

Une *philosophia perennis* pour le peuple. *La Bible de l'humanité* de Jules Michelet comme jalon dans la démocratisation de l'ésotérisme

Adrien BOUHOURS

21

Parmi les difficultés posées par l'écriture de l'histoire religieuse contemporaine, la prise en compte de l'influence des courants ésotériques n'est sans doute pas la moindre. À propos de l'un des éléments du vaste domaine que ceux-ci recouvrent, G. Cuchet écrit en 2012 :

« Pendant longtemps, le spiritisme n'avait guère retenu l'attention des chercheurs, comme s'il flottait autour du sujet un léger relent d'infamie : aberration mentale pour les uns, "superstition" ou mauvaise plaisanterie pour les autres, on voyait mal comment élever à la dignité d'objet scientifique un tel phénomène, sauf à tomber dans une historiographie du bizarre ou de l'ésotérisme, académiquement périlleuse et d'un intérêt scientifique généralement limité¹. »

En réponse à ce constat, son ouvrage virtuose démontrait la fécondité d'une approche intégrant cette apparente petite histoire à la grande histoire, et proposait des conclusions vertigineuses :

« Dans la longue durée, il paraît établi en effet que le spiritisme et les phénomènes apparentés sont, pour beaucoup, une étape dans un chemin de sortie de la religion traditionnelle, en l'occurrence du catholicisme, et un moyen de se ménager sur cette route des transitions et des compensations psychiques. [...]

Le spiritisme, de ce point de vue, comme le spiritualisme du XIX^e siècle d'une manière plus générale, est une "religion de la sortie de la religion", beaucoup plus sûrement que le christianisme lui-même dans la thèse fameuse de Marcel Gauchet². »

Pourtant, quelques années plus tard, s'employant à répondre à une question récurrente et cruciale dans l'historiographie religieuse contemporaine³, il semblait renoncer à intégrer l'influence de ce même domaine aux éléments explicatifs pour le XX^e siècle. Il rejoignait en cela des prédécesseurs comme G. Cholvy et Y.-M. Hilaire qui s'étaient efforcés d'écrire *l'Histoire religieuse de la*

1. CUCHET Guillaume, *Les Voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2012, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 439-440.

3. CUCHET Guillaume, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Éd. du Seuil, 2018.

France contemporaine sans prendre réellement en compte le phénomène massif de vulgarisation et de diffusion de la « forme de pensée⁴ » ésotérique traversant l'ensemble des XIX^e et XX^e siècles.

Comment expliquer cela ? Les études historiques sur la franc-maçonnerie se sont depuis longtemps dégagées des biais historiographiques entretenus par les prosélytes et les détracteurs⁵. L'étude de l'ésotérisme savant a acquis ses lettres de noblesse en France par les efforts des titulaires successifs de la chaire d'« Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine » de l'École Pratique des Hautes Études⁶. Ses formes vulgarisées nous sont également connues par de nombreux travaux de qualité, qu'ils soient venus des spécialistes d'histoire littéraire (A. Viatte, L. Cellier, F. P. Bowman, P. Bénichou), d'histoire des femmes (N. Edelman) ou d'histoire et de sociologie religieuses (É. Poulat, M. Introvigne, B. Rigal-Cellard, D. Hervieu-Léger). Pourquoi alors semble-t-il si difficile d'intégrer ces travaux dans l'écriture de l'histoire sans épithète, voire de la seule histoire religieuse ?

Cette défaillance historiographique pourrait provenir d'un problème d'ordre méthodologique : comment parvenir à établir de manière satisfaisante les étapes du processus de diffusion des courants ésotériques, quand il est déjà si difficile de simplement circonscrire ce qu'ils sont ? Comme l'ont abondamment souligné Antoine Faivre et les chercheurs prolongeant sa démarche : après plusieurs décennies de travaux témoignant d'un effort constant de théorisation, la définition de l'objet d'étude ésotérisme s'avère toujours aussi difficile et reste fondée sur une approche empirique peu satisfaisante intellectuellement. Comment, dès lors, étudier des mécanismes de vulgarisation et, osons le mot, de possible entrée en *concurrency* avec les religions instituées, quand il est si difficile de cerner la nature des courants religieux qui exerceraient cette concurrence ? Ce n'est certes pas dans le cadre d'un simple article qu'il est possible de proposer une résolution entière du problème. Notre ambition est ici plus modeste : illustrer par ce qui suit, à partir de l'étude d'un ouvrage signé par un acteur majeur de la grande histoire, l'interpénétration de celle-ci et de cette histoire plus discrète qui est celle des courants ésotériques.

Philosophia perennis

Comme le titre de cet article l'indique, notre propos porte sur un élément bien précis de l'histoire des courants en question : le concept de *philosophia perennis*. Né dans le bouillonnement intellectuel et religieux de la Renaissance florentine, il se présente à son origine comme un projet apologétique. L'idée consiste à récapituler l'ensemble des religions et des philosophies sous une foi chrétienne présentée à la fois comme

4. FAIVRE Antoine, *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, 2007 (1992), p. 17.

5. Pour une synthèse sur l'historiographie de la maçonnerie française, voir DACHEZ Roger, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, PUF, 2015 (2003), p. 5-14.

6. Pour une synthèse sur l'historiographie de l'ésotérisme, voir FAIVRE Antoine, *op. cit.*, p. 3-29.

primordiale et comme couronnement ultime de l'histoire sacrée de l'humanité :

« Associée au regain du platonisme et au développement d'une kabbale chrétienne, la promotion de l'hermétisme ouvrit la voie à un renouveau de la magie et à une formulation aboutie de la *philosophia perennis*. Tout à l'urgence de réaliser le "concept-programme d'une renaissance, d'une *renovatio*", les humanistes renaissants appelaient de leurs vœux un savoir unitaire restauré capable de rendre compte de l'entière du monde dans toute sa complexité. Ils pensaient trouver les fondements de cette science nouvelle dans les traditions les plus anciennes de l'humanité telles qu'en attestaient les documents de l'Antiquité païenne et biblique. Dans cette perspective, les sages du paganisme étaient reliés de plusieurs manières au vaste courant de révélation commencé avec Adam et achevé avec Jésus : 1) ils avaient bénéficié d'illuminations divines qui leur avaient permis d'anticiper, sous une forme plus ou moins voilée, le christianisme ; 2) ces illuminations divines reprenaient la première révélation ; 3) les sages païens avaient aussi eu connaissance des écrits mosaïques. C'est pourquoi il était très utile, voire nécessaire, de recourir à cette philosophie quasiment divine pour y découvrir les "raisons" de l'autorité de la révélation chrétienne. Ce faisant, il devenait alors possible de célébrer grâce aux témoignages de l'Antiquité les noces de la sagesse et de la piété, et de formuler cette philosophie ou cette théologie plénière, totale et fondamentalement chrétienne que Ficin dénommait *prisca theologia* ou *pia philosophia* et que l'on appela vite *philosophia perennis*⁷. »

23

Au nom de Ficin ont été associés en amont celui de Nicolas de Cues et en aval ceux de Pic de La Mirandole et Agostino Steuco, chacun porteur d'une variante de cette *philosophia*.

Le concept a eu une telle importance et une postérité si vigoureuse, que dans la critériologie proposée par Antoine Faivre, deux des six éléments donnés comme caractéristiques des courants ésotériques lui sont directement rattachés :

« [C]e sont, d'une part, une pratique de concordance : on pose a priori qu'il peut exister des dénominateurs communs entre plusieurs traditions différentes, voire entre toutes, et alors on entreprend de les comparer en vue de trouver une vérité supérieure qui les surplombe ; et c'est, d'autre part, l'accent mis sur l'idée de transmission : répandue dans ces courants ésotériques depuis le XVIII^e siècle surtout, elle consiste à insister sur l'importance de "canaux de transmission"⁸. »

Cependant, l'idée de *philosophia perennis* renaissante, déjà plurielle au siècle de son élaboration, ne s'est pas transmise au cours des siècles de manière pérenne. Comme F. P. Bowman l'a noté dans une étude sur la revivification romantique du concept, « si toutes les formes religieuses attestent la même religion, toutes ces formes sont valables⁹ » et d'innombrables reconfigurations religieuses, parfois d'une grande complexité, deviennent alors théoriquement réalisables. Sur la base de l'adhésion au postulat de départ – l'identité essentielle de toutes les religions – il devient en effet possible de transférer sur chacune d'elles des éléments appartenant en réalité à d'autres, et cela

7. ROUSSE-LACORDAIRE Jérôme, *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 32-33.

8. FAIVRE Antoine, *op. cit.*, p. 16.

9. BOWMAN Frank Paul, *Le Christ romantique*, Genève, Droz, 1973, p. 196.

donne lieu à une augmentation exponentielle du syncrétisme, tout au moins théorique dans un premier temps. Par ailleurs, la hiérarchie initiale peut rapidement se trouver privée de sens et, pour peu que l'ambiance intellectuelle et religieuse du temps y soit favorable, passer de hiérarchie à équivalence. Le christianisme n'est plus alors la religion du couronnement, mais une religion parmi d'autres, toutes également vraies. Un autre seuil peut également être franchi : non seulement le christianisme n'est plus nécessairement au sommet de la hiérarchie des religions, mais il peut même se voir rétrogradé à un rang inférieur, au motif, par exemple, qu'il serait privé de telle dimension ésotérique ouvrant sur la possibilité d'une gnose totalisante. C'est ce que l'on trouve, avec des modalités diverses, sous la plume des représentants de la Société Théosophique à la fin du XIX^e siècle ou de René Guénon au XX^e siècle. L'histoire des mutations et des retournements de la *philosophia perennis*, connue par fragments, reste à écrire sur la longue durée, et l'exploration du XIX^e siècle religieux fait parfois rencontrer des ouvrages surprenants, susceptibles d'en constituer les jalons. C'est sur l'un d'entre eux que nous allons à présent porter notre attention.

Bible de l'humanité

Publiée en 1864, la *Bible de l'humanité* fait partie des œuvres de Michelet qui furent le moins réimprimées et étudiées, malgré le succès relatif mais réel rencontré en son temps. Il fallut attendre 2009 pour disposer d'une édition critique¹⁰ dont la parution donna à P. Petitier l'occasion d'affiner l'analyse d'un ouvrage à propos duquel elle formula les conclusions suivantes :

« C'est bien, avec le livre de 1864, une Bible moderne que l'historien entend proposer, un livre saint qui évince ce faux "livre des livres", la Bible chrétienne. Il s'agit d'annoncer la religion moderne, faute de laquelle les révolutions du XIX^e siècle n'ont pas trouvé leur base, la foi profonde qui les aurait ancrées dans le temps. Michelet y songe depuis les journées de juin 48¹¹. »

Michelet ne choisit certes pas le titre de son livre au hasard. Comme il l'écrivit à Jules Labbé peu après la parution, « [o]n ne détruit que ce qu'on remplace¹². » Il s'agissait bien, dans son esprit, d'un ouvrage de combat sur le *terrain religieux*.

Cette attitude n'était pas propre au célèbre historien, elle reflétait l'un des courants de pensée de son temps, décrit ainsi par J. Lalouette :

« Les libres penseurs déistes et spiritualistes des années 1860 appartiennent au "temps des prophètes", si magistralement étudié par Paul Bénichou. Par leur âge comme par leur formation intellectuelle, ils se rattachaient à la génération des grands socialistes utopiques et des philosophes libéraux ; en un étonnant syncrétisme, ils ont amalgamé tout ce qui, chez les premiers comme chez les seconds, pouvait aider à l'élaboration de la "foi nouvelle" dont ils espéraient le triomphe¹³. »

10. MICHELET Jules, RÉTAT Laudyce (éd.), *Bible de l'humanité. Édition critique par Laudyce Rétat*, Paris, H. Champion, 2009.

11. PETITIER Paule, « Histoire des religions ou livre religieux : la "Bible de l'humanité" de Michelet », Société des études romantiques et dix-neuviémistes. *Les religions du XIX^e siècle*, Nov. 2009, France, IV^e Congrès de la SIERD, <https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-00694897> (dernière consultation le 30/06/2019).

12. MICHELET Jules, *Correspondance générale. Tome X (1862-1865). Textes réunis, classés et annotés par Louis Le Guillou*, Paris, H. Champion, 1999, p. 741.

13. LALOUILLE Jacqueline, *La Libre Pensée en France. 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 145.

Mais de quelle foi nouvelle s'agissait-il ? La question est difficile, car si les dimensions religieuses du XIX^e siècle nous sont aujourd'hui bien connues, elles n'en sont pas moins fort complexes. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir l'ouvrage de F. P. Bowman sur le *Christ romantique* et de constater le foisonnement, à partir de la Révolution, des religions alternatives composées à proportions variables d'éléments issus de l'illuminisme, de ses divers dérivés, des œuvres de Swedenborg, de Louis-Claude de Saint-Martin et des multiples textes maçonniques et paramaçonniques. Imbriqués à un catholicisme toujours majoritaire en surface, d'innombrables catéchismes, credo, rituels, liturgies, ouvrages à prétentions théologiques ont été composés, témoignant de la soif de renouvellement religieux qui électrisait l'époque. Parallèlement à cela, se déployait, entremêlés à d'autres pratiques teintées d'occultisme, le mesmérisme dans un premier temps, suivi au milieu du siècle par le spiritisme, cependant que les diverses formes prises par la doctrine saint-simonienne cultivaient un ardent climat messianique.

Mais paradoxalement, ces foisonnements de doctrines, de contre-doctrines et de pratiques parareligieuses restaient dans un champ théologique relativement circonscrit. Tout cela venait se dérouler sur une toile de fond tendue entre des variations sur la théologie de l'histoire augustinienne et le déploiement de systèmes joachimites dont Henri de Lubac a analysé les nuances dans sa volumineuse étude sur *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*¹⁴. Avant d'aborder la « Renaissance orientale » et l'extrême complexité qu'elle introduisit dans la situation, il nous faut dire un mot de cette polarisation des attentes eschatologiques.

Concurrence des histoires saintes

Les lignes de force de la théologie de l'histoire selon la foi catholique sont connues : la Création et la Chute forment les deux temps initiaux à partir desquels toute l'histoire sainte biblique trouve son sens. La suite se présente comme le déploiement des conséquences du péché originel, entremêlées à l'œuvre salvifique de Dieu, dans un premier temps par l'élection du peuple Hébreu, dans un second temps par la naissance au sein de ce peuple du Messie, Jésus-Christ, à la venue annoncée par un ensemble de traditions orales et de textes variés. La mort sur la croix et la résurrection de Jésus, son Ascension, la descente de l'Esprit-Saint lors de la Pentecôte enfin, scellent « l'alliance nouvelle et éternelle », selon la formule liturgique, devant se déployer jusqu'à sa seconde venue en gloire et à la fin des temps. Ce récit, auquel saint Augustin a offert une formulation sans équivalent incorporée à la doctrine dite des « deux cités¹⁵ », peut être qualifié de métahistorique pour sa capacité à intégrer tout événement survenant dans l'histoire factuelle, à rendre compte également des progrès comme des déclin dans le

14. LUBAC Henri de, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, 1979-1981. Voir également CÉLIER Léon, *L'Épopée humanitaire et les grands mythes romantiques*, Paris, SEDES, 1971.

15. Pour une présentation synthétique, voir BOULARAND Étienne, « Le thème des deux cités chez saint Augustin » dans *Les études philosophiques*, nouvelle série, 17^e année, n° 2, avril-juin 1962, p. 213-231.

déploiement de cette histoire¹⁶. Dans cette perspective religieuse, la révélation est close. Elle est susceptible de déployer ses effets durant un temps indéfini, mais ne peut que refuser tout nouveau message ou toute nouvelle métahistoire alternative qui surgirait. Par ailleurs, elle maintient la béatitude, personnelle et collective, à l'état de promesse eschatologique, ce qui rend hétérodoxe par rapport à elle toute tentative de mise en œuvre d'un paradis *hic et nunc*.

Ce sont peut-être ce dernier point et les frustrations qu'il peut engendrer qui expliquent qu'une autre grande trame métahistorique s'est déployée au fil des siècles. Proposant elle aussi une lecture ternaire de l'histoire cosmique, elle affirme qu'au cœur de celle-ci doit venir un « règne de l'Esprit » se substituant à celui du Fils, Jésus-Christ. Il s'agit du joachimisme, du nom de Joachim de Flore, abbé calabrais l'ayant inaugurée au XII^e siècle. Cette métahistoire alternative a pour elle d'ouvrir la voie à des aspirations utopiques matérialisables, offrant la possibilité de sécularisations plus ou moins totales des promesses eschatologiques de béatitude et de communion portées par la foi chrétienne. En effet, là où la théologie de l'histoire classique est suspendue à la providence et à la grâce, c'est-à-dire à l'action libre, gratuite et imprévisible de Dieu, le joachimisme peut permettre des transpositions faisant advenir le « règne de l'Esprit » ici et maintenant, avec un rôle plus ou moins important attribué à la volonté et l'action humaines. Il offre par ailleurs des possibilités de combinaisons innombrables avec d'autres systèmes philosophiques et d'autres éléments religieux, ce qui explique sa postérité et ses innombrables modulations. Il n'est pas surprenant de trouver Michelet parmi les représentants des variantes du joachimisme propres au XIX^e siècle. D'un côté, il est un exemple presque archétypal d'une partie de la génération post-révolutionnaire, pour qui la foi chrétienne est devenue inacceptable et qui en clame volontiers son rejet. Mais paradoxalement, à l'instar de Comte simultanément positiviste et fondateur de religion, Michelet est un être aspirant à une mystique, un accomplissement dans la vie présente de promesses d'ordre religieux et eschatologique :

« Élevé hors de la religion, Michelet comme beaucoup de ses contemporains ressent très tôt le problème que pose à l'homme moderne la fin des dogmes. Une question fondamentale anime toute sa vie, celle de savoir comment dépasser la mort. Quelle immortalité imaginer dans un monde sans Dieu ? Chacune des morts de ses proches relance cette question. La solution du christianisme n'est plus viable. La solution panthéiste, le retour au creuset universel, ne suffit pas à Michelet ; il a besoin de croire à la survie de la personnalité individuelle. Aussi est-il séduit par les spéculations qui supposent une survie dans d'autres mondes, sur d'autres planètes¹⁷. »

Comme l'a montré G. Cuchet dans ses travaux, notamment dans son ouvrage sur le spiritisme, ces sortes de tensions et de souffrances psychiques liées à l'abandon de la foi chrétienne et à la simultanée tentative d'en conserver les promesses de salut personnel et collectif sont caractéristiques du XIX^e siècle. Elles constituent un moteur puissant pour la formulation de propositions religieuses alternatives, s'écartant de manière plus

16. Voir MARROU Henri-Irénée, *Théologie de l'histoire*, Paris, Éd du Seuil, 1968.

17. PETTIER Paule, *Jules Michelet. L'homme histoire*, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 11.

ou moins nette et profonde de leur source biblique. En cela, Michelet est emblématique de son époque, et n'échappe pas à cette errance religieuse vécue par les portions déjà post-chrétiennes de la population :

« Les pensées de Michelet le conduisent vers la métempsycose. Il a lu le penseur socialiste Pierre Leroux pour qui la mort ramène l'individu dans le creuset universel et son âme à une sorte de grand esprit collectif. Cela ne lui convient pas. Il imagine, comme Jean Reynaud, autre penseur influencé par le saint-simonisme, que la partie inférieure de l'individu retourne à la matière, conservant le souvenir confus de ce qu'elle a été, tandis que son individualité migre dans un autre monde, sur une autre planète, où elle connaît une existence supérieure¹⁸. »

Cette évocation de la métempsycose nous conduit au point évoqué plus haut : la « Renaissance orientale ».

27

Renaissance orientale

Le texte dans lequel Raymond Schwab a puisé la formule intitulant l'ouvrage dans lequel il décrit ce complexe processus historique¹⁹ est d'Edgar Quinet, ami de longue date de Michelet. Tiré du *Génie des religions*, paru en 1842, au chapitre intitulé « Comment la tradition orientale a été perdue et retrouvée », il fait partie de l'intertexte direct de la *Bible de l'humanité*. Prenant acte à la fois d'une découverte de plus en plus approfondie des textes religieux orientaux et d'un contexte propice à un grand bouleversement théologique, Quinet y annonce, à la suite de Friedrich Schlegel, un parallèle entre la Renaissance des XV^e et XVI^e siècles et la période dans laquelle il vit :

« En même temps que l'Ancien-Testament du genre humain s'augmente des pages retrouvées dans les Bibles de l'Inde et de la Perse, ne faut-il pas que le nouveau se développe, qu'il dévoile, qu'il étale de plus en plus l'esprit enseveli dans la lettre ? Et si, au seizième siècle, la renaissance grecque et romaine, achevant de clore le moyen âge, a donné au monde une forme, une parole nouvelle, si elle a éclaté en même temps que la réformation religieuse, ne voyons-nous pas de nos jours la renaissance orientale correspondre déjà à une réformation nouvelle du monde religieux et civil²⁰ ? »

Lecteur assidu des humanistes, il propose, sans employer le terme, la revivification d'une *philosophia perennis* qu'il parvient à inscrire dans sa foi protestante. Convaincu que « la révélation de l'esprit par la forme s'accroît²¹ », il parcourt la totalité de la grande épopée humaine pour y trouver les traces de Dieu se dévoilant par d'innombrables moyens aux nombreux peuples répartis dans l'espace et dans le temps. À l'imitation de ses modèles renaissants, Quinet n'hésite pas à voir le christianisme partout, à l'état

18. *Ibid.*, p. 175.

19. SCHWAB Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

20. QUINET Edgar, *Du génie des religions*, Paris, Charpentier, 1842, p. 63-64.

21. *Ibid.*, p. 17.

latent, près à éclore et n'attendant que le moment propice pour cela :

« Incarnation, chute, sacrifice du dieu, trinité, tels sont donc les vestiges de ce christianisme primitif, qui, conservés en traits frappants dans l'ancien culte de l'Inde, se retrouvent partout de même au cœur de l'Asie ; par où se confirme ce qui a été précédemment avancé, que l'Évangile n'est pas seulement prophétisé dans la Bible, mais qu'il est déjà annoncé, figuré, préparé dans l'Ancien-Testament, non seulement des Hébreux, mais du genre humain tout entier [...]. Je vois la vie religieuse, comme la vie organique, se dilater dans une succession indéfinie de formes qui se contiennent, s'engendrent, s'annoncent les unes les autres²². »

28 C'est avec beaucoup moins de romantisme mais d'une manière assez similaire qu'Ernest Renan, deux décennies plus tard, propose une récapitulation semblable de l'histoire religieuse humaine. Celle-ci se trouve, discrète mais bien présente, dans sa célèbre *Vie de Jésus* :

« Aucune apparition passagère n'épuise la divinité ; Dieu s'était révélé avant Jésus, Dieu se révélera après lui. Profondément inégales et d'autant plus divines qu'elles sont plus grandes, plus spontanées, les manifestations du Dieu caché au fond de la conscience humaine sont toutes du même ordre. Jésus ne saurait donc appartenir uniquement à ceux qui se disent ses disciples. Il est l'honneur commun de ce qui porte un cœur d'homme²³. »

Or le Jésus de Renan, contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture trop hâtivement positiviste de son ouvrage, n'est pas simplement un homme exceptionnel par sa sagesse et sa moralité. C'est par la qualité et le caractère unique de sa relation à Dieu qu'il se distingue : « La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus²⁴. » Et si Jésus n'a pas fondé le christianisme tel qu'il a existé historiquement, notamment sous sa forme catholique, c'est bel et bien parce qu'il voulait plus que cela : révéler l'essence de la vraie religion, la religion de l'humanité, au-delà des formes et des rites :

« Jamais on n'a été moins prêtre que ne le fut Jésus, jamais plus ennemi des formes qui étouffent la religion sous prétexte de la protéger. Par là, nous sommes tous ses disciples et ses continuateurs ; par là, il a posé une pierre éternelle, fondement de la vraie religion, et, si la religion est la chose essentielle de l'humanité, par là il a mérité le rang divin qu'on lui a décerné. Une idée absolument neuve, l'idée d'un culte fondé sur la pureté du cœur et sur la fraternité humaine, faisait par lui son entrée dans le monde, idée tellement élevée que l'église chrétienne devait sur ce point trahir complètement ses intentions, et que, de nos jours, quelques âmes seulement sont capables de s'y prêter²⁵. »

De nouveau, l'empreinte du joachimisme est ici bien nette, et cela n'a rien de surprenant : Renan est l'auteur d'une étude érudite sur un courant pour lequel il ne cache pas sa sympathie²⁶.

Michelet est le témoin attentif de tout cela. Ami de longue date de Quinet, il le lit tou

22. *Ibid.*, p. 170-171.

23. RENAN Ernest, *Histoire des origines du christianisme. Livre premier. Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy frères, 1863, p. LIX.

24. *Ibid.*, p. 75.

25. *Ibid.*, p. 89-90.

26. RENAN Ernest, « Joachim de Flore et l'Évangile éternel » dans *Revue des Deux Mondes*, 36^e année, 2^e période, tome 64, 1866, p. 94-142.

-jours avec soin. Il fréquente également Renan, et n'est pas passé à côté de la polémique ayant entouré la publication de son ouvrage. Les motivations de son action ont de fortes affinités avec celles des deux savants. Pourtant, aucun des deux livres ne parvient à emporter son adhésion. Ses réactions sont connues, souvent citées : l'ouvrage de Quinet est « trop chrétien²⁷ », et Renan veut « refaire encore le miracle²⁸ ». En somme, tout en admettant volontiers qu'ils portent bel et bien une partie de la charge de la révolution religieuse qu'il appelle de ses vœux, Michelet reproche à chacun, chacun à sa manière, de rester chrétien, « trop chrétien ». Un tel reproche ne peut venir sans une alternative, et la *Bible de l'humanité* en constitue précisément la formulation. C'est ici qu'il est particulièrement important d'analyser ce que Michelet entend proposer.

L'histoire sainte dans la *Bible de l'humanité*

Il n'est pas exact d'écrire, comme l'a fait J. Cornuz, que Michelet a composé cet ouvrage en réaction à la *Vie de Jésus*²⁹ de Renan. Non seulement son travail préparatoire avait commencé bien avant la parution, mais encore ce livre ne faisait que reprendre, en l'étoffant considérablement, le cours donné au Collège de France au second semestre 1848, au cœur des événements révolutionnaires. P. Petitier décrit ainsi cette séquence :

« Michelet commence son cours du second semestre le 7 mai 1848. [...] Le prospectus du cours annonce : “La révolution actuelle n'a pas encore son credo, son symbole, son chant national. Elle ne peut être une révolution sociale qu'autant qu'elle deviendra une révolution religieuse. Mort des croyances du Moyen Age. Les nouvelles peu comprises encore. Le sentiment et le besoin de la liberté personnelle, qui vont toujours croissant, seraient un obstacle insurmontable à l'association, si l'on ne fraternisait pas dans une idée religieuse. Cela est possible aujourd'hui plus qu'à toute autre époque.” Il remonte aux religions de l'Inde, de la Perse, de la Judée pour rétablir la véritable tradition religieuse de l'humanité et prouver ensuite à quel point le christianisme a dénaturé celle-ci, et a constitué une “religion inférieure” que l'on doit maintenant dépasser³⁰. »

La lecture de ce cours, que Michelet prenait soin de faire publier après chaque séance par Chamerot³¹, permet de constater que les bases de la *Bible de l'humanité* sont alors déjà posées. Or son propos n'est rien moins qu'une sorte d'histoire universelle, dans laquelle la thématique religieuse est centrale. De cette histoire, la ligne de force constitue précisément l'un de ces points de bascule dont il a été question plus haut : Michelet propose bel et bien une nouvelle hiérarchie, faisant du christianisme non pas une religion parmi d'autres, à égalité avec elles, mais une « religion inférieure », dégénérescence de la « véritable tradition religieuse de l'humanité ».

Un long commentaire mériterait d'être fait du cours sur l'Inde : Michelet, relativement

27. MICHELET Jules, *Journal. Tome III (1861-1867)*, Paris, Gallimard, 1976, p. 219.

28. MICHELET Jules, *Correspondance générale. Tome X (1862-1865)*, Paris, H. Champion, 1999, p. 403.

29. CORNUZ Jean-Louis, *Jules Michelet. Un aspect de la pensée religieuse au XIX^e siècle*, Genève/Lille, Librairie E. Droz/Librairie Giard, 1955, p. 215.

30. PETITIER Paule, *Jules Michelet. L'homme histoire*, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 242.

31. Voir VIALLANEIX Paul, « Introduction » dans MICHELET Jules, *Cours au Collège de France. II. 1845-1851. Publiés par Paul Viallaneix avec la collaboration d'Oscar A. Haac et d'Irène Tieder*, Paris, Gallimard, 1995, p. 251-257.

bien informé et conscient que la hiérarchie des castes et la doctrine de la métempsycose hindoues décrédibilisent quelque peu son propos, opère une audacieuse transposition : le véritable hindouisme devient le livre du *Ramayana*. Projetant sur l'épopée hindoue la doctrine de l'Incarnation, Michelet en fait le Verbe descendant pour sauver l'Inde, et par elle, l'humanité, de la sclérose imposée par ses prêtres :

« Un jour descendit enfin pour tous le poème du Ramayana. "Ah ! le beau chant. Ah ! le poème sacré. Ah ! la source rafraichissante", disaient les hommes et les dieux³². »

Plus surprenant encore, le véritable hindouisme s'avère ici être le bouddhisme. C'est aussi en lui que se trouve le commandement d'amour du prochain de Jésus, non préfiguré, mais véritablement annoncé dans « l'enseignement de Bouddha, le grand révélateur indien, disons-le, le vrai Christ de l'Inde³³. »

30

Mûri ensuite patiemment, le projet de Michelet reprend corps au début des années 1860, à la faveur d'un regain d'intérêt de sa part pour la thématique religieuse et d'une revivification de son antichristianisme, dont la rédaction de *La Sorcière* constitue le signe le plus visible³⁴. *La Bible de l'humanité*, écrite en quelques mois entre 1863 et 1864, ne fait que donner une formulation plus aboutie au cours de 1848, tout en déplaçant quelques accents. Le ton est plus lyrique encore que celui des cours et la logique de concurrence religieuse théorisée en amont bat ici son plein :

« Tout est étroit dans l'Occident. La Grèce est petite : j'étouffe. La Judée est sèche : j'halète. Laissez-moi un peu regarder du côté de la haute Asie, vers le profond Orient³⁵. »

L'Inde et le Ramayana sont plus à l'honneur que jamais :

« L'année 1863 me restera chère et bénie, C'est la première où j'ai pu lire, le grand poème sacré de l'Inde, le divin Râmâyana. [...] Heureux qui lit tout ce livre ! Heureux qui seulement l'a lu jusqu'à la moitié ! Il donne la sagesse au brahme, la vaillance au chatrya, et la richesse au marchand. Si par hasard un esclave l'entend, il est ennobli. Qui lit le Râmâyana, est quitte de ses péchés. [...] J'ai trouvé ce que je cherchais : la Bible de la bonté³⁶. »

Mais, plus intéressante encore que sa logique de concurrence religieuse, l'écriture qu'il propose de la grande épopée humaine mérite une attention particulière. Présentant le projet à son éditeur au cours de la rédaction, Michelet lui écrit :

« Le titre est *Bibles humaines*, et l'idée n'est pas moins de donner en effet en face de la Bible juive *celle de l'humanité* dont la juive n'est qu'une partie – De cette partie, reste ceci, cela. Mais elle ne peut plus faire ombre à l'humanité tout entière. Le plan est ceci : Le mouvement ascendant des grands peuples de la *lumière* : Indo-perso-grec. Le mouvement descendant des peuples du clair *obscur* : Égypto-judéo-chrétien.

32. *Ibid.*, p. 415.

33. *Ibid.*, p. 416.

34. Dans un article abordant les liens de Jules Michelet avec l'ésotérisme de son temps, Nicole Edelman a cherché à comprendre pourquoi l'historien semblait accorder si peu d'intérêt aux courants en vogue tels que le spiritisme ou l'occultisme, qui passionnaient certains de ses pairs et fournissaient d'efficaces béliers pour ébranler la pérennité de la foi chrétienne. Tout en souscrivant pleinement aux conclusions qu'elle formule, nous pensons qu'un élément de réponse supplémentaire se trouve précisément dans le thème que nous sommes en train de traiter : la dimension métahistorique de sa foi alternative. EDELMAN Nicole, « Médecine, femme et sorcellerie selon Michelet » dans PETTIER Paule (dir.), *La Sorcière de Jules Michelet. L'envers de l'histoire*, Paris, H. Champion, 2004, p. 109-125.

35. MICHELET Jules, REYAT Laudycce (éd.), *op. cit.*, p. 89.

36. *Ibid.*, p. 88-89.

Cette formule si sèche ne donne aucune idée de la manière toute populaire dont la formule est exprimée, – surtout par les éclairs de génie de tous ces grands peuples. Elle ne donne pas non plus l'idée des résultats que j'en tire pour l'avenir, – pour l'abandon du moyen âge, – et le retour aux principes entrevus par la Perse et la Grèce, à la foi *de lumière et d'énergie* qui désormais seront l'âme du monde³⁷. »

Une série de lectures l'ont en effet convaincu que les Égyptiens doivent également être comptés parmi les représentants des peuples du « clair-obscur », et son avis est à présent fixé : les aryens, « peuples de la lumière », Indiens, Perses et Grecs, ont porté pendant des millénaires la foi de lumière, conforme aux « énergies natives³⁸ ». Les peuples du clair-obscur, et notamment les sémites, ont assombri cet Éden avec des conceptions religieuses aberrantes dont la théologie de la grâce constitue le macabre couronnement, tout cela pour des raisons flottant entre climat et tropismes raciaux. Mais, reprenant la thèse de la « Renaissance orientale » de Quinet, y ajoutant sa vision eschatologique de la Révolution française, Michelet conclut son ouvrage en caractérisant l'ère ouverte par son livre : le temps de « la profonde paix de la lumière³⁹ ».

Si des lecteurs attentifs comme Jean Biès ont noté la particularité de cet ouvrage, à la fois dans l'air de son temps et hors du commun⁴⁰, il serait pourtant abusif de faire de Michelet l'initiateur du renversement de la hiérarchie anciennement admise entre les grandes religions. Des traces peuvent en être trouvées avant, que ce soit chez certains romantiques, certains orientalistes, ou chez les inspirateurs maçons, illuminés ou occultistes des uns et des autres⁴¹. Mais outre ses dons littéraires, la puissance épique de sa prose et sa capacité de travail hors du commun, Michelet possède une spécificité qui donne à sa *Bible de l'humanité* une portée particulière : plus qu'aucun de ses contemporains, il est soucieux de s'adresser non seulement aux milieux lettrés, mais à l'ensemble de la population, et particulièrement à ce *Peuple* à qui il a consacré l'un de ses plus vibrants ouvrages. Or les années 1860 constituent précisément une charnière dans les possibilités de diffusion.

Parler au peuple

Parmi ses correspondants, Michelet compte plusieurs éditeurs, parmi lesquels Louis Hachette, œuvrant lui aussi à une révolution et exhortant ainsi son auteur :

« Il s'agit non seulement d'amuser, mais d'instruire ces 35.000.000 de Français, tous plus ou moins ignorants, plus ou moins imprégnés de préjugés et de mauvaises passions. J'aborde cette vaste entreprise avec les meilleures publications qui existent dans la librairie ! Mais combien je les trouve insignifiantes quand je les mets en regard des besoins ! Faites-moi donc un livre vraiment populaire où vous présenterez quelque noble et grande idée à la clarté de laquelle se dissiperont plusieurs erreurs morales ou sociales. Il n'y a que les hommes de grand talent qui puissent descendre dans cette lice et vous êtes un de ces hommes⁴². »

37. MICHELET Jules, *Correspondance générale. Tome X (1862-1865)*, Paris, H. Champion, 1999, p. 631.

38. MICHELET Jules, RETAT Laudyec (éd.), *op. cit.*, p. 86.

39. *Ibid.*, p. 341.

40. BIÈS Jean, *Littérature française et pensée hindoue. Des origines à 1950*, Lille, Service de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1974, p. 126-130.

41. CEILLIER Léon, *L'Épopée humanitaire et les grands mythes romantiques*, Paris, SIEDÈS, 1971. Voir notamment l'admirable second chapitre de la première partie, « Les facteurs du renouveau », p. 41-74, et la p. 126 pour l'exemple de Ballanche.

42. MICHELET Jules, *Correspondance générale. Tome X (1862-1865)*, Paris, H. Champion, 1999, p. 389.

Ces propos ne sont pas anodins. Comme l'a montré Dominique Kalifa dans des communications et des travaux devenus des références, ce sont bien les années 1860 qui marquent « l'entrée de la France en régime médiatique⁴³ ». L'alphabétisation croissante, la baisse des coûts de fabrication des livres, la hausse des tirages, la multiplication des points de vente, le développement, notamment, des librairies de gare imaginées par Louis Hachette pour diffuser massivement ses livres, permettent une augmentation considérable du nombre de lecteurs.

Michelet, vivant presque exclusivement de la vente de ses livres, très soucieux de leur bonne diffusion, est un témoin particulièrement attentif de cette mutation cruciale. Après avoir lorgné du côté des méthodes de colportage de la bibliothèque bleue⁴⁴, il s'engouffre dans les nouveaux canaux de diffusion ouverts par son temps. L'une de ses lettres le montre exhortant Quinet :

« Arrangez-vous pour paraître en petit volume, je vous prie. Et soyez populaire. Comment 1815 n'est-il pas en petit format⁴⁵ ? »

Mais surtout, il veut exploiter le filon pour ses propres écrits, car ses préoccupations financières ne sont rien comparées à son ardent désir d'évangélisation, osera-t-on dire en poursuivant la lecture de la lettre envoyée au futur éditeur de sa *Bible* :

« Si j'avais réussi, ce petit livre serait dans chaque famille le point de départ d'un enseignement intérieur, d'un pontificat domestique, varié selon les nations, les familles, etc⁴⁶. »

Souvent répétés dans son journal et dans ses lettres, ces propos offrent avec tout ce qui précède une cohérence très forte, et l'ambition de l'historien, jointe à son indéniable sens pratique, porte ses fruits. Si, comme l'écrit P. Petitier, la « *Bible de l'humanité*, sortie le 31 octobre 1864, ne connaît pas un succès – même de scandale – comparable à celui de la *Vie de Jésus* de Renan [...] », ce sont tout de même « dix mille exemplaires [qui] se vendent en deux semaines »⁴⁷.

Ce sont pourtant des notes désabusées que laisse entendre Michelet vers la fin de sa vie dans *Nos fils*, revenant sur la cruciale année 1848 ainsi que sur sa *Bible* :

« Je suis né peuple, j'avais le peuple dans le cœur, les monuments de ses vieux âges ont été mon ravissement. J'ai pu, en 1846, poser le droit du peuple plus qu'on ne fit jamais ; en 1864 sa longue tradition religieuse. Mais sa langue, sa langue, elle m'était inaccessible⁴⁸. »

Il est vrai que, semblables à celles du spiritisme, les frontières du public de Michelet s'étendirent difficilement au-delà de la petite bourgeoisie et de quelques cercles ouvriers. L'auteur ne sut atteindre ce peuple qu'il ne connaissait que peu et qui attendit Victor Hugo pour se voir proposée dans un langage adéquat pétri de mythes ce que

43. KALIFA Dominique, « L'entrée de la France en régime médiatique : l'étape des années 1860 » dans MIGOZZI Jacques (dir.), *De l'écrit à l'écran. Littérature populaire : mutations génériques, mutations médiatiques*, Limoges, PULIM, 2000, p. 39-51. Voir également KALIFA Dominique, *La culture de masse en France. 1. 1860-1930*, Paris, La Découverte, 2001.

44. RAGON Michel, *Histoire de la littérature prolétarienne de langue française*, Paris, Albin Michel, 1986 (1974), p. 37-38.

45. MICHELET Jules, *Correspondance générale. Tome X (1862-1865)*, Paris, H. Champion, 1999, p. 391.

46. *Ibid.*, p. 631.

47. PETITIER Paule, *Jules Michelet. L'homme histoire*, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 395.

48. MICHELET Jules, MONOD Gabriel, *Œuvres complètes de J. Michelet. T. 31*, Paris, Flammarion, 1893-1898, p. 547

Léon Cellier baptisa si justement l'« épopée humanitaire⁴⁹».

Une *philosophia perennis* pour le peuple ?

Ces dernières réflexions sembleraient amender quelque peu l'hypothèse de départ et en effet, nous nous égarerions en affirmant que Jules Michelet a diffusé massivement une forme vulgarisée de *philosophia perennis*. Ses propos, avons-nous dit, n'atteignirent pas réellement le peuple. Sa *Bible* n'eut qu'un écho limité, et si nous n'avons pas ici eu le loisir de commenter la teneur de l'ensemble de son contenu, il faut dire que celui-ci est bien trop embrouillé et extravagant pour susciter une adhésion massive. Cependant, trois éléments méritent d'être soulignés.

Premièrement, Michelet a joué alors un rôle de pivot, intégrant dans une œuvre à vocation populaire des éléments issus de l'orientalisme savant et de sa première strate de vulgarisation par des auteurs comme Quinet. Il a donc contribué à la diffusion de la « Renaissance orientale » ainsi que du pérennialisme qui la sous-tendait et s'y entremêlait.

Deuxièmement, et dans la même dynamique, il a hardiment formulé une nouvelle hiérarchisation des religions, s'opposant aux perspectives dont Quinet et Renan avaient hérité du romantisme et qui ménageaient la supériorité de la foi chrétienne tout en évacuant l'Église catholique et le christianisme historique. Bien que partageant la même dynamique néo-pérennialiste et joachimite, Michelet proposa une liquidation entière d'un christianisme avantageusement remplacé par le *Ramayana*. Ce dernier, symbole d'une Inde mythifiée, devenait Verbe salvateur, le temps tout du moins d'un dépassement de l'humanité présente, déchue non à cause du péché, mais de la foi biblique⁵⁰. Enfin, Michelet a extrait cette concurrence des histoires saintes du milieu savant pour s'efforcer de la faire s'exercer au sein du peuple. N'y étant parvenu que partiellement, il a pourtant préfiguré le succès de cette vertigineuse synthèse du romantisme que constitue l'œuvre de Victor Hugo. Il est également permis de penser qu'il a ouvert la voie à cette nouvelle phase de vulgarisation de l'ésotérisme qu'a constitué l'éclosion de la Société Théosophique et de ses satellites dans le dernier quart du siècle. Sa *Bible de l'humanité*, par la convocation d'un Orient nimbé de sainteté pour l'ouverture d'une nouvelle ère spirituelle, restaurant une pureté primordiale que le judéo-christianisme aurait pervertie, annonce à la fois les multiples théories successives que professeront Madame Blavatsky et ses émules et l'œuvre charnière de René Guénon.

En ayant cela à l'esprit, il n'est dès lors pas surprenant de trouver la *Bible de l'humanité* convoquée avec enthousiasme à plusieurs décennies d'intervalle par des prolongateurs

49. CELLIER Léon, *op. cit.*, p. 332.

50. Comme l'a noté Laudyce Rétat, « Nietzsche n'est plus très loin ». MICHELET Jules, RÉTAT Laudyce (éd.), *op. cit.*, p. 21.

contemporains de la *philosophia perennis*, que ce soit en épigraphe de l'ouvrage de Romain Rolland présentant le néo-védantin Ramakrishna au public français⁵¹ ou, plus récemment, dans un fort volume écrit par un universitaire australien pérennialiste, publié par les éditions Hozhoni spécialisées dans les publications *New Age* exigeantes, intitulé significativement *Vers l'Orient*⁵².

51. ROLLAND Romain, *La vie de Ramakrishna*, Paris, Stock, 1929. La suite de cet ouvrage, parue en 1930, s'intitule significativement *La vie de Vivekananda et l'évangile universel*.

52. OLDFIELD Harry, *Vers l'Orient ! La rencontre des Occidentaux avec les traditions orientales au XX^e siècle*, Lachapelle-sous-Aubenas, Éditions Hozhoni, 2018, p. 43.