans la Pucelle...». La vie de celle-ci comporte, en effet, de nombreux éléments constitutifs de l'Évangile; en ce sens, l'analogie est quasi parfaite entre ces deux figures. Toutefois, même si sa vie se superpose à celle de l'original, cette coïncidence, conçue dans l'imagination populaire, n'implique nullement un effort d'imitation de sa part, c'est-à-dire, une tentative consciente de reproduire fidèlement toute l'expérience du Christ dans sa propre existence. Quant à ses prédécesseurs (Louis le Débonnaire, Thomas Becket, etc.), leur destin ne présente aucune ressemblance avec celui du Christ; et cela jusqu'au moment suprême où perce cette correspondance, «ce mystère».

Saint Louis fait partie de ces personnages à travers son doute. Michelet fait coïncider le doute du roi avec celui du Christ au mont des Oliviers. Signe précurseur de l'âge de la Réforme et de la Renaissance, de celui de la liberté d'esprit, son tourment moral au sujet de la foi représente le sentiment universel de son temps, pourtant inavoué. Malgré cette virtualité bénéfique, le malaise du doute, si intense dans son âme qui ne cherche que la foi, identifie Louis IX à la figure souffrante de son Seigneur. Alors, à travers le thème du doute douloureux, s'opère le rapprochement du Christ et de Job: la souffrance du juste les unit

⁴⁴ *Histoire de France*, O.C., t. IV, p.701. Nous nous rapportons à la première édition de ce chapitre, largement modifié par la suite. Chaque fois que nous citons un passage disparu définitivement, nous le signalerons dans les notes.

dans le pathétique de leur image: «Le Christ lui-même, dont Job était la figure, a connu cette angoisse du doute, cette nuit de l'âme, où pas une étoile n'apparaît plus sur l'horizon»⁴⁵.

Louis le Débonnaire s'associe à Job et au Sauveur d'une autre manière: Louis Ier, accepta, sans aucune protestation, la pénitence publique imposée par son fils. En signant la lettre d'inculpation absurdement mensongère, en s'humiliant et en pleurant, le jour de cette cruelle cérémonie, il se transforme aux yeux du peuple: «...dans ce merveilleux exemple de souffrance et de patience, dans cet homme injurié, conspué, et bénissant tous les outrages, on croyait reconnaître la patience de Job, ou plutôt, une image du Sauveur; rien n'y avait manqué, ni le vinaigre ni l'absinthe»⁴⁶.

Dans l'exemple de Thomas Becket, c'est la mort qui l'assimile à l'image chrétienne. Avant d'être assassiné férolement dans l'enceinte de son église de Kenterbury, il avait été au cœur du conflit politique. Ayant des ennemis et des partisans, il n'avait pu échapper, malgré sa grandeur, à la partialité inhérente à la vie de tout homme. Mais la mort l'en purifie au point de le transfigurer merveilleusement: «Dès qu'il eut été touché du fer, inauguré de son sang, couronné de son martyre, il se trouva d'un coup grandi de Kenterbury jusqu'au ciel»⁴⁷. Le mot du centurion de l'Évangile se renouvelle après sa mort.

Il est remarquable que, pour le Débonnaire comme pour Thomas Becket, la mutation de leur être en le Christ a lieu au sein du sentiment populaire: dépouillé d'habit somptueux «des tyrans et des nobles», sans ceinture ni épée, Louis Ier, vu sa nudité même, apparaît au regard du peuple «comme saint et comme homme». Le roi idéal n'est pas un héros puissant; il faut plutôt qu'il soit faible dans sa personnalité; sa faiblesse, enlevant la barrière entre lui et la foule, per-

⁴⁵ *Histoire de France*, O. C., t. IV, p.701.

⁴⁶ *Ibid.*, p.300.

⁴⁷ *Ibid.*, p.488.

met à celle-ci de s'identifier à lui, de se reconnaître en lui⁴⁸. Le peuple sympathise profondément avec les figures pathétiques de la douleur, étant donné ses propres misères: «Ce peuple, si malheureux lui-même, trouva des larmes pour son vieil empereur»⁴⁹. La mort violente de l'évêque de Kenterbury obtient une sorte de suprématie par rapport à celle du Seigneur dans l'opinion populaire. La foule exige dans son cœur que le monde leur rende justice et réabilite leur sort déjà irréparable. Leur identification avec le Sauveur opérée par elle n'est-elle pas le reflet de cette revendication de justice?

La portée de la Passion va de plus en plus s'élargissant: dans la version primitive du chapitre VIII du Livre IV, après le passage sur le doute de saint Louis, surgit un glissement du sens, par lequel la Passion se généralise jusqu'à confiner à l'essence de l'être humain: «Éternel mystère, qui pour avoir eu son idéal au Calvaire, n'en continue pas moins encore. Oui, le Christ est encore sur la croix, et il n'en descendra point. La Passion dure et durera. Le monde a la sienne, et l'humanité dans sa longue vie historique, et chaque cœur d'homme dans ce peu d'instans qu'il bat. À chacun sa croix et ses stigmates»⁵⁰. La Passion universaliste, commençant pour chaque être au moment de sa naissance, est inséparable de son trait d'*homo duplex*. L'esprit humain, dès son "incarnation", se voit obligé de relever le défi de la chair. Cette «dispute de moi avec moi»⁵¹, ce conflit intérieur ne demeure pas moins virulent que la guerre entre les pays ou les races. Comme l'histoire est la lutte de l'esprit contre la matière, l'existence de l'homme l'est également: «Vivre, c'est déjà un degré dans la Passion»⁵² (la suppression de ce passage dans l'édition de 1861 est significative; l'auteur a voulu mettre la Passion définitivement dans la limite du temps révolu. Au fond, elle est, dans ses œuvres une notion qui déborde ce cadre).

⁴⁸ Barthes voit, dans le rapport du peuple et du roi de France, le thème d'un monde sans coutume, inhérent à l'œuvre de Michelet (R. Barthes, *Michelet*, Seuil, coll. "Points", 1988, p.25).

⁴⁹ *Histoire de France*, O. C., t. IV, p.299.

⁵⁰ *Ibid.*, p.701.

⁵¹ *Le Peuple*, p.191.

⁵² *Histoire de France*, O. C., t. IV, p.701.

D'une part, chez Michelet, le côté existentiel de la Passion semble l'emporter sur son sens premier et religieux; d'autre part, elle n'en reste pas pourtant à l'ordre purement existentiel. Si, en réalité, l'homme succombe, dans la plupart des cas, sous le poids de sa dualité, il y a des vies ou des moments marqués par le dépassement de tout conflit. Ces instants de triomphe total s'établissent par les «sacrifices intérieurs que ses puissances opposées (de l'homme) se font les unes aux autres»⁵³. Michelet n'hésite pas à qualifier ces sacrifices par le mot de «mystère». Le "sacrifice", un des termes-clés du romantisme, sert à déterminer le sens micheletiste de la Passion; par l'abnégation volontairement acceptée, l'homme s'achemine vers la forme la plus élevée de son être. Il ne s'agit pas du salut au sens chrétien du terme: la Croix n'est pas le symbole de la Rédemption que le Messie a apportée aux êtres à travers sa mort, mais de la grandeur de l'homme «délaisse de Dieu», «abandonné à soi, à sa force, à l'idée de devoir contre le choc du monde »⁵⁴. Lors de la première édition de l'*histoire du Moyen Âge*, Michelet voyait peut-être, en cet homme, avant tout Jésus; mais, en fait, cette image telle qu'elle est demeure susceptible de se réitérer à l'infini tout au long de la marche de l'humanité. Finissant par ne plus désigner un être déterminé, en raison de sa multiplicité, le Christ devient une sorte de principe de la vie idéale: au Moyen Âge, les masses voyaient l'image de leur Seigneur dans les figures martyres par leur «intuition mystique d'un Christ éternel»; "mystique", parce que, sans s'en rendre compte clairement, elles n'ignoraient pas, au fond de leur conscience, la perpétuité de la présence divine dans le genre humain. Le temps médiéval s'achève avec l'apparition de la Pucelle, en qui, le Christ éternel s'incarne parmi le peuple, ce «maître en douleurs»⁵⁵.

Ainsi, un Christ «temporaire et passé», après avoir concouru à la cristallisation de son substitut idéal (un Christ éternel), se voit remplacé par lui. Ensuite, la figure de Jeanne d'Arc y apporte une grande modification: avant elle, les héros

53 *Le Peuple*, p.191.

54 *Histoire de France*, O. C., t. IV, p.702.

55 *Le Peuple*, p.112.

de l'époque médiévale avaient reflété, dans leur image souffrante, la grandeur pathétique de la Passion originelle sans en atteindre à la même dimension; Jeanne d'Arc inaugure le triomphe de l'esprit sur le doute, par son dernier cri plein de confiance envers son Dieu: «Jésus»⁵⁶. Pour paraître contradictoire, il n'en est pas moins vrai, pour Michelet, que ce credo de la fille du peuple met le point final au Moyen Âge chrétien. Le doute, si profondément lié à la vision chrétienne dans l'exemple de saint Louis, est désormais vaincu, et ce fait prédit une nouvelle ère du genre humain. Cependant, la christologie historique n'en disparaît pas pour autant; Michelet écrit dans ses notes de 1842: «L'histoire va s'approfondissant jusqu'au Christ et tout homme est Christ»⁵⁷; ici, "le Christ" signifie à la fois le but idéal de l'humanité et sa virtualité divine. Il symbolise le principe du devenir télologique. Or, dans l'*Introduction à l'Histoire de la Révolution* (1847), Voltaire présente une analogie frappante avec le Sauveur chrétien: «Voltaire est celui qui souffre, celui qui a pris pour lui toutes les douleurs des hommes, qui ressent, poursuit toute iniquité. Tout ce que le fanatisme et la tyrannie ont jamais fait de mal au monde, c'est à Voltaire qu'ils l'ont fait»⁵⁸; et ceci malgré leur dissonance évidente. Associé aux masses contre les maux politiques et religieux, en partageant avec elles leurs souffrances, le philosophe du XVIII^e siècle pourrait bien être un des Christs qui, en ce sens, incarne par son héroïsme d'esprit et son action humanitaire, la possibilité pour tous d'être une pierre angulaire de la Cité future.

Par la suite, la figure christique se scinde en deux pôles chez Michelet: comme nous l'avons vu plus haut, le Christ, associé à l'idée d'évolution incessante, est un principe de la potentialité idéale de l'humanité («un présent éternel»), tandis que Jésus demeure attaché au christianisme, religion déterminée par son origine juive; dans la *Bible de l'humanité*, se crée une nouvelle

⁵⁶ *Histoire de France*, O. C., t. VI, p.119. Dans la *Préface de 1869*, Michelet remplacera cet appel à Jésus par l'expression «Mes voix!» (O. C., t. IV, p.23).

⁵⁷ Cité par G. Monod, *op.cit.*, t. II, p.75.

⁵⁸ *Histoire de la Révolution*, Introduction, t. I, p.56.

légende de Jésus, fixé fondamentalement au sol de l'Orient⁵⁹. Avec cette scission, l'expérience de Gethsémani, au lieu de rester en rapport avec le doute — signe émancipateur de l'esprit humain — bascule de son côté négatif de la résignation, aspect du fatalisme, que l'Église des grands enseignait au peuple à l'âge médiéval.

«Ce que nous écrivîmes alors est vrai comme l'idéal que se posa le Moyen Âge», dit Michelet dans l'*Introduction au Seizième siècle*⁶⁰. On sait que, en différant le récit de la Renaissance et de la Réforme, il a passé directement de l'histoire du Moyen Âge à celle de la Révolution. La contiguïté temporaire de ces deux écrits semble une des marques extériorisées de leur rapport d'héritage: d'une part, la Révolution se déclare comme le triomphe éclatant d'une nouvelle ère sur l'âge médiéval; d'autre part, l'idéal du temps révolu, la christologie (ou le "christmorphisme" selon la terminologie de Barthes⁶¹) prête d'une certaine manière sa structure profonde à l'idéal révolutionnaire.

«(L)a Révolution est-elle chrétienne, anti-chrétienne?»

cette question à la première page de l'*Introduction* surprendrait grandement ceux qui considèrent la révolution de 1789 uniquement comme un événement politique et social. En définitive, l'argument de la partie introductive se résume tout entier en cette interrogation. Michelet avait cru jusqu'en 1842 le christianisme la religion éternelle de l'humanité, à la condition qu'il renaisse sous une forme moderne⁶². Il a clos ainsi le chapitre de «la Passion comme principe d'art au Moyen Âge»:

«Seigneur, le christianisme a cru, il a aimé, il a compris; en lui se sont rencontrés Dieu et l'homme. Il peut changer de vêtement, mais périr, jamais. Il se transformera pour vivre encore. Il apparaîtra un matin aux

59 Voir, *infra*, à partir de la page 87.

60 *Histoire de France au seizième siècle (Renaissance)*, Préface (O. C., t.VII, p. 49).

61 R. Barthes, *op. cit.*, p.50.

62 G. Monod, *op.cit.*, t. I, p.340.

yeux de ceux qui croient garder son tombeau, et ressuscitera le troisième jour»⁶³.

Répondre oui ou non à la survie du christianisme, le reconnaître ou non au sein de ce grand drame historique, était sa préoccupation majeure: «Dans quel sens cette transformation s'opérerait-elle? quel espoir en devons-nous conserver?/ Historien de la Révolution, je ne puis, sans cette recherche, faire même un seul pas»⁶⁴. Lors de la rédaction du récit de l'âge médiéval, il croit avoir découvert ce qui avait été voilé à son regard: la constatation que le vrai principe chrétien réside dans l'idée de la Grâce dont le salut de l'homme dépend tout entier; et à l'intérieur du système chrétien, la Grâce n'est que «l'immuable fatalité», étant donné son caractère arbitraire. Il n'est pas question, pour Michelet, de la renier purement et simplement, mais plutôt d'établir le schéma d'une lutte: la Justice (l'acte même de la volonté) contre la Grâce (le don gratuit); ensuite celui des deux équations antinomiques: la Justice = la Révolution versus la Grâce = le christianisme; ce sont «deux principes, deux esprits, l'ancien (et) le nouveau»⁶⁵. Pour demeurer une religion et non une philosophie, le christianisme ne peut pas élaguer cette doctrine du salut, si arbitraire aux yeux de l'historien; envenimé profondément par elle, il finit par se dégrader jusqu'à la religion «du bon plaisir de Dieu»⁶⁶. Tant que l'idée de la Grâce reste définie comme telle, les œuvres de l'homme n'auront certainement aucun sens au sein de la religion chrétienne. Nous avons vu plus haut que, chez Renan, le devenir du genre humain est comparée à une araignée filant sa toile; quelque lente que soit sa progression, c'est son œuvre à lui-même; de sa propre force, il s'achemine «vers Dieu»⁶⁷. «L'homme est son propre Prométhée», cette formule de Vico, chère à Michelet, veut dire: l'homme est son propre libérateur; elle congédie toute notion du salut

⁶³ *Histoire de France*, O. C., t. IV, p.724 (Ce passage disparaîtra de l'édition de 1861).

⁶⁴ *Histoire de la Révolution*, Introduction, t. I, p.24.

⁶⁵ *Ibid.*, p.25.

⁶⁶ *Ibid.*, p.28.

⁶⁷ Voir, supra, p.23.

censé venir de l'extérieur. La Justice est «une idée positive, absolue, qui se suffit à elle-même»⁶⁸; Michelet parvient à refuser la conception religieuse du secours divin, sans pour autant rejeter l'idée de Dieu. En fait, la Justice est «l'œil de la Providence», en présence duquel, l'homme délivré de «la solidarité du crime par une filiation», devient détenteur de son propre destin:

«La Révolution n'est autre chose que la réaction tardive de la Justice contre le gouvernement de la faveur et la religion de la Grâce»⁶⁹.

D'autre part, on remarque que la Révolution, malgré son idéal d'universalité, ne se sépare jamais de l'État français; ce que montre l'affirmation de Michelet dans «À M. Edgar Quinet», servant d'introduction au *Peuple*:

«Par-devant l'Europe, la France, sachez-le, n'aura jamais qu'un seul nom, inexpiable, qui est son vrai nom éternel: La Révolution!»⁷⁰

L'historien de l'âge médiéval sait plus que personne les souffrances du peuple français constraint à l'état de sujétion aux puissances laïques et ecclésiastiques. Accablé de malheurs et se résignant, il vivait «le temps du désespoir»⁷¹ qui lui paraissait à jamais immuable. Mais la résignation était, chez le peuple français, une vertu, un signe de la bonté du cœur acceptant tout avec patience et douceur. Sous le regard de l'historien, le temps des douleurs connaît enfin son moment d'épanouissement: «*Un jour* reviendra la justice! ... Et *ce jour* du Jugement s'appellera la Révolution»⁷². À cet instant théophanique de l'histoire, la France ne peut demeurer seulement une nation, mais devient «une idée sacrée», «un principe»⁷³. La Révolution inaugure une foi plus désintéressée et plus haute que

⁶⁸ *Histoire de la Révolution*, t. I, p.299.

⁶⁹ *Ibid.*, Introduction, t. I, p.30.

⁷⁰ *Le Peuple*, p.75.

⁷¹ *La Sorcière*, Introduction, p. 35.

⁷² *Histoire de la Révolution*, Introduction, t. I, p.33.

⁷³ *Ibid.*, respectivement, t. I, pp.1139 et 200.

celle des chrétiens⁷⁴.

L'Assemblée n'avait pu examiner, écrit Michelet, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* sans un sentiment religieux; en fait, la Révolution a son credo dans la *Déclaration*, qui affirme la présence de l'Être suprême en tant que garant de la morale humaine. Or, l'équivalence de la Révolution avec le peuple (pour Michelet, elle n'est nullement une révolution bourgeoise, comme le pensent les sociologues de nos jours) fait d'elle, loin d'une religion "des droits", celle "du sacrifice et du dévouement": «La faculté du dévouement, la puissance du sacrifice, c'est, je l'avoue, ma mesure pour classer les hommes»⁷⁵; telle était la conviction de l'auteur du *Peuple*. Il ne cesse d'exalter la vertu du sacrifice, sans laquelle l'homme ne serait plus digne de son nom. Cette qualité fait défaut à l'enrichi, tandis qu'elle siégera, écrit Michelet, chez un ouvrier qui n'a pas voulu monter à l'échelle sociale afin de rester en tant que tel; l'admirable paix de son âme témoigne de sa force spirituelle⁷⁶. Né pauvre lui-même, Michelet n'ignore pas ce qu'est la pauvreté. La page sur l'*Imitation de Jésus-Christ*, dans l'*Introduction au Peuple*, nous fait comprendre qu'elle ne signifiait pas pour l'enfant de onze ans un état de gêne et de privation, plutôt un milieu puissant susceptible de féconder l'imagination et de porter au plus haut point la moralité humaine. Pour connaître vraiment la vie, insiste-t-il, il est nécessaire de «se faire pauvre, de sympathie, de cœur, s'associer de volonté au travail et à la souffrance». Énergie vitale et créatrice, toute souffrance volontairement acceptée est bénéfique, et même nécessaire.

La révolution de juillet lui a fait entrevoir un mirage de la véritable unité de la France; là, il trouve des milliers d'hommes acceptant de «mourir pour une idée»⁷⁷. Pour lui, la patrie ne peut jamais exister sans la foi au dévouement, au sacrifice, étant donné qu'elle est elle-même une «grande association où tous se

74 *Histoire de la Révolution*, t. I, p.299.

75 *Le Peuple*, p.64.

76 *Ibid.*, pp.163-164.

77 *Introduction à l'Histoire universelle*, O. C., t. II, p. 255.

sacrifiant à tous»⁷⁸. Afin de s'aimer les uns les autres, il faut avant tout la volonté de se donner à tous; à cette condition seulement, s'accomplira l'immolation de la nature nécessaire à la perfection humaine. Michelet ne croit pas que le plus haut signe de l'homme, l'esprit du sacrifice, puisse résider hors du peuple. Or tout cela ne confine-t-il pas à la notion renanienne du royaume de Dieu? Seulement pour l'historien de la France, le peuple étant inséparablement uni à sa patrie, celle-ci tient donc le rôle d'une initiation fraternelle et «nécessaire à l'universelle patrie»⁷⁹.

Nous avons vu, dans le chapitre consacré à Renan, que, d'une part, l'idée du devenir rend significatif et impérissable tout sacrifice de l'homme au grand ensemble que l'on nomme Humanité, et que, d'autre part, cette théorie capable de sauver le sens de la vie se colore d'une nuance mystique. Or, la mystique révolutionnaire de Michelet se trouve complètement à l'antipode de la mystique chrétienne, par le refus de la Grâce, opposée par lui à la Justice.

En tout cas, l'imagerie chrétienne se dévoile à divers endroits de l'*Histoire de la Révolution*: l'Assemblée nationale au Jeu de Paume en 1789 est comparée à la crèche du Sauveur, à l'étable de Bethléem; seulement, cette fois-ci, le nouveau-né a le nom de la France: substitut authentique de l'enfant Jésus. La Fête des fédérés représente agape et communion: «Tout le peuple ensemble mangea le soir cette agape, en bénissant Dieu»⁸⁰. Ailleurs, «le grand rêve de Danton», dans le passage sur les derniers jours de celui-ci, présente une analogie avec la Cène par l'évocation d'une grande table où se rompt «le pain de la fraternité»⁸¹; celui qui présiderait cette célébration de la messe, c'est «la France réconciliée». Aux peuples des pays voisins qui ont accouru pour s'unir à elle, la France ne refuse rien: «Ces lois, ce sang et ces larmes, elle les donnait à tous, leur disant: "C'est mon sang, buvez"»⁸². Sous la Terreur et pendant la guerre

78 *Le Peuple*, p.245.

79 *Ibid.*, p.220.

80 *Histoire de la Révolution*, t. I, p.407.

81 *Ibid.*, t. II, p.807.

82 *Histoire de la Révolution*, t. I, p.1134.

vendéenne, raconte Michelet, un maire républicain répondit un jour à des émeutiers enragés: «Je ne puis pas changer les pierres en pain... Mais si mon sang peut vous nourrir, il est à vous jusqu'à la dernière goutte»; ne pouvant résister à ces fortes paroles, ils se rendirent tous en s'agenouillant⁸³. C'est un personnage secondaire à côté des grands acteurs tels que Mirabeau et Danton; cependant même dans cette figure accessoire, l'historien voit «quelque chose par delà l'Évangile». La France s'est nourrie du sang que les hommes lui ont donné comme offrande; et de ce sang ramassé, le monde a vécu⁸⁴.

La symbolique chrétienne pénètre ainsi au cœur du drame révolutionnaire. Cette religion nouvelle, à la fois «héritière» et «adversaire» de l'ancienne, par un retournement du sens quelque peu étrange, finit par s'approprier l'essence de l'autre, qui devrait demeurer, selon les pages liminaires de l'*Introduction*, totalement antithétique à son principe:

«Aujourd'hui, rentré en moi-même, le cœur plus brûlant que jamais, je te fais amende honorable, belle Justice de Dieu.

C'est toi qui es vraiment l'Amour, tu es identique à la Grâce...»⁸⁵.

C'est la déclaration ultime de la victoire de la Révolution sur le christianisme; absorbant tous les éléments de celui-ci, et les transformant en ses entrailles, la Révolution s'en prétend le successeur. Ce qui authentifie ce système de manducation-transformation, c'est la théorie de l'Évangile éternel dont Michelet est un des fervents adeptes.

Selon F.-P. Bowman, le joachimisme — la transposition historique de la Trinité chrétienne — montre son importance à l'époque romantique, en particulier, dans le rêve de la Cité future⁸⁶. Chez Michelet aussi, on le sait bien, l'idée du

⁸³ *Histoire de la Révolution*, t. I, p. 1143.

⁸⁴ *Ibid.*, t. I, p. 1143.

⁸⁵ *Ibid.*, Introduction, t. I, p.76 (c'est nous qui soulignons). Barthes se sert de l'expression «la fécondation de la grâce par la justice» pour expliquer le caractère de leur rivalité (dans *Michelet*, p.48).

⁸⁶ F.-P. Bowman, *op.cit.*,p.245.

Troisième Âge occupe une place primordiale. Tout au long de sa carrière d'historien, il ne cesse de se référer à la doctrine de l'Évangile éternel, par laquelle s'annonce, à ses yeux, la fin du Moyen Âge. À plusieurs endroits de l'*Introduction à la Renaissance*, il évoque le nom de l'Évangile éternel comme un signe précurseur de la liberté religieuse, symbolisée par la Réforme. Ce qui l'a séduit le plus fortement dans la théorie de Joachim de Flore, c'est la prédiction sur l'avènement du règne du Saint-Esprit à la suite de celui de Jésus. Michelet la convertira en l'espoir d'une foi nouvelle, qui, se substituant au christianisme traditionnel, apporterait le vrai souffle de Dieu à son siècle.

“Le Saint-Esprit”, dont la réalité est moins précise que celle du Fils reste ouvert à mille interprétations en dehors de l'Église: l'Esprit parle du fond des chênes à Jeanne d'Arc; les murmures des chênes ne sont-ils pas dans *La Sorcière* ceux de la nature que l'Église exécrat? Chez la Pucelle, il s'identifie à la fois avec sa propre voix intérieure et avec celle des anges et des saintes qu'elle croyait entendre; sous l'apparence ambiguë du mot “Esprit”, se cristallise, chez Michelet, la foi en son omniprésence à travers l'humanité et en ses manifestations éclatantes dans l'histoire. L'historien de la Révolution observe partout, même dans les replis de la conscience obscure des individus, enfin purifiés par la mort, ce «quelque chose de Dieu»⁸⁷. L'Esprit — ce quelque chose de Dieu — est une lumière circulaire et trans-individuelle. L'Événement de 89 signale sans contredit, pour Michelet, l'apparition du Troisième âge:

«Le moyen âge promit l'union, et ne donna que la guerre. Il fallut que ce Dieu eût sa seconde époque, qu'il apparût sur la terre en son incarnation de 89»⁸⁸.

On aperçoit, dans cette citation, le canevas d'opposition entre le Moyen Âge = le temps du Fils et la Révolution = le temps de l'Esprit.

⁸⁷ *Histoire de la Révolution*, t. II, p.814.

⁸⁸ *Le Peuple*, p.216.

Il nous semble nécessaire, avant de terminer cette section consacrée au thème du "Christ éternel", d'arrêter notre attention sur la généalogie micheletiste de l'esprit de l'Évangile éternel afin de mieux saisir la notion du Christ chez lui. Comme nous l'avons vu plus haut, Renan croit voir une des réalisations les plus fructueuses du joachimisme dans le mouvement des franciscains "spirituels": leur radicalisme émanant de l'esprit évangélique pouvait constituer une des causes lointaines de la Réforme⁸⁹. Pour eux, le fondateur de leur ordre était le second Christ, supérieur même au premier par la pauvreté. Michelet non plus n'ignore pas l'importance historique de l'ordre de François d'Assise pour la propagation des doctrines de Joachim. Il reconnaît même que Jean de Parme, général des franciscains et auteur de l'*Introduction à l'Évangile éternel*, osa affirmer: «Quod doctrina Joachimi excellit doctrinam Christi»⁹⁰.

Toutefois, l'historien se tait sur les spirituels que Jean de Parme protégea: ceux-ci se voulaient fidèles à l'esprit de François; et à force d'admiration envers ce dernier, ils crurent que le temps de l'Esprit avait commencé avec lui ou du moins qu'il en fut la figure annonciatrice. Tandis que Michelet tente, dans l'*Introduction à la Renaissance*, de tracer une nouvelle lignée du renouveau religieux vers la fin de l'âge médiéval, dont le seizième siècle prendra le relais: tout en reconnaissant la divergence entre la logique d'Abélard et le mysticisme de Joachim de Flore, il rapproche dans une certaine mesure la tentative de l'un à celle de l'autre; elles consistaient toutes les deux à amener une nouvelle ère religieuse (celle du Saint-Esprit), susceptible de remplacer le temps du Fils représenté mais aussi dénaturé par l'Église officielle. Certes, l'examen de la version primitive du chapitre VIII du livre IV de l'*Histoire de France* prouve que Michelet montrait une certaine réserve dans son jugement sur Abélard: «la sèche logique, qui avait eu si grands effets au temps d'Abélard...» (c'est nous qui soulignons); par la suite, il supprime l'adjectif "sèche" dès l'édition de 1852, sans doute en vue de signaler son plein acquiescement au religieux de douzième siècle qui

⁸⁹ Voir supra, p. 46.

⁹⁰ *Histoire de France au seizième siècle(Renaissance)*, Introduction, O.C. , t. VII, p.74.

récusa à la fois le péché originel et la nécessité de la rédemption de l'homme par le Christ. Celui dont l'abbaye était consacrée au Paraclet devient à ses yeux un des adeptes les plus puissants du règne du Saint-Esprit, de «l'Esprit de science et d'amour». Dans l'histoire de l'humanité reste gravée sa prédication: «l'Esprit est identique à l'amour» dont le retentissement lointain parvient jusqu'à la Révolution de 1789⁹¹. Le culte du libre Esprit, lueur annonciatrice de la Renaissance, s'amorça ainsi, à en croire les pages de l'*Introduction à la Renaissance*, dès le douzième siècle avec la critique d'Abélard, les principes des Vauinois et la révélation de «l'homme de l'an 1200»⁹².

Mme L. Rétat signale que chez Michelet l'Évangile éternel est un concept à deux niveaux: l'un est historique, l'autre principiel, «moteur de la Justice dans et par l'histoire»⁹³. Cette remarque est importante, car le côté principiel de l'Évangile éternel semble mettre en valeur la figure d'Abélard plus encore peut-être que celle de François d'Assise; antipode de l'autre aspect pour Michelet, bien que l'apport des disciples de saint François ne soit pas négligeable dans le mouvement historique du joachimisme.

L'auteur du *Cantique des créatures* se trouve hors du préjugé judaïque sur les êtres auquel le christianisme du moyen âge ne put échapper: pour lui, l'existence non seulement de l'homme, mais aussi de tous les animaux et de tous les objets dépend entièrement du Créateur. Son hymne exprime la joie d'être en communion avec tous au sein de Celui qui les dépasse. Michelet, admirateur de Virgile⁹⁴, n'aurait pas pu en méconnaître la portée spirituelle:

«Il exhortait ainsi toutes les créatures à louer et remercier Dieu. Il les aimait, sympathisait avec elles; il sauvait, quand il pouvait, le lièvre

⁹¹ *Histoire de France*, O.C., t. IV, p.453.

⁹² *Histoire de France au seizième siècle (Renaissance)*, Introduction, O.C., t. VII, pp.71-74.

⁹³ L. Rétat, «L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIX^e siècle», *Romantisme et religion*, P.U.F., 1980, p.122.

⁹⁴ «Indien par sa tendresse pour la nature, chrétien par son amour de l'homme, il (Virgile) reconstruit, cet homme simple, dans son cœur immense, la belle cité universelle, dont n'est exclu rien qui ait vie...» (*Le Peuple*, p.178).

poursuivi par les chasseurs, et vendait son manteau pour racheter un agneau de la boucherie. La nature morte elle-même, il l'embrassait dans son immense charité. Moissons, vignes, bois, pierres, il fraternisait avec eux tous et les appelait tous à l'amour divin»⁹⁵.

L'auteur du *Peuple* souhaite la réhabilitation des animaux, exclus totalement du salut chrétien: «Ainsi, il n'y aurait point de Dieu pour lui (l'animal); le père tendre de l'homme serait pour ce qui n'est pas homme un cruel tyran! ... Créer des jouets, mais sensibles, des machines mais souffrantes, des automates qui ne ressembleraient aux créatures supérieures que par la faculté d'endurer le mal!»⁹⁶. Il paraît donc impossible que cet ardent défenseur des bêtes reste indifférent au côté universaliste du moine d'Ombrie. Cependant, comme le signale P. Viallaneix, Michelet ne mentionne pas le nom de celui-ci dans les pages du *Peuple*, lorsqu'il évoque le nom du poète latin au sujet de la revalorisation des animaux⁹⁷.

Ce fait se rapporte à un autre aspect de François d'Assise, pour lequel il ne cache pas son aversion: l'amour chez celui-ci demeure aux yeux de Michelet inséparable de l'idée de la Grâce, si violemment désavouée au nom de la Justice dans l'*Introduction à l'Histoire de la Révolution*, il reste essentiellement le saint de la Grâce:

«Le système de la grâce, où l'homme n'est plus rien qu'un jouet de Dieu, le (=François) dispense aussi de toute dignité personnelle; c'est pour lui un acte d'amour de s'abaisser, de s'annuler, de montrer les côtés honteux de sa nature; (...) L'homme immole avec délices sa fierté et sa pudeur à l'objet aimé»⁹⁸.

Ce ton accusateur atteint son paroxysme dans le passage consacré à l'imitation de Jésus par François. L'historien de l'âge médiéval n'ignore pas que "l'imitation

⁹⁵ *Histoire de France*, O.C., t. IV, p.553.

⁹⁶ *Le Peuple*, p.181.

⁹⁷ Voir P. Viallaneix, *Préface au Peuple*, p.30 et également, *Le Peuple*, pp.177-178.

⁹⁸ *Histoire de France*, O.C., t. IV, p.554.

du Christ" constitue le fondement même du christianisme⁹⁹; et il n'a pas entièrement renié l'attrait puissant du livre appelé de ce nom. D'ailleurs en lui réside (comme le suggère Jean Guehenno), «ce goût des choses de l'âme» qu'il avait découvert en lui-même à l'âge de onze ans à la lecture de *De imitatione Christi*¹⁰⁰. La célèbre page du *Peuple* sur ce sujet fait voir que sa compréhension de la religion chrétienne part essentiellement de cet ouvrage. Selon l'historien du Moyen Âge, *L'Imitation*, du moins la version française de celle-ci avait eu le prestige d'être un «langage de mélancolie sublime et de profonde solitude»¹⁰¹ qui s'adressait aux masses du quinzième siècle dévasté par les guerres, les épidémies et la famine; ce livre enseignant la résignation avait pu les toucher justement par cette recommandation toute spirituelle au point de ressusciter en elles la conscience morale. Elle avait alors servi au retour à la vie du peuple français, symbolisé par l'apparition d'une figure féminine chère à Michelet plus que n'importe quelle autre¹⁰²:

«L'Imitation de Jésus-Christ, sa passion reproduite dans la Pucelle, telle fut la rédemption de la France»¹⁰³.

Le terme micheletiste de "l'imitation du Christ" n'implique pas d'efforts conscients de la part de ceux dont la vie réitère la Passion. «La seconde ignorance», mot de Pascal, dont parle l'historien au sujet de Jeanne d'Arc se trouve au cœur même de sa réflexion¹⁰⁴. Elle nous semble un des synonymes du spontané. La Pucelle suit le chemin de la Croix tout naturellement sans le savoir. Au fond, le Christ qu'elle "imité" de cette manière ne signifie-t-il pas une sorte de principe éternel de la vie humaine? Par contre, dans toute imitation au sens propre et

⁹⁹ *Histoire de France*, O. C., t. VI, p.41.

¹⁰⁰ Jean Guéhenno, *L'Évangile éternel — études sur Michelet* —, Bernard Grasset, Paris, 1927, p.40.

¹⁰¹ *Histoire de France*, O. C., t. VI, p. 47.

¹⁰² Constatation qu'il rejettéra définitivement dans l'*Introduction à l'Histoire de France au seizième siècle (Renaissance)*, où elle est désignée comme "l'Évangile monastique" opposé à "l'Évangile héroïque".

¹⁰³ *Histoire de France*, O. C., t. VI, p.47.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.42.

chrétien du terme, en particulier dans celle de François d'Assise, il est question de suivre l'exemple de l'homme Jésus; l'importance est mise sur l'humanité du Christ. Qu'implique-t-elle l'imitation du Christ pauvre sinon de reproduire sur soi toute misère que Jésus a connue dans sa vie terrestre? C'est du moins l'optique que Michelet fait sienne. Il y a là, de la part de l'historien, une volonté délibérée d'associer vie chrétienne et "passivité". Ce postulat est nécessaire à sa construction qui oppose "Évangile monastique" et "Évangile héroïque".

L'imitation à la façon de François d'Assise apparaît à Michelet trop matérialiste et trop mystique; elle est *a priori* négative, puisqu'elle ne vise qu'à la répétition des expériences du «Christ temporaire et passé». Elle finit par devenir «patience et *passion*»¹⁰⁵, c'est-à-dire une obsession individuelle de représenter la vie du Seigneur dans la sienne: de reproduire plutôt que de créer.

«Le tout-puissant génie dramatique qui poussait François à l'imitation complète de Jésus, ne se contenta pas de le jouer dans sa vie et sa naissance; il lui fallut aussi la passion. Dans ses dernières années on le portait sur une charrette, par les rues et les carrefours, versant le sang par le côté, et imitant, par ses stigmates, ceux du Seigneur»¹⁰⁶.

À la différence de Renan, Michelet met entre parenthèses l'origine des stigmates de François d'Assise. Mais il frappe de discrédit son intuition mystique du Christ pauvre: à ses yeux, le frère d'Ombrie s'évertua à devenir pauvre non seulement dans la vie matérielle mais aussi en science et en intelligence; la liberté à laquelle il aspire se réalise seulement au prix du renoncement absolu à la possession; et ainsi l'univers entier se voit rempli de la Grâce de Dieu pour ceux qui ne possèdent rien. Derrière l'opposition des deux grandes figures médiévales: François d'Assise et Jeanne d'Arc, percent celle des deux sortes d'imitation. Michelet reste presque hostile à François; à un moment donné, il semble partager l'avis de Voltaire pour qui celui-ci est foncièrement marqué par son excès et

¹⁰⁵ *Histoire de France*, O. C., t. VI, p. 47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, t. IV, p.554.

ses extravagances¹⁰⁷. Pour l'historien, il est moins le saint du *Cantique des créatures*, mais plutôt celui du *Cantique des cantiques*, c'est-à-dire des «transports de l'amour divin»; la «vraie bacchante de l'amour de Dieu»¹⁰⁸, dont la dévotion, débordant la mesure, va jusqu'à la sensualité.

Pourquoi Michelet le disqualifie-t-il ainsi? En premier lieu, parce que le saint monopolise presque au même titre que Jésus le privilège du divin; il nous semble que là réside le point litigieux. Souvenons-nous que Renan le considère comme le Christ occidental. La haine de l'individu, fondamentale chez Michelet, ne le rend-il pas méfiant de cette figure médiévale? En second lieu, cette antipathie s'explique par la défiance de l'historien à l'égard de l'utopie franciscaine susceptible de menacer une société établie¹⁰⁹. Mme L.Rétat y constate «les limites effectives d'une certaine spiritualité romantique de la liberté»¹¹⁰. Certes le franciscanisme n'admet pas la propriété, au nom de la pauvreté absolue, ni le mariage, au nom de la fraternité monastique. Michelet condamne l'idéal franciscain du point de vue des normes préférables à la société civile: le célibat des religieux est tenu pour la négation de l'amour conjugal et de la famille, et la mendicité pour le refus du travail. Sa prise de position à l'égard de la gueuserie des franciscains ne se rapproche-t-elle pas de celle de Voltaire qui y voit seulement le signe de la paresse¹¹¹? L'homme du dix-neuvième siècle ainsi que celui du siècle précédent adoptent la vision toute moderne de la mendicité et du travail en qualifiant l'une de fainéantise et l'autre d'honnêteté. Pourtant l'une comme l'autre auraient composé pour l'homme de l'âge médiéval les deux versants de

¹⁰⁷ Un passage ayant existé dans la version primitive (1833) de l'*Histoire du Moyen Age* et supprimé ensuite lors de la révision de 1861 montre nettement l'évolution de la pensée de Michelet sur l'ordre franciscain: «Ces missionnaires puisèrent à la source où le christianisme se désaltère, toutes les fois qu'il est fatigué et haletant, à la source de la grâce. Il en jaillit deux ordres, ceux de Saint-Dominique et de Saint-François. La source étant rouverte, il y en eut pour tout le monde, tous y vinrent; les laïques y furent admis» (O. C., t. IV, p. 695). À propos du jugement de Voltaire sur François d'Assise, voir: D. Vorreux, *François d'Assise dans les lettres françaises*, Desclée de Brouwer, 1988, pp. 195-202.

¹⁰⁸ «transports de l'amour mystique», *Histoire de France*, O.C., t. IV, pp., 588 et 552; «vraie bacchante de l'amour de Dieu», *Histoire de France*, O.C., t. VII, p.53.

¹⁰⁹ L. Rétat, «L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIX^e siècle», p.123.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ D. Vorreux, *op. cit.*, p.198-199.

la pauvreté. Dans un sens, il se peut que tout revienne au problème de l'imitation: à la différence des autres branches religieuses de la même époque, menant une vie de pauvreté en signe de contestation contre la richesse de l'Église officielle, la pauvreté de François relève de son désir ardent de suivre l'exemple du Seigneur et de souffrir autant que lui. L'adoration de Jésus par François, "adoré" à son tour par le peuple, semble avoir déclenché la méfiance de l'historien. Ce qui accomplit "la Passion selon Michelet", c'est le regard identificateur des masses qui se projettent à un moment intense dans l'être souffrant à travers leur propre douleur. Ainsi «Le Christ éternel» conçu par l'historien du moyen âge se présente comme une figure migratrice et passagère tout au long de l'histoire humaine. Mais, si la Passion dans le sens large du terme signifie la souffrance universelle de l'homme, si tout homme est, fût-ce virtuellement, le Christ, comment situerait-on dans l'histoire celui dont la vie et la mort donnèrent à l'humanité «le suprême modèle»? D'ailleurs, l'Histoire assumant une fonction salvatrice par son caractère téléologique finirait par annihiler le sens du salut censé apporté par la souffrance de la Croix.

Dans la section qui suit, nous allons donc tenter de voir quel rôle Michelet attribue à la figure de Jésus dans l'histoire religieuse de l'humanité.

3 Jésus — fruit du rêve maternel —

Une page de son journal de l'année 1863 montre nettement l'irritation de Michelet contre l'auteur de la *Vie de Jésus*: «J'opposerai la rédemption de l'Orient qui comprend toute nature, bête, etc. à la rédemption partielle du christianisme qui sauve si peu, si peu!»¹¹². Ce texte en dit long sur la raison de son courroux: à ses yeux le livre de Renan contribuait à la survie de la religion chrétienne dont le rôle historique lui paraissait déjà achevé, alors qu'il s'apprêtait à réaliser son projet de retracer l'histoire religieuse de l'Orient, sous un éclairage nouveau et universel, dans la *Bible de l'humanité* parue au cours de l'année suivante.

La lecture de cet ouvrage révèle que Michelet ne pardonne pas à Renan tout d'abord d'avoir mis l'accent sur l'importance de la personne du fondateur chrétien; en citant un passage de la *Vie de Jésus*, il insiste sur le fait que l'interprétation renanienne de Jésus correspondant à l'essence même du christianisme servira à la faire reconnaître à nouveau:

«Pour symbole et credo prendre la personne elle-même, credo vivant. C'est le sens très-exact de tout ce qu'a écrit saint Paul, qu'on a traduit par un mot à merveille: "Jésus n'enseigna que lui-même"»¹¹³.

Le premier point en litige entre les deux historiens réside ainsi dans la question de l'individualité. Michelet admet difficilement que les hommes rendent un culte à un individu. S'il écrit dans les pages introductrices à l'année 1863 de son journal: «— Rétablir l'individu, *le héros* —»¹¹⁴, les noms qu'il mentionne comme exemple pensant à sa Bible future sont ceux d'Hercule et de Prométhée. Il est à

¹¹² *Journal*, Gallimard, 1976, t. III, p.167.

¹¹³ *Bible de l'humanité*, F.Chamerot, 1864, p.438.

¹¹⁴ *Journal*, t. III, p.168.

constater que, plus que des héros, ce sont des types. L'adoration du héros-type diffère fondamentalement de celle de l'individu-figure. Désapprouvant l'individualisme de Renan, il ne va pourtant pas traiter directement de l'historicité de Jésus, mais axera son argument sur le type de celui-ci saisi dans le contraste avec ceux des deux êtres mythiques, Hercule et Prométhée.

En second lieu, il prononce d'une façon définitive la condamnation de la morale chrétienne dans la *Bible de l'humanité*. À part certaines exceptions, les hommes du dix-neuvième siècle s'abstenaient, malgré la perte de la foi traditionnelle, d'attaquer l'éthique issue de l'Évangile; tandis que, conscient de la portée de son accusation, Michelet n'hésita pas à s'en prendre à elle¹¹⁵. Déjà dans *l'Histoire de la Révolution*, il définissait l'Évangile comme «livre de résignation, de soumission, d'obéissance aux puissances»¹¹⁶. Sa prise de position est semblable à celle du révolutionnaire Brissot de Warville; celui-ci croyait que le pacifisme de l'Évangile était favorable aux tyrans en annihilant chez le peuple la volonté de lutter contre son sort¹¹⁷. Mais l'attaque de Michelet ne s'arrête pas là: il croit avoir découvert derrière l'histoire de la crèche de Bethléem, c'est-à-dire, celle du salut apporté par un nouveau né, tout un système judéo-chrétien, d'après lequel «Dieu se plaît à choisir dans le moindre, dans l'indigne même, un Sauveur, libérateur, vengeur du peuple»¹¹⁸. Le Dieu dont la faveur est exclusivement accordée aux plus faibles est censé n'avoir pas égard aux efforts de l'homme qui tente d'affronter la fatalité de sa vie; alors le règne de ce Dieu anéantira la justice, résultante suprême des forces humaines. Pour lui c'est la signification de la Grâce; il l'interprète comme «une forme spiritualisée du fata-

115 C'est ce qu'indique un passage des «Notes d'histoire religieuse»:

«ma bible
le contemporain
a senti très bien, avec rage
qu'ici pour la première fois
l'attaque était profonde
portant sur la morale de Jésus.»

(Cité par L. Rétat, dans l'*Introduction générale à Renan, Histoire des origines du christianisme*.)

116 *Histoire de la Révolution*, t. I, p.382.

117 F.-P. Bowman, *op.cit.*, p.22.

118 *Bible de l'humanité*, p.402.

lisme d'Orient»¹¹⁹. Certes l'opposition de la Grâce et de la Justice date de loin chez Michelet; la démarche essentielle de la *Bible de l'humanité* consiste à remonter jusqu'à l'histoire du peuple d'Israël afin d'y rechercher l'origine de la morale chrétienne, puis de les opposer toutes deux aux "peuples de la lumière". D'une part fidèle à sa propre conviction sur l'importance de la foule dans l'histoire et d'autre part se conformant aux recherches historico-bibliques de ses contemporains, de Strauss en particulier, il tient Jésus et son enseignement pour l'écho de la pensée du peuple¹²⁰. Et son analyse du peuple juif s'appuie sur la théorie des climats dont il contribua lui-même au progrès en son siècle¹²¹: écrit par le peuple du désert, l'Ancien Testament le frappe, dit-il, par son aridité générale¹²². Il avoue qu'il ressent une soif intense à sa lecture. L'image de la première enfance imprégnée de «la mer de lait»¹²³ ayant une telle importance dans sa structure mentale, Michelet ne saurait échapper à un sentiment d'écart et de désaccord avec la Bible juive. En outre, sa critique de la race d'Israël n'est pas sans rapport avec la tendance générale des historiens romantiques à classifier l'humanité et de la mettre en système¹²⁴. À côté de la race indo-européenne exaltée par lui en tant que porteuse de la justice divine, la lignée judéo-chrétienne se voit rejetée de l'histoire occidentale comme un élément intrus. Tous les côtés positifs de la pensée européenne trouvent leur aube dans l'Inde des Védas et du Rāmayana. Son humanisme foncier lui a fait déceler une profonde identité entre l'Inde, la Perse et la Grèce. Rome demeure quelque peu éclipsée par rapport à cette unité tripartite en raison de sa décadence, suscitée par l'orgie orientale; mais elle n'en est pas moins leur successeur par sa jurisprudence et la philosophie stoïcienne¹²⁵. L'apologie de cette filiation semble

¹¹⁹ G. Monod, *op.cit.*, t. I, p.143.

¹²⁰ *Bible de l'humanité*, p.457.

¹²¹ Comme le montre le *Tableau de la France* constituant le Livre III de l'*Histoire de France*.

¹²² *Bible de l'humanité*, p.382.

¹²³ *Le Peuple*, p.167.

¹²⁴ L.Rétat, l'article "race" dans le dictionnaire ajouté à l'*Histoire des origines du christianisme*, p.CCCLXXVI.

¹²⁵ *Bible de l'humanité*, pp.131-132, 418-419.

demeurer dans un rapport de complémentarité comme épreuve et contre-épreuve avec la condamnation du judaïsme et du christianisme jugés du point de vue de leur parenté fondamentale:

«De l'Inde jusqu'à 89 descend un torrent de lumière, le fleuve de Droit et de Raison. La haute antiquité, c'est toi. Et ta race est 89. Le moyen âge est l'étranger»¹²⁶.

À force de vouloir insister sur la succession spirituelle de la famille indo-européenne (nouvellement découverte au dix-neuvième siècle), Michelet va jusqu'à définir le caractère national des Juifs comme l'antipode négatif de celle-ci. À l'encontre des Romains qui glorifiaient le travail, les Juifs ne reconnaissaient pas de mérite à celui qui gagne son pain à la sueur de son front, ni à celui qui lutte l'arme à la main. Le vrai Juif est «le *berger spéculateur*»; il excelle dans l'analyse et le calcul en vue d'augmenter le nombre de ses troupeaux. Une des grandes figures représentatives de l'ancien Testament, Jacob est homme de paix et très féminin par la tactique subtile et rusée qui lui fit acquérir le droit d'aînesse. Le fils préféré de Jacob, Joseph, est «l'esclave qui devient vizir» grâce à son interprétation des songes¹²⁷. À son sens, ces épisodes bibliques demeurent révélateurs, mais comme Joseph, le peuple d'Israël trouve sa grandeur dans sa misère: «La grande et vraie gloire des Juifs qu'ils ont due à leurs misères, c'est que, seuls entre les peuples, ils ont donné une voix, une voix pénétrante, éternelle, au soupir de l'esclave»¹²⁸. À la différence de l'Iduméen Job qui ne cesse de déclarer à Dieu sa droiture, le Juif ne sait que s'accuser lui-même devant son Dieu qui ne répond pas à ses supplications: «La plus grande misère de l'esclave, c'est de se sentir les vices qu'entraîne avec lui l'esclavage, d'y corrompre sa volonté»¹²⁹. Sa situation douloureuse lui fait craindre le jour et aimer la nuit. Peuple de la nuit, ils invoquent leur Libérateur, leur Vengeur: «Cette conception

126 *Bible de l'humanité*, p.485.

127 *Ibid.*, pp.366-367 et 417.

128 *Ibid.*, p.367.

129 *Ibid.*, p.369.

d'un dieu vengeur, exterminateur est le besoin profond de l'esclave»¹³⁰. La liberté juive signifie pour Michelet celle «de haïr, maudire les dieux des peuples forts»¹³¹. Dans la suite de l'histoire, ils obéissent par leur politique de l'esclave aux rois, désirant régner par les voies de soumission. On aperçoit sans peine le côté polémique de cette analyse dirigée, à travers les Juifs, contre la pensée judéo-chrétienne.

La "féminité" chez Jacob, presque synonyme du vice du faible, se trouve mise en rapport avec la doctrine de la Grâce inhérente au judaïsme. Selon cette doctrine «de la passion, de la fantaisie féminine et du caprice des femmes», Dieu choisit de préférence «le faible plus que le fort, le petit plus que le grand, le cadet contre l'aîné». Michelet caricature ici la doctrine juive de l'élection. On comprend que sa condamnation de la religion juive s'applique exactement au christianisme par certains points essentiels.

Dans son étude sur Michelet, Jean Guéhenno le rapproche plus d'une fois de Nietzsche¹³². La critique de l'éthique judéo-chrétienne sous la plume du philosophe allemand rappelle tout à fait celle de Michelet par la véhémence même du ton:

«Ce sont des Juifs, qui, avec une redoutable logique, ont osé le renversement de l'aristocratique équation des valeurs (bon = noble = puissant = beau = heureux = aimé de Dieu) et qui ont maintenu ce renversement avec l'acharnement d'une haine sans borne (la haine de l'impuissance), affirmant: "Les misérables seuls sont les bons, les pauvres, les impuissants, les humbles seuls sont les bons; les souffrants, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu; ...". Je veux dire que c'est avec les Juifs que commence *le soulèvement des esclaves dans la morale*»¹³³.

Ce «renversement» radical a été hérité par la religion chrétienne: «Le christia-

130 *Bible de l'humanité*, p.370.

131 *Ibid.*

132 J. Guéhenno, *op.cit.*, p.189.

133 Nietzsche, *La généalogie de la morale, Œuvres*, Robert Laffont, 1993, t. II, pp.784-785.

nisme a pour base la *rancune* instinctive des malades, leur instinct dirigé *contre* les bien-portants, *contre la santé*»¹³⁴. Jésus est donc aux yeux de Nietzsche le symbole le plus dangereux du retourement des valeurs entrepris par les Juifs: «Israël n'a-t-il pas atteint, par la voie détournée de ce Sauveur, de cet apparent adversaire qui semblait vouloir disperser Israël, le dernier but de sa sublime rancune?»¹³⁵. Il existe d'autres points communs révélateurs de la parenté entre l'historien et le philosophe: «dégradation et autoavilissement de l'homme par l'idée du péché» et la négation du monde au profit de l'espoir en l'*au-delà*¹³⁶; à ces réprobations nietzschéennes Michelet aurait donné son acquiescement. Sans doute le jugement de l'un comme de l'autre comportaient-ils l'aspect d'une protestation contre la domination de la morale imposée par ce pouvoir établi qu'est l'Église officielle.

Revenons à la *Bible de l'humanité*. Évoquant la polémique de 1863 soulevée autour du livre de Renan, Michelet présente deux objections de sa part: la première concerne la question de l'individu Jésus: «Mais la doctrine est tout. Tant vaut-elle, tant vaut le docteur»; la deuxième s'adresse à celle des Évangiles apocryphes¹³⁷: le biographe de Jésus a écarté ceux-ci en les jugeant comme «compositions artificielles où la veine épuisée ne se soutient qu'au moyen de lieux communs et de moyens d'amplification obligés (apparitions d'anges, cantiques, pastiches de l'Ancien Testament)»¹³⁸. Par contre, pour Michelet, ces Évangiles populaires témoignent du «réel état des esprits» du temps révolu. Parmi ceux-ci, le protévangile de Jacques l'intéresse particulièrement: c'est la relation populaire la plus ancienne sur la naissance et de la jeunesse de Marie et les premières années de Jésus.

À vrai dire, la divergence de leur point de vue sur les apocryphes renferme un

¹³⁴ Nietzsche, *L'Antéchrist*, *Œuvres*, Robert Laffont, 1993, t. II, p.1087. Toutefois, l'interprétation que Nietzsche opère sur Jésus dans *L'Antéchrist* comporte un côté quelque peu ambigu; à ce sujet, voir notre conclusion, pp. 437-439.

¹³⁵ *La généalogie de la morale*, pp. 785-786.

¹³⁶ *L'Antéchrist*, pp.1072 et 1093.

¹³⁷ *Bible de l'humanité*, p.439.

¹³⁸ «Les historiens critiques de Jésus», *Études d'histoire religieuse*, p.141.

désaccord plus fondamental: il s'agit du rôle de la Vierge au sein de la religion. Dans la *Vie de Jésus*, la mère de celui-ci n'occupe qu'une place secondaire; l'auteur nie même sa présence au pied de la croix. L'indéniable influence des femmes dans la genèse du christianisme, c'est Marie de Magdala qui la résume; elle demeure signe de la victoire de la filiation par l'amour remportée sur celle du sang. Pour l'auteur de la *Bible de l'humanité*, tout le christianisme émane de la Vierge. L'omission de celle-ci serait donc susceptible d'ébranler son fondement:

«Si l'on insiste, si l'on veut, comme mon ami M.Renan, qu'il(Jésus) ait vécu, souffert, le point essentiel pour l'établir dans le réel, pour solidifier ce qu'a vaporisé Strauss, c'est de le replacer en sa mère, de lui redonner le sang chaud, le lait tiède, de le suspendre au sein de la rêveuse de Judée. On s'étonne de voir que l'ingénieux galvaniseur, de fine et caressante main, en refaisant l'enfant, lui refuse sa mère. Mais, sans Marie, point de Jésus»¹³⁹.

Cette constatation commande entièrement la pensée de Michelet; et voici ce qu'il a retenu du *Protovangélium* sur la vie de Marie: ayant été confiée à Joseph par le Temple (auquel elle a été donnée à l'âge de trois ans), elle passe sa journée à tisser sous la chaleur accablante. Significatif est le fait qu'elle reste dans la solitude du foyer; et le tissage exige de celle qui s'y consacre l'immobilité et la concentration. Sans compter qu'elle se trouve dans un état de demi-jeûne («Elle travaille dans la chaleur et mange à peine le soir»)¹⁴⁰.

Or cette figure de la jeune tisserande ne rappelle-t-elle pas la jeune épouse de serf du moyen âge évoquée dans *La Sorcière*? Après l'établissement du foyer isolé, la femme médiévale se trouve seule chez elle pendant la journée en assumant une besogne semblable (le filage). Elle aussi est mal nourrie comme l'étaient les autres femmes de ce temps: «Ces pâles roses n'ont que des

¹³⁹ *Bible de l'humanité*, p.434.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.441.

nerfs»¹⁴¹. L'état de faim continuelle aidant, la fileuse du moyen âge est destinée à la rêverie. Les dures conditions matérielles de la vie provoqueront plus tard chez elle un état maladif: « la nuit, le somnambulisme, le jour, l'illusion, la rêverie et le don des larmes»¹⁴². Cette jeune épouse encore pure et innocente marque la première étape de la Sorcière micheletiste (qui résume en elle mille ans de souffrances féminines). Par la suite, persécutée et chassée de la société humaine, elle expérimente l'état d'aliénation jusqu'à errer aux confins de folie et de lucidité; il lui arrive à la fin de s'enrichir d'une étrange faculté: celle de «se croire en tous ses mensonges»¹⁴³. Et de cette faculté, naît une autre inséparable de la féminité: «la sublime puissance de la *conception solitaire*». Il s'agit de la production de l'esprit féminin enclin à l'imagination. Comme Michelet le déclare, la parthénogenèse est un fait encore accepté par certains des hommes de sciences de son siècle. Presque totalement abandonnée à l'époque où écrit Michelet, cette théorie était néanmoins encore soutenue par Pouchet, grand ami de Michelet¹⁴⁴. Si Michelet demeura toujours attaché à la parthénogenèse, c'est qu'elle ouvrait sur le mythe et permettait d'affirmer l'omnipotence du féminin. Il y détonne non seulement une des formes de la génération prétendument observée dans la nature, mais aussi un signe de la puissance de la femme qui est au début "est Tout". Impossible dans la procréation de l'espèce humaine, la parthénogenèse lui semble pourtant s'appliquer à la mentalité féminine¹⁴⁵. L'instinct maternel commande à la femme d'enfanter malgré toute impossibilité. Elle éprouve le besoin intime de se multiplier, de concevoir son double: «Seule, elle conçut et enfanta. Qui? Un autre elle-même qui lui ressemble à s'y tromper»¹⁴⁶. Du sein de la Sorcière, surgit Satan; être fantastique et pur produit de la rêverie,

141 *La Sorcière*, p.65.

142 *Ibid.*

143 *Ibid.*, pp.36-37 .

144 Sur Pouchet, voir *La Mer*, Gallimard, coll. "folio", 1983, pp. 126 et 331-332(Notes de l'auteur); voir également les notes de l'éditeur, pp.389-390. *L'Amour*, O. C., t. XVIII, pp.225-226.

145 Aux yeux de l'historien-naturaliste, la femme est la nature et son être tout entier en reste imprégnée. Cf: R. Barthes, *Michelet*, p.112.

146 *La Sorcière*, p.37.

il n'en sera pas pour autant irréel dans la pensée du peuple. Mais, ce n'est pas un processus spécifique et exclusif au moyen âge chrétien. Michelet attribue le commencement des religions à l'imagination de la femme:

«Ainsi, pour les religions, la Femme est mère, tendre gardienne et nourrice fidèle. Les dieux sont comme les hommes; ils naissent et meurent sur son sein»¹⁴⁷.

Cette perspective globale fait apparaître le lien profond entre le christianisme originel et la naissance miraculeuse du Christ. Remarquons d'ailleurs que la *Bible de l'humanité* ne prend pas Jésus pour un homme historique, ce dont témoigne sa mise en parallèle avec Hercule/Prométhée. Sa présence se voit donc transportée au niveau du mythe. Il en est de même pour sa mère: comme la Sorcière est un type féminin, chez Marie se cristallise un rêve longtemps embrassé par les femmes de génération en génération dans la contrée syrienne¹⁴⁸. Comparée à la béguine de Flandre et décrite comme agitée par l'atmosphère effervescente de son milieu, la Vierge selon Michelet paraît une figure quelque peu affaiblie de la femme. Toutefois, c'est l'idée de l'Éternel féminin qui domine dans l'analyse micheletiste de la mère de Jésus, bien que l'idée de l'«enfant — Dieu» soit pour lui un pur produit des «contrées de l'énerivation»:

«La femme solitaire a de son chaste sein vu surgir son génie, son ange et sa jeune âme, âme parlante qui en naissant enseigne, qui apprend à sa mère tout ce qu'elle savait elle-même. Il est son doux reflet qui n'est pas distingué d'elle que pour être aimé davantage»¹⁴⁹.

Engendré ainsi, Jésus n'est que le «doux reflet» de sa mère, son ombre; et comme l'ombre suit fidèlement la silhouette du corps, il présente une ressemblance frappante avec Marie. Son identité reste faible au point de se confon-

¹⁴⁷ *La Sorcière*, pp. 31-32.

¹⁴⁸ *Bible de l'humanité*, p.431.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp.432-433.

dre avec celle de sa mère. Séparé d'elle, il n'a pas de présence. Son enseignement fait entendre des échos de la rêverie féminine. Par définition, c'est un être-mirage. Le dynamisme de la Passion, c'est-à-dire, celui du Salut, s'en trouve atteint: «Cela avait pour les coeurs tendres l'avantage de leur laisser croire qu'il n'avait pas souffert et que la Passion fut un mirage aussi»¹⁵⁰.

De l'extérieur également, il hérite des traits de sa mère:

«Eh! que le voilà grand, beau, un noble adolescent, avec de longs cheveux qu'on dirait de sa mère, avec un regard triste et grave»¹⁵¹.

En outre, Michelet place Jésus dans une lignée théogonique à laquelle appartiennent certains dieux d'Orient; avant lui, Nerval l'identifiait déjà à Adonis et à Attis confondus eux-mêmes par certaines traditions mythologiques. Pour le poète des *Chimères*, Jésus est comme eux un beau dieu mort prématurément. Cette mise en parallèle constitue un des thèmes centraux de son syncrétisme religieux. L'approche micheletiste du dieu chrétien se rapproche certes de la version nervalienne, mais l'auteur de la *Bible de l'humanité* déplace sensiblement l'accent: les Grecs associent Adonis à la déesse Aphrodite. D'après leur mythologie, vénérée comme divinité de l'amour et de la fécondité, elle enfanta elle-même des dieux et des hommes. La figure d'Attis se voit assujettie à celle de la déesse Cybèle personnifiant la force productrice de la nature et appelée quelquefois *Grande Mère*. Adonis comme Attis sont des dieux morts et ressuscités dans l'ombre de leur déesse-mère éprise d'eux. Chez Michelet, c'est tout d'abord en ce sens que le mythe de Jésus rejoints celui de ces divinités orientales¹⁵². Sous le sort que lui inflige une maternité protectrice, privé ainsi de caractère viril, il devient féminin comme Adonis et Attis. Du point de vue des pratiques

150 *Bible de l'humanité*, p. 433.

151 *Ibid.*

152 Nerval a vu dans le mythe chrétien de la mère de Dieu l'universalité de l'adoration humaine aspirant à « une Mère céleste dont l'enfant est l'espoir du monde » (*Les Filles du feu*, Garnier Frères, 1966, p.659. Voir : P. Moreau, «Romantisme français et syncrétisme religieux», dans *Âmes et thèmes romantiques*, pp.158-159.) Mais on peut mesurer la distance qui sépare leur approche de Jésus.

religieuses, ceux-ci se trouvent encore sous l'égide des femmes: c'est elles qui commémoraient la mort de la divinité phénicienne sous la forme des fêtes funéraires appelées Adonies. C'est un dieu-enfant efféminé. «Au pays d'Adonis, dit Michelet, l'enfant et le jeune homme sont plus féminins que la femme»¹⁵³. De même, Attis qui se mutilé dans la folie reste un être neutralisé, «fille-garçon»¹⁵⁴, par l'affaiblissement de la vie. L'adoration de ces dieux atteints de stérilité entraîne «l'épanouissement de la force mâle»¹⁵⁵, ce sur quoi l'auteur de la *Bible de l'humanité* ne cesse d'insister: leur vénération introduite en Grèce et à Rome et conservée par les femmes contraste avec le mythe d'Hercule et de Prométhée symbolisant le travail, la liberté et la justice, en un mot, le principe mâle de la force humaine. À l'aube de la foi chrétienne, c'est l'enthousiasme féminin qui l'avait perpétuée: «Nous l'avons dit, la Femme, aux quatre premiers siècles (jusqu'à l'an 369) *est prêtre*, le vrai prêtre chrétien. À elle de défendre la foi qui est sortie de la Femme»¹⁵⁶.

La croyance soutenue par les femmes murmure à l'oreille du monde la douceur de mourir, contre la voix du Stoïcien qui lui recommande la vie. Conséquence inévitable, car Jésus est aux yeux de Michelet un dieu du deuil comme Adonis et Attis le sont également. Avant sa naissance, l'atmosphère d'inertie et d'impuissance correspondant au culte de ces dieux préparait universellement la venue d'un enfant-sauveur. D'où émergera Jésus. Contrairement à Prométhée représentant l'humanité qui fut et qui sera, il est un dieu-individu dont le culte répond nécessairement à la défaillance de la conscience humaine. L'ambiance morale qui entourait l'avènement du nouveau Sauveur, Michelet la décrit ainsi:

«Plus douce est la douceur de ces vagues paroles murmurées vers le soir à la femme, à l'enfant, qui veut, ne peut dormir. La voix qui vient alors, on ne saurait trop dire si c'est du dehors, du dedans. Est-ce un moi hors du moi, l'âme aimée, ou soi-même? Mais le charme est trop

¹⁵³ *Bible de l'humanité*, p.391.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.428.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.319.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.453.

grand pour vouloir l'éclaircir»¹⁵⁷.

Ce passage de la *Bible de l'humanité* n'anticipe-t-il pas déjà sur l'atmosphère de la fin du siècle? Il coïncide, ne fût-ce qu'en apparence, avec celle de la poésie verlainienne qu'*A Rebours* présente comme «de vagues et délicieuses confidences (exprimées) à mi-voix, au crépuscule»¹⁵⁸. Il nous semble que Michelet, en décrivant le temps antique en attente d'un nouveau messie y transpose le climat moral de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, marqué par l'écroulement de l'idéal révolutionnaire. L'historien avait le sentiment que la Révolution a été amoindrie par les femmes qui, faute d'éducation convenable, n'avaient su que faire de la Loi¹⁵⁹; et comme dans l'antiquité, c'est encore elles qui s'adonnent de nouveau au culte du Sauveur chrétien. Au fond, le Jésus de Michelet est un dieu du crépuscule, de la décadence, incluant en lui tout émoi de la fin du siècle dernier.

¹⁵⁷ *Bible de l'humanité*, p.428.

¹⁵⁸ *A Rebours*, p. Voir infra, pp.383-384. C'est dans le chapitre consacré à Verlaine que nous analyserons ce trait de sa poésie d'une façon plus approfondie.

¹⁵⁹ *Histoire de la Révolution*, t. I, pp. 1149-1154.