
HISTORY OF RELIGIONS

Paradis terrestre, Millénium et Utopie (II) Trois variantes du « lieu parfait » à la Renaissance

CORIN BRAGA

« *L'utopie la plus
rationnelle s'enracine
inévitablement
dans le paradis perdu.* »
(*Fernando Ainsa*)

Corin Braga

Professeur en littérature comparée et doyen, Faculté des Lettres de Cluj, directeur de **Phantasma**, Centre de Recherche sur l'Imaginaire. Livres publiés : **Le Paradis interdit au Moyen Âge : La quête manquée de l'Éden oriental** (2004), **La quête manquée de l'Avalon occidentale : Le Paradis interdit au Moyen Âge – 2** (2006) etc.

2. Paradis terrestre et Utopie

POUR ENVISAGER la naissance de l'Utopie en tant qu'hypostase de l'archétype du lieu idéal, il faut donc tenir compte de la double influence imaginaire exercée sur elle d'un côté par le concept de Paradis, dans son double aspect, terrestre et céleste, et de l'autre par le concept de Millénium. En ce qui concerne la première filiation, il faut observer que si, d'un point de vue thématique, l'Utopie est un avatar du Paradis terrestre, d'un point de vue dynamique son émergence est amorcée par la *négation* du Paradis terrestre. En d'autres mots, l'opération qui régit l'équation du Paradis terrestre et de l'Utopie est l'inversion imaginaire, l'antiphrase affective et symbolique qui transforme le premier terme en l'image intermédiaire d'un Paradis interdit. L'Utopie est apparue parce que le jardin divin a été refusé aux humains, comme la compensation d'une atten-

te frustrée depuis plusieurs millénaires. Claude-Gilbert Dubois a bien diagnostiqué ce mécanisme psychanalytique collectif : « Le processus de frustration ou d'échec qui entraîne la création compensatoire du Pays de Nulle Part a quelques rapports avec le mythe archétypal du Paradis perdu, dont il exprime en somme l'inverse : la réintégration dans l'Éden, le *sein maternel* originel. »¹ L'évolution du mythe de l'Éden originel à l'Utopie moderne passe par le terme moyen du Paradis perdu.

Dans sa conformation profonde, la quête utopique appartient à un scénario plus archaïque, plus primitif, que les anabases, les psychanodies, les voyages de l'esprit, les visions mystiques des initiés des cultes classiques ou des ascètes et des croyants chrétiens. Elle exprime le désir concret, ancré dans la réalité matérielle, d'atteindre une félicité pendant cette vie, dans la condition actuelle, et non après la mort, dans la condition d'esprits évoluant dans un univers transcendant. Dans l'horizon d'attente de la religion chrétienne, cette espérance était susceptible d'être comblée par les promesses millénaristes, mais, hélas, autant le jardin d'Éden que le Millénium ne constituaient pas des aspirations légitimes dans le cadre du dogme. La doctrine chrétienne pointait dans une seule direction eschatologique : le Paradis céleste et son correspondant inférieur, l'Enfer, lieux métaphysiques qui transcendent le monde physique.

Cette situation a duré plus d'un millénaire. Ce n'est que la Renaissance qui a ébranlé la suprématie du paradigme chrétien orthodoxe, ouvrant de nouveaux horizons spéculatifs et imaginaires. À cette époque au moins trois propositions culturelles, doctrinaires et épistémologiques, venant de la part de la pensée occulte, de la Réforme et de l'Humanisme, ont secoué l'édifice de la théologie catholique. Chacun de ces courants religieux et culturels a apporté sa propre solution sotériologique alternative : le paradis magique, le Millénium et l'Utopie.

Comme l'ont démontré Eugenio Garin et les chercheurs de l'Institut Warburg, la Renaissance doit être comprise en grande mesure comme une renaissance de la constellation de croyances païennes de l'Antiquité tardive.² Après le IV^e siècle, avec son imposition comme unique religion de l'Empire, le Christianisme a soumis à un refoulement massif toutes les autres croyances et pratiques alternatives : le polythéisme classique, les cultes à mystères, l'hermétisme culte et ses variantes « populaires », les oracles et les techniques divinatoires, la magie, la théurgie et la thaumaturgie, les écoles et les sectes gnostiques, etc. Après un millénaire de domination idéologique, quand les ressources patristiques de créativité paraissaient s'être tariées ou enlisées dans l'enseignement de l'École, les continents submergés de l'Antiquité ont commencé à refaire surface. Il est toutefois vrai que ce retour du refoulé ne livrait pas les anciennes pratiques religieuses sous leurs formes originelles, mais dans des pseudomorphoses et des anamorphoses imposées par la culture dominante. Le néoplatonisme, l'hermétisme, la

Kabbale, la magie, l'alchimie, l'astrologie et les autres formes de mantique, l'art de la mémoire et la médecine spagirique de la Renaissance avaient plus ou moins reçu et digéré les très influents axiomes de la théologie chrétienne.

Cependant, dans leurs fondements imaginaires, les disciplines « occultes » dépendaient d'une formule théo-anthropologique différente de celle chrétienne. Comme nous l'avons vu, le judéo-christianisme avait imposé l'idée d'une distance ontologique infranchissable entre le Créateur et ses créatures. L'échec de la quête de l'immortalité était un axiome doctrinaire. En opposition avec cette conception pessimiste, la pensée magique de la Renaissance misait sur le concept païen de consubstantialité entre les hommes et les dieux. Et si l'axiome de la différence irréductible entre Dieu et l'humanité avait mené à la fermeture du jardin divin où avait lieu la divinisation du héros, la récupération de l'axiome de la présence d'une étincelle divine dans chaque être rendait à nouveau possible la transcendance de la nature mortelle par les forces propres de l'individu initié. La Kabbale, la mystique hermétique, la magie, l'alchimie, la médecine qualitative fournissaient l'espoir renouvelé que l'homme peut tout de même devenir semblable aux dieux.

C'est pourquoi, si le Moyen Âge avait été dominé par le scénario du voyage initiatique manqué, à la Renaissance se développe un nouveau type de quêtes fabuleuses qui proposent des réussites alternatives. Si le jardin d'Éden de la Bible reste fermé, en revanche les portes d'autres Paradis terrestres, plus ou moins hétérodoxes, s'ouvrent pour les nouveaux explorateurs. Si ce n'est pas tout à fait l'arbre de vie qui redevient accessible aux heureux protagonistes, ce sont d'autres accessoires de l'immortalité qui leur sont offerts : la pierre philosophale, l'élixir de longue vie, la fontaine de jouvence, le chaudron de la renaissance, la coupe du Graal, les pommes d'abondance. Le Paradis terrestre orthodoxe, perdu pour l'humanité, était supplanté par des Paradis magiques empruntés à diverses mythologies, gréco-latine, asiatique, celtique, germanique, gnostique, etc. Les Îles des bienheureux, les Îles fortunées, les Hespérides, l'Avalon, le Royaume de Féerie, toutes les isotopies du jardin magique, de l'île d'Armide à celle de Prospero, se retrouvaient dans la littérature enchantée de la Renaissance.

La Réforme, surtout avec ses mouvements radicaux comme celui de Thomas Müntzer, offrait une autre alternative, inspirée de la tradition testamentaire. Au Paradis céleste promis par l'Église, les prophètes réformistes opposaient le Millénium, le royaume des justes et des pauvres, établi sur cette terre, pendant cette vie. Et quoiqu'en Europe, autant Luther que Cromwell ont combattu et anéanti les sécessionnistes anarchiques de la Réforme, le Nouveau Monde a servi de support à de nombreux projets millénaristes, autant catholiques que protestants. Gerónimo de Mendieta a voulu mettre en œuvre, en Amérique centrale, la vision millénariste de Joachim de Flore, Vasco de Quiroga a repris, dans ses villages-hôpitaux de

Santa Fé, les idées de Thomas More, au Paraguay les jésuites ont organisé pour les Amérindiens les célèbres « réductions », une sorte de communautés monastiques. Similairement, fuyant l'Europe, diverses sectes protestantes de huguenots, puritains, anabaptistes, quakers, shakers, etc., ont transporté et établi leurs rêves millénaristes en Amérique du Nord.³

Enfin, l'Humanisme a offert une troisième solution pour rouvrir les portes du Paradis. Si le Dieu chrétien se montrait jaloux envers ses créatures, leur interdisant l'accès à l'arbre d'immortalité, les humanistes ont décidé de donner à l'homme la possibilité de construire son propre jardin, par ses forces seules. Redéfinissant le rôle de l'homme face à Dieu et à la nature, Thomas More et ses successeurs ont retiré le jardin d'Éden à la juridiction divine et l'ont ré-attribué à l'humanité. À la cité de Dieu, les humanistes ont opposé une cité construite par l'homme. Les voyages initiatiques ont été refaçonnés en fonction de ce nouveau but – le jardin artificiel habité par une humanité rénovée. Les siècles suivants ont repris l'utopie humaniste dans des cadres idéologiques nouveaux, mais qui favorisaient toujours plus l'activisme athée face à la piété religieuse : utopies puritaines et protestantes, déistes et libertines, réformistes et progressistes au XVIII^e siècle, scientifiques et socialistes au XIX^e.

Le Paradis terrestre et l'Utopie sont des *topoi* charriés par le même courant imaginaire collectif qui cherche pour l'homme un salut immanent. Darko Suvin a très bien noté que

Le Paradis terrestre est peut-être encore plus proche de l'Utopie. En dehors du christianisme officiel, il n'est généralement pas trans-historique : un voyage ordinaire peut y conduire. Le Paradis terrestre est séparé des autres pays par une barrière, ce qui en fait ordinairement une île dans la mer, une île bienheureuse dans la tradition immémoriale des Grecs, et dont on retrouve les traces dans beaucoup d'autres écrits, anonymes ou célèbres, par exemple chez les Celtes ou chez Dante dont le Paradis terrestre est en mer occidentale. Souvent, et surtout dans les versions que la religion n'a pas adultérées, ses habitants ne sont pas de purs esprits, mais seulement des individus plus parfaits.⁴

Dans les deux volumes que j'ai dédiés au thème du Paradis interdit, j'ai dressé un panorama de ces voyages initiatiques du Moyen Âge dirigés vers l'Éden oriental ou vers l'Avalon occidentale.

Somme toute, on peut dire que l'utopie est une pseudomorphose renaissante du Paradis terrestre chrétien. Entre les deux il y a simultanément une ligne et une solution de continuité, une unité dans la rupture. En ce qui concerne la continuité, Fernando Ainsa observe avec une fine intuition que « L'utopie a beau paraître tout entière tournée vers le futur, elle se nourrit toujours de la nostal-

gie. L'utopie la plus rationnelle s'enracine inévitablement dans le paradis perdu. Le *retour aux origines* se mêle au mythe de la terre promise, le *bon sauvage* réincarne le chrétien primitif, le *bon révolutionnaire* synthétise les vertus de l'un et de l'autre. »⁵

Dans son livre sur religion et utopie, Krishan Kumar énumère en tant qu'articulations de cette continuité le mythe du Paradis, l'idéal monastique et le millénarisme. Les rêveries paradisiaques constituent une sorte d'arrière-fond de l'Utopie, ce que Kumar appelle, dans un sens psychanalytique, l'inconscient de l'Utopie. Bien que les intentions, les moyens et l'aspect final de l'Utopie soient distincts des aspirations sotériologiques chrétiennes, il y a derrière le projet utopique une tension fantasmatique, une pression émotionnelle et imaginaire irradiant des visions du Paradis perdu et du Paradis récupéré.⁶

Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel, auteurs d'un imposant traité sur l'utopie, estiment que l'histoire du Paradis fait partie de l'archéologie de l'Utopie, qu'elle est, à l'instar des organismes biologiques, une structure inférieure englobée par l'évolution dans une forme supérieure. En support à cette idée, ils invoquent le fonds chrétien personnel des parents de l'utopie, à partir de Thomas More, martyr sanctifié par l'Église catholique, jusqu'à Campanella, Bacon, Andreae, Comenius, Leibniz, auteurs de « pansophies » profondément chrétiennes continuant la tradition paradisiaque et mystique. Leur mot final est qu'il n'y a guère de « thème lié à l'Éden, à l'Âge messianique ou au paradis ultra-mondain qui ne soit pas repris ou revisité par la littérature utopique séculière ». ⁷

C'est aussi la conclusion de Jean-Michel Racault : autant les voyages imaginaires que les récits utopiques sont structurellement homologues à une « apocalypse », c'est-à-dire à la révélation d'un autre monde. L'auteur de relations fantastiques et utopiques partage avec le prophète religieux le même enthousiasme de « porte-parole d'un message transcendant ». Son récit est l'équivalent laïque d'un « rapt » qui lui a permis d'entrevoir un monde et l'investit de la mission d'être son messager. « Tout se passe donc comme si le texte biblique se trouvait symboliquement à l'origine et au terme du processus d'engendrement textuel qui semble bien être une constante des voyages imaginaires et des utopies. »⁸

Le déclic qui a provoqué la solution de continuité entre la vision paradisiaque et celle utopique a été la sécularisation de la vision du monde. La rupture a résidé dans une inversion de pôles, dans le déplacement du centre de densité ontologique de Dieu vers l'Homme. Le théocentrisme partiellement érodé du Moyen Âge a trouvé un concurrent innovateur et enthousiaste dans un anthropocentrisme partagé autant par les « mages » que par les humanistes de la Renaissance. Gabriel Vahanian pense que l'utopie, née « au confluent de la sécularisation du christianisme et de la désacralisation du monde », n'a pas simplement élargi le

champ du profane aux dépenses du sacré, mais a franchement subverti la dichotomie du sacré et du profane.⁹ Elle a (re)sacralisé l'homme, en le rehaussant à une condition que le dogme du péché originel lui interdisait dans la doctrine chrétienne. Elle lui a fait une promesse qui le vise dans sa vie actuelle, dans l'ici et le maintenant, et non pas après la mort, dans un au-delà difficilement imaginable.

Pour ne pas trop simplifier les choses, il faut reconnaître, avec Christine Rees, que les fondateurs de l'Utopie ancienne et moderne, Platon et Thomas More, ne pensaient pas leurs cités comme faisant partie de l'ordre du réel, mais de l'ordre de l'idéal. La cité de Platon est une « idée », un paradigme, alors que l'utopie de More est une proposition théorique, un projet humaniste, dont l'auteur doute qu'il soit réalisable dans notre monde (d'où le désaveu compris dans le nom même de « Pas-de-place »). Néanmoins, les deux parents du genre ne se sont pas arrêtés à une construction conceptuelle, la seule convenant à une dimension idéale, mais ont inventé des fictions matérialisant ces projets intellectuels. La désacralisation a été doublée d'une « dé-métaphysication », d'une descente de l'empire des abstractions dans le monde concret, avec ses difficultés précises et pressantes.

L'Utopie aspire à donner des solutions aux problèmes très matériels de la vie actuelle. Les habitants de l'Utopie ont une existence avec des besoins immédiats et les utopistes doivent pourvoir à leur alimentation et abri, travail et commerce, organisation familiale et sociale, éducation et vie culturelle, législation et défense contre les ennemis.¹⁰ Miriam Eliav-Feldon reconnaît dans le genre utopique la plupart des valeurs de l'humanisme civique : la sécularisation de la pensée politique et historique, l'éthique de la « *vita politica activa* », un programme d'éducation générale, un retour vers l'antiquité non pas avec mélancolie passiviste, mais comme vers un modèle exemplaire pour le présent.¹¹

La sécularisation serait ainsi la condition *sine qua non* de l'utopie. Le genre n'a pu faire sa percée qu'au moment où l'homme a abandonné la conception que la société et le monde sont gouvernés par Dieu, quand il a assumé la responsabilité des déficiences de l'histoire, quand il a dépassé le « *contemptus mundi* » impliqué par l'idée que la vraie existence se passe dans le Royaume des Cieux, quand il s'est affranchi de la théorie pessimiste de la dégénérescence constante de l'humanité à partir de la chute.¹²

Krishan Kumar pense que l'absence assez manifeste du genre utopique en dehors de l'Europe s'explique par le fait que seulement notre continent a vécu une sécularisation aussi vertigineuse. Dominées par une conception religieuse, les sociétés non occidentales n'ont manifestement pu imaginer que des places idéales créées par des entités surhumaines ou dépendant de principes surnaturels. De ce point de vue, l'idée d'une utopie chrétienne semble, elle aussi, une contradiction dans les termes. Pour que la cité de l'homme devienne conce-

vable, il a été nécessaire que l'Âge moderne crédite la raison et les capacités humaines de création. Il a fallu que les humanistes de la Renaissance quittent le modèle augustinien de la Cité de Dieu pour se retourner vers la Cité de l'homme.¹³

Comme l'ont souligné les théoriciens du genre, le poids critique qui a provoqué le retournement du théocentrisme en anthropocentrisme a été l'héritage classique. Dans la cité idéale conçue par Platon, Thomas More et les philosophes ultérieurs ont trouvé un modèle qui tranchait court avec le caractère providentialiste et messianique de l'étalon augustinien. La tradition helléniste, rationnelle et calibrée aux dimensions de l'homme, offrait la certitude que la cité terrestre pouvait être en principe aussi parfaite que la cité céleste, parce que l'homme lui-même était en droit d'aspirer à devenir le semblable des dieux.¹⁴ Cette confiance dans la nature humaine était partagée, paradoxalement, aussi bien par l'humanisme que par le courant « occulte » de la Renaissance, quoique d'autres différences, en première place l'alignement sur les positions divergentes de la pensée rationaliste et de la pensée magique, aillent bientôt séparer et poser en antagonistes les cités artificielles et les jardins magiques.

La raison, en tant que faculté maîtresse définitoire pour l'être humain, est devenue pour les humanistes le critère fort qui distingue l'Utopie, d'un côté, et le jardin d'Éden, le Millénium et les paradis magiques de l'autre, relégués tous dans les limbes de la superstition et de l'irrationnel. Le processus de laïcisation de l'utopie sera accompli au XVIII^e siècle, quand les philosophes des Lumières proposeront, pour remplacer la révélation du Livre, une nouvelle révélation, celle de la raison naturelle. Comme le note Carl L. Becker, les illuministes étaient conscients que, dans l'absence d'une offre capable de supplanter les promesses de perfection et de salut, la « religion de l'humanité » n'avait aucune chance de s'imposer contre l'autorité de l'Église. La raison infaillible et la foi absolue dans les possibilités d'accomplissement de soi-même de l'homme ont été rehaussées au rang de principes de la nouvelle croyance philosophique.¹⁵ Dans les cadres de cette religion laïcisée et camouflée, l'Utopie remplissait le rôle messianique et sotériologique qui revenait, dans le Christianisme, au Paradis.

Thomas Molnar traite l'utopie de religion sécularisée, surgie d'une impulsion hérétique. En fin de compte, les utopistes ont une nature profondément religieuse, puisqu'ils cherchent une voie de salut pour une humanité considérée captive du mal. Cependant, comme les promesses de l'Église ne les satisfont pas, ils tournent leur révolte contre la religion même. Leur but commun est « la libération de l'homme de l'hétéronomie, du gouvernement et de la providence d'un Dieu personnel, au nom de l'autonomie, du *self-government* moral ». Pour qu'une telle démarche n'échoue pas dans l'anarchie, ils se voient obligés de consacrer un nouveau démiurge, l'auteur de l'état utopique : la collectivité. Divinisée, la

société humaine devient la nouvelle idole des temps modernes. L'« éternelle hérésie » de l'utopie réside dans la substitution du théocentrisme par l'anthropocentrisme : « Ayant pris le parti de nier l'existence d'un Dieu radicalement différent du monde, l'utopiste découvre que son seul recours est de concevoir un Dieu immanent radicalement identifié avec ce monde, qui est le seul être conscient de lui-même, *créateur* de lui-même et de son environnement : *l'homme*. »¹⁶

Le passage du Paradis terrestre chrétien à l'Utopie humaniste a marqué un basculement radical du régime imaginaire de l'homme européen. En première instance, le changement n'a pas visé la constellation de symboles, la panoplie d'images et les décors fictifs, mais l'illumination projetée sur ces paysages fantastiques. Peut-être que la continuité thématique entre l'Éden biblique et l'Utopie de More n'est pas tout à fait visible si on isole les deux « *loci* » dans leur figuration pure, archétypale, mais elle devient évidente, comme nous allons essayer de le montrer un peu plus loin, quand on compare les quêtes médiévales du Paradis terrestre et les expéditions utopiques. Le corpus médiéval et renaissant de voyages initiatiques, le plus souvent négligé par les historiens et les théoriciens de l'utopie, est essentiel pour comprendre l'héritage imaginaire sur lequel a été bâti le genre utopique.

Le changement a touché surtout le sens et la valeur symbolique attribués aux objets et aux cadres imaginaires. Traitant de l'évolution des *patterns* de l'« ordre », donc de l'organisation interne des visions du monde, Dorothy E. Donnelly a fait l'observation que, en comparaison avec Platon ou Augustin, Thomas More ne subordonne plus l'ordre naturel et social à l'ordre cosmique ou à l'ordre divin. Il ne cherche pas les principes transcendants dont dérivent, hiérarchiquement, les principes temporels, il est préoccupé exclusivement par l'ordre immanent de la société humaine. La permutation impliquée par l'abandon de la vision paradisiaque et l'avènement de la pensée utopique pourrait être résumée dans le jeu d'antithèses suivant : ordre cosmique/ordre historique ; ordre transcendant/ordre naturel ; orientation vers un *telos* ultra-mondain (ordre finaliste)/orientation vers un *telos* intra-mondain (ordre évolutionniste) ; ordre imposé/ordre créé par les hommes.¹⁷

La Cité de l'homme apparaît ainsi comme le revers de la Cité de Dieu. L'aver-sion de la théologie chrétienne envers l'utopie (à partir du récit du Yahviste sur l'attitude de Dieu face à la tour de Babel jusqu'aux considérations de saint Augustin sur les deux cités) ne fait que démontrer encore plus la continuité de substrat des deux projets, divin et humain. Si le Royaume de Dieu et l'Utopie s'excluent d'une manière si drastique, c'est que les deux *topoi* sont des alternatives ou des valeurs d'une même catégorie, entre lesquels la foi demande de faire un choix. Cette option théologique, entre le Paradis terrestre et le Paradis céleste, les pères de l'Église ont dû la faire dès la constitution doctrinaire du christianisme. Et si l'eschatologie chrétienne s'est lancée sur les voies d'un autre monde trans-

ependant et spirituel, les promesses alternatives, de bonheur et d'immortalité dans ce monde-ci, n'ont pas cessé d'habiter l'imaginaire populaire. L'utopie apparaît comme la réversion ou le retour (dans un sens psychanalytique) du mythe biblique du jardin d'Éden, dans une pseudomorphose humaniste et laïque.

Northrop Frye a systématisé les rapports entre ces thèmes dans une équation quaternaire. Le christianisme est polarisé entre deux mythes, celui des origines et celui de la fin, le jardin d'Éden et la Cité de Dieu. Le mythe de la création est l'équivalent d'un contrat passé entre Dieu et l'homme ; la rupture du contrat a attiré la chute. L'humanisme oppose à ce couple une autre paire de termes, le « contrat social » et l'Utopie. Le contrat social correspond au mythe du Paradis, en tant qu'il donne une explication – séculaire – aux origines de la société. L'Utopie renvoie à la Cité de Dieu, en tant qu'elle est une vision du *telos*, du but de l'existence historique. Tous les deux, le contrat social et l'Utopie, partent d'une analyse du présent, mais ils projettent leurs conclusions soit dans le passé, soit dans un ailleurs, soit dans le futur.¹⁸ Les deux séries de thèmes, chrétienne et humaniste, évoluent sur deux plans parallèles, celui du sacré et celui du profane.

En tant qu'alternative immanente au Royaume transcendant de Dieu, l'Utopie est, comme nous l'avons vu, plus proche des promesses millénaristes. L'Éden vétérotestamentaire, le Millénium réformiste et l'Utopie humaniste sont similaires en ce que tous les trois restent « au ras de la terre », ne s'envolent pas vers un ciel en dehors du monde physique et de l'histoire. Il est symptomatique que le déploiement des espérances millénaristes et des projets utopiques coïncide avec la régression des quêtes paradisiaques. Bien que le Paradis terrestre restât un but inaccessible, le Moyen Âge n'avait pas cessé d'envoyer ses voyageurs fictifs à la recherche de l'Éden oriental ou de l'Avalon occidentale, que les chartes T-O situaient dans les deux extrémités du disque de *oikoumène*. À la Renaissance, les nouvelles exégèses de la géographie biblique menées par Steuchus Eugubinus, Franciscus Junius, Marmaduke Carver, Johannes Herbinus, Pierre Daniel Huet, Salomon Van Til et autres, avaient tenté de trouver à l'Éden une localisation moins fantaisiste, mais avaient fini par imposer l'idée que le jardin biblique ne figure pas (ou plus) dans la configuration actuelle du monde. À partir du XVI^e siècle, le Paradis terrestre disparaît rapidement des mappemondes et de l'imaginaire européen.¹⁹ C'est au fur et à mesure que cet évanouissement s'accomplit qu'on assiste, par un processus de compensation, à l'apparition des cités et des pays utopiques.

En d'autres mots, la décroissance de l'imaginaire paradisiaque paraît être le moteur qui a nourri la croissance de la pensée utopique. Les thèmes et les images paradisiaques sont évacués de l'île d'Éden engloutie et récupérés sur le continent complémentaire émergent, celui de l'Utopie. Le scénario du voyage initiatique vers le Paradis terrestre, à travers les déserts d'Asie ou les abysses de

l'Océan, a trouvé sa continuation dans les récits racontant des voyages vers des cités idéales et des états fictifs. Dans ce sens, le texte de Thomas More, avec sa force d'innovation troublante, ne fait que masquer une continuité de fond beaucoup plus massive entre le corpus de textes médiévaux et la littérature de voyages extraordinaires et utopiques de l'Âge classique.

3. Millénium et Utopie

SI LA relation entre le Paradis terrestre et l'Utopie est de nature complémentaire, l'avènement de la deuxième supplantant la disparition du premier, la relation entre Millénium et Utopie est de nature alternative. Les deux sont des alternatives terrestres, l'une religieuse, l'autre laïque, du Paradis céleste promis par l'Église. La relation entre les deux est interdépendante et réversible, de manière que Henri Desroche a pu croiser les définitions et parler de l'utopie comme d'une « religion sécularisante » et de la religion comme d'une « utopie sacralisante », et encore de « millénarismes utopisants » et d'« utopies millénarissantes ».²⁰ Jean Servier a construit son *Histoire de l'utopie* sur l'idée que l'utopie est une variante sécularisée du millénarisme, que si le Millénium exprime l'espoir religieux de salut de la nature humaine et de compensation des justes par Dieu, l'Utopie est une aspiration laïque d'amélioration de l'existence concrète par des hommes qui deviennent les agents de leur propre émancipation.²¹ Thomas Molnar conçoit une systématique similaire, parlant de deux types d'utopies, religieuse et athée. L'utopie religieuse est le millénarisme, allant des apocalypses testamentaires jusqu'à Teilhard de Chardin, alors que l'utopie athée aboutit à la révolution sociale et les sociétés totalitaires.²²

Autant le Millénium que l'Utopie désirent instaurer un paradis qu'ils ne cherchent plus dans le passé non visitable de l'Éden, mais dans le futur immédiat ou dans un espace alternatif. Gilles Lapouge oppose sur cette base l'édénisme hérétique aux millénarismes du Moyen Âge. Les Adamites, les Frères du Libre Esprit, les tendres chercheurs de l'harmonie « rament à contre-courant, ils inversent le sens des années, leur idée est qu'ils cinglent vers la Genèse ». En revanche, les millénaristes veulent accélérer l'histoire, la consommer le plus vite possible, la faire brûler ensemble avec les institutions du présent. Si les adamites sont des « indolents » jouissant dans les rêveries d'une enfance collective, les millénaristes et les utopistes sont des « vieillards exaspérés » et des « stakhanovistes » qui ne se donnent pas un instant de repos.²³

Le Millénium et l'Utopie envisagent un paradis terrestre installé ici-bas, en contraste avec le Royaume céleste de Dieu de la théologie chrétienne. La transcendance est abandonnée au profit de l'espace et du temps immanent. Dans la formulation de Carl L. Becker, l'article de « foi philosophique » des Lumières, selon lequel le but de la vie est la vie elle-même, impliquait que le nouveau ciel

des philosophes était situé quelque part dans les confins de notre terre et dans les limites de notre histoire. Le salut de l'humanité devait être atteint non par un agent extérieur, miraculeux, catastrophique, mais par les efforts des générations successives des hommes, dans une entreprise coopérative censée remplacer la providence divine. Fontenelle et d'autres philosophes ont cessé de regarder l'utopie comme un exercice théorique visant une vérité paradigmatique et ont commencé à la projeter dans l'histoire, en tant que programme destiné à être réalisé pratiquement.²⁴

Cependant, il faut concéder que l'orientation vers le futur n'a pas été un trait commun que le Millénium et l'Utopie ont partagé immédiatement dès l'apparition de celle-ci. Au début, du XVI^e jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la pensée utopique n'était pas sensible à l'aspect temporel de l'existence humaine. Bien que le Christianisme ait introduit le concept d'un temps universel orienté et que les millénarismes visassent justement ce futur messianique, les premiers projets utopiques, à partir de Thomas More, étaient conçus dans une dimension atemporelle. En tant que « cité idéale », l'utopie conservait son arrière-fond platonicien, sa nature paradigmatique, de modèle hors le devenir historique. L'utopie est, ou l'était à son début, une hypothèse épistémologique, un « exercice mental sur les possibles latéraux », selon la définition de Raymond Ruyer.²⁵ C'est-à-dire que Thomas More et ses successeurs concevaient leurs expériences utopiennes dans un espace alternatif de l'histoire, parallèle et simultané avec les monarchies européennes de l'époque.

À ses origines, l'utopie n'était pas un pro-jet dirigé vers l'avenir, à l'instar du Millénium. Le jardin d'Éden et l'Empire millénaire se partagent bien les deux extrémités de l'axe chrétien de l'histoire, le commencement et la fin, mais l'utopie n'est venue rejoindre le Millénium dans le domaine du futur que quelques siècles plus tard. À l'Age classique, son dessein original était d'ouvrir un présent latéral, une alternative à l'histoire contemporaine. C'est en cela qu'elle se manifestait comme un programme humaniste, qui rejetait en bloc les solutions religieuses. La théologie chrétienne maintenait l'homme dans un présent « faible », compromis par le péché, encadré par les deux chronotopes « forts » de l'Éden originel et du Royaume futur. Les millénarismes remplaçaient l'eschatologie céleste par une promesse terrestre, et en cela l'Utopie est bien en accord avec le Millénium. Mais l'Utopie se sépare du Millénium par son ambition de revaloriser le présent même.

L'Utopie n'est pas seulement une parenthèse entre le passé et l'avenir, elle construit un axe temporel nouveau, qui se déploie sur la dimension d'un possible latéral. L'humanisme utopique propose une histoire parallèle à l'histoire chrétienne du monde, qui évite en quelque sorte la grande mésaventure du péché

et de la chute ou qui remédie instantanément les effets de la déchéance. Si le Royaume céleste ou le Millénium promettent le salut futur de l'homme, par l'agencement de Dieu, l'Utopie est une Cité des bienheureux déjà instaurée, où le salut a été déjà accompli par les diligences des hommes, par ingénierie sociale. L'Utopie est atemporelle dans le même sens que le Royaume de Dieu est en delà du temps : tous les deux sont des Cités, humaine ou divine, achevées, qui ne nécessitent plus le pénible travail de l'histoire.

Il est vrai cependant que l'association de l'Utopie au Millénium a fini par provoquer une mutation de la première. Au cours des XVIII^e-XIX^e siècles, l'Utopie atemporelle et figée de l'Âge classique a été remplacée par l'Utopie dynamique et progressiste de l'Âge moderne. Les théoriciens du genre ont apporté beaucoup d'arguments pour expliquer pourquoi l'Utopie de l'Âge classique n'était pas soumise à la temporalité (parce qu'elle est un modèle achevé, dont la perfection exclut tout progrès ultérieur, parce qu'elle est un monde clos, qui évite délibérément tout contact avec l'extérieur et tout changement intérieur, etc.). L'explication la plus générale est celle de Dorothy F. Donnelly, qui pense que la disparition de l'Utopie classique s'amorce avec l'abandon du concept d'ordre immuable et téléologique qui caractérisait autant la pensée chrétienne que l'humanisme de la Renaissance. Ce serait Francis Bacon qui, dans la *Nouvelle Atlantide*, aurait introduit l'idée que l'ordre idéal est de nature politique et sociale, que l'Utopie est un processus dépendant de l'action humaine.²⁶

Dans son *Millénium et Utopie*, Ernst Lee Tuveson soutient que le concept de progrès est apparu quand l'idée millénariste a été assumée par la nouvelle science cartésienne, par la philosophie mécaniciste. Les néoplatoniciens Henry More ou Thomas Burnett ont développé l'idée, suggérant que le salut de l'humanité ne se produit pas par des événements brusques, comme la première et la seconde venue du Christ, mais par une amélioration graduelle de la condition initiale déchu. Sans nier le dogme chrétien du péché, les philosophes de Cambridge lui ont trouvé une autre solution, inspirée des espérances millénaristes qui avaient fleuri surtout pendant la révolution de Cromwell. Le Millénium a trouvé son successeur dans l'Utopie progressiste, l'idée d'« étapes d'évolution de l'humanité » remplaçant celle de Providence divine. Le progrès est devenu la nouvelle foi des philosophes du XVIII^e siècle, permettant l'adaptation de l'idéal religieux de la Nouvelle Jérusalem à la mentalité mécaniciste et scientifique de l'Âge moderne.²⁷

Un autre théoricien, Theodore Olson, inverse en une certaine mesure cette causalité.²⁸ Il soutient que ce n'est pas le concept de progrès qui a engendré les utopies futuristes, mais que c'est la combinaison des paradigmes du Millénium et de l'Utopie qui a donné naissance à l'idée de progrès. Au siècle des Lumières, le millénarisme se serait détourné des espoirs métaphysiques et se serait concen-

tré sur le monde actuel et sur les choix faits par les communautés humaines. Selon cette vision, si le moteur de l'histoire était la volonté de Dieu, la bonne action à prendre résidait en l'harmonisation des décisions humaines à celle divine. L'Utopie classique était dédiée, elle aussi, à la société humaine, mais elle restait anhistorique et parménidienne. Centrée sur la raison humaine, l'existence de la cité idéale dépendait de la capacité du législateur (de l'utopiste en fait) de faire accéder le projet social au plan de la vérité éternelle. L'historicisme volontariste du millénarisme et la rationalité séculière de l'utopisme ont fini par se superposer au XVIII^e siècle. L'impulsion finale du mariage aurait été donnée par la critique illuministe du théisme. L'effondrement du concept de Dieu a provoqué le transfert de son potentiel de sacralité, à travers le concept de Providence, vers le concept de Nature. C'est ainsi que, dans les utopies athées et socialistes du XIX^e siècle, le monde physique, la nature humaine et la société historique ont hérité du prestige fantasmagorique de la religion.

Ce qu'on peut conclure de ces théories, c'est que les concepts de Millénium, Utopie et progrès ne participent pas à une causalité réciproque linéaire, mais se retrouvent dans une interdépendance circulaire et réversible. En tout cas, l'Utopie a changé d'aspect à partir du moment où elle a conflué avec le Millénium. Ce procès, à situer entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e, a été rendu possible par le déclin du théisme chrétien et la sécularisation des projets millénaristes. À la fin des Lumières, avec le préromantisme, la notion de progrès et la conception dynamique et évolutionniste de l'histoire, ce que Bronislaw Baczko appelle « l'histoire-progrès »²⁹, ont pénétré aussi l'Utopie, l'orientant dans une nouvelle direction. Cette métamorphose a été le mieux saisie par Elisabeth Hansot, qui distingue deux modes de pensée utopique : la perfection et le progrès.³⁰ L'utopie classique est établie sur l'idéal d'une perfection transcendante et elle se propose de construire un standard théorique, sans finalité pratique ; l'utopie moderne vise la perfection historique, elle est donc un modèle critique qui veut transformer la réalité et la faire progresser vers un avenir meilleur.

La substitution du critère de perfection par celui du progrès a métamorphosé l'utopie d'une expérience mentale sur les « possibles latéraux » en un projet des « futurs possibles ». Dans la pratique utopique, cette différence sépare, selon les analyses de Jean-Jacques Wunenburger, qui emprunte à Henri Desroche les catégories d'alternance, d'altercation et d'alternative³¹, les « utopies d'alternance » des « utopies d'altercation ».³² Comme pour le Millénium, dans l'Utopie moderne l'aboutissement du programme social a été confié à l'histoire. L'Utopie moderne a changé de plan existentiel, elle a quitté l'axe de l'espace pour se construire sur celui du temps, elle a déserté l'ailleurs pour se relocaliser dans le lendemain. Elle n'est plus situable dans une place autre, mais dans un temps autre, elle est devenue, d'une eu-topie ou ou-topie, une eu-chronie ou ou-chronie. (Le terme

d'uchronie, créé par Charles Renouvier en 1857 pour désigner un récit qui explore une histoire alternative « non telle qu'elle fut, mais telle qu'elle aurait pu être »³³, a été repris comme euchronie par des théoriciens comme Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel pour signaler la tendance des récits utopiques modernes à projeter la société idéale dans l'avenir ou hors du temps.³⁴

Pour le reste, l'Utopie diffère du Millénium sur tous les autres points qui la distinguent aussi du Paradis terrestre et de la Cité de Dieu. La séparation concerne notamment le rôle de Dieu et de la Providence. Keith Thomas fait le point soulignant que, dans le millénarisme, la restauration du Paradis sur terre est réalisée par Dieu, alors que l'utopisme accorde ce rôle à l'homme et ne suppose aucune transformation de la condition humaine, de la nature et de l'univers et aucun événement surnaturel.³⁵ Krishan Kumar accentue que le Millénium implique la foi et l'espérance dans l'intervention future rédemptrice et compensatoire de Dieu, alors que l'Utopie déplace ces attentes sur l'homme et sur la collectivité, sur sa capacité rationnelle de contrôler et de construire l'histoire.³⁶

Dans le même sens, J. C. Davis montre que, à la différence du millénariste, l'utopiste n'invoque pas l'apparition d'un *deus ex machina*, censé transformer l'homme et le monde, mais accepte les défauts et les imperfections de la nature humaine et se propose de les redresser par un programme de réformes politiques, sociales et pédagogiques.³⁷ Sur la base de cette opposition, J. C. Davis soutient que les véritables anti-utopies d'avant le siècle des Lumières n'ont pas été des textes à visée ouvertement dystopique, comme les cauchemars de Zamiatine, Orwell et Huxley, mais les millénarismes, en tant que propositions alternatives, incompatibles, de par l'idée de la présence de Dieu dans l'histoire, avec les projets sociaux utopiques.³⁸ Sur ce point, nous nous éloignons de J. C. Davis, puisque nous pensons que l'antiutopie n'a pas besoin d'être portée par le Millénium, qu'elle gagne son propre statut autonome dès le début du XVII^e siècle, avec la parution de *Mundus alter et idem* de Joseph Hall et de *l'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas.

Partant de l'hypothèse que l'Utopie est l'équivalent séculaire du Millénium ou que le Millénium est une variété religieuse de l'Utopie, J. F. C. Harrison met en évidence leurs éléments communs (messianisme, radicalisme, progrès, construction communautaire), mais se penche aussi sur les éléments divergents. Si les visions apocalyptiques du Millénium embrassent tout l'univers et toute l'histoire, décrivant la fin du temps, l'Utopie est une fiction sur la société parfaite mieux circonscrite dans l'espace et dans le temps. La dimension eschatologique y manque. Si le moteur du Millénium est l'action divine, l'Utopie est le produit de la volonté humaine consciente. L'avènement du Millénium est un événement imprévisible, décrété et connu seulement par Dieu, alors que la réalisation de la cité idéale ne dépend en principe que de l'harmonisation des actions

d'une collectivité.³⁹ Si le millénarisme, comme le Christianisme orthodoxe, suppose le rehaussement des élus, par la grâce de Dieu, à la condition des bienheureux, l'utopisme n'implique pas une restauration préalable de la nature humaine.⁴⁰ Il se veut plutôt une solution alternative au péché, il est une sorte de salut immanent que l'homme se donne par ses propres diligences.

ENFIN, ON peut penser, avec Claude-Gilbert Dubois, que les utopies et les millénarismes expriment deux réactions opposées des classes sociales et des tendances religieuses de la Renaissance. L'utopie humaniste serait dans ce cas l'expression de l'attitude des intellectuels de l'époque face au millénarisme embrassé par les classes populaires. Pour étrange que cela puisse paraître, face aux revendications révolutionnaires des réformistes radicaux, les humanistes More et Érasme rejoignaient aussi bien la position catholique que celle de Luther. En même temps, « on remarquera que les utopies ont surtout fleuri du côté catholique, qui ne renie pas sa filiation à l'Antiquité et se retrouve au XVI^e siècle à la pointe de la Renaissance et du retour à l'antique ; du côté protestant on a plutôt les yeux tournés vers le Sinaï et Jérusalem que vers Rome et Athènes. »⁴¹ À la Renaissance, les deux pôles de l'utopie et du millénarisme seraient donc les expressions respectives du Catholicisme « libéral » et du Protestantisme « radical ». Ou, dans une autre dénomination des acteurs, de l'Humanisme chrétien et du Christianisme hétérodoxe (sectes radicales du protestantisme, mais aussi projets franciscains, dominicains ou jésuites dans le Nouveau Monde), courants engagés dans la tentative de produire des promesses alternatives au Paradis céleste dogmatique.



Notes

1. Claude-Gilbert Dubois, *Problèmes de l'utopie*, Paris, Archives des Lettres Modernes, 1968, p. 20.
2. Pour l'historiographie de la conception sur la Renaissance, voir Michele Ciliberto, *Pensare per contrary : Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Rome, Edizione di storia e Letteratura, 2005, Première partie.
3. Corin Braga, *La quête manquée de l'Avalon occidentale, Le Paradis interdit au Moyen Âge - 2*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 323-325.
4. Darko Suvin, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, Montréal, Les Presses Universitaires du Québec, 1977, p. 65.
5. Fernando Ainsa, *La reconstruction de l'utopie*, préface de Federico Mayor, traduction de l'espagnol par Nicole Canto, Paris, Arcantères Editions & Editions UNESCO, 1997, p. 45.
6. Krishan Kumar, *Religion and Utopia*, Canterbury, University of Kent, 1985, p. 14.

7. Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, p. 112.
8. Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs : Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, pp. 90-91.
9. Gabriel Vahanian, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 28.
10. Christine Rees, *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*, Londres & New York, Longman, 1996, pp. 7-8.
11. Miriam Eliav-Feldon, *Realistic Utopias : The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 132-133.
12. *Ibid.*, pp. 5-6.
13. Krishan Kumar, *Utopianism*, Bristol, J. W. Arrowsmith, 1991, p. 35.
14. Kumar, *Religion and Utopia*, p. 13.
15. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1957, pp. 127-128.
16. Thomas Molnar, *L'utopie : Éternelle hérésie*, traduit de l'anglais par Olivier Launay, Paris, Beauchesne, 1973, pp. 14, 31-32, 131.
17. Dorothy F. Donnelly, *Patterns of Order and Utopia*, Basingstoke, Hampshire & Londres, Houndmills, 1998, pp. 67-68, 76-77, 89.
18. Northrop Frye, « Varieties of Literary Utopias », in Frank E. Manuel, éd., *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, 1967, p. 34.
19. Voir Braga, pp. 377-384.
20. Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calman-Lévy, 1973, pp. 38, 217.
21. Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991.
22. Molnar, p. 34.
23. Gilles Lapouge, *Utopie et civilisations*, Paris, Albin Michel, 1990, pp. 122-123.
24. Becker, pp. 128-129, 136.
25. Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Saint-Pierre-de-Salerne, Gérard Monfort, 1988, pp. 9 *sqq.*
26. Donnelly, p. 99.
27. Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia : A Study in the Background of the Idea of Progress*, New York, Evanston & Londres, Harper & Row, 1964, pp. VI-XII.
28. Theodore Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, Toronto, Toronto University Press, 1982, pp. 15-16, 144.
29. Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 173.
30. Elisabeth Hansot, *Perfection and Progress : Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge (Massachusetts) & Londres, MIT Press, 1974, pp. 2-14.
31. Desroche, pp. 227-228.
32. Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979, pp. 17 *sqq.*
33. Charles Renouvier, *Uchronie (L'utopie dans l'histoire) : Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, texte revu par Hubert Grenier, Paris, Fayard, 1988.
34. Manuel & Manuel, p. 4.

35. Keith Thomas, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », in Dominic Baker-Smith & C. C. Barfoot, éd., *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, Amsterdam, Rodopi, 1987, p. 23.
36. Kumar, *Utopianism*, pp. 18, 36.
37. J. C. Davis, « The History of Utopia : The Chronology of Nowhere », in Peter Alexander & Roger Gill, éd., *Utopias*, Londres, Gerald Duckworth, 1984, p. 9.
38. J. C. Davis, « The Millennium as the Anti-Utopia of Seventeenth Century Political Thought », in *Millénarisme et utopie dans les pays anglo-saxons*, volume thématique de la revue *Anglophonia : French Journal of English Studies*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, vol. 3, 1998, pp. 56 *sqq.*
39. J. F. C. Harrison, « Millennium and Utopia », in Alexander & Gill, p. 65.
40. Keith Thomas, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », in Dominic Baker-Smith & C. C. Barfoot, éd., *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 23.
41. Dubois, p. 34.

Abstract

Terrestrial Paradise, Millennium and Utopia (II):
Three Versions of the "Perfect Place" of the Renaissance

The study discusses three versions of an imaginary construct extremely recurrent in European and world literature, namely, the "perfect place": the terrestrial paradise, the millennium, and utopia. The three *topoi* in question form an equation with three terms. The study seeks to demonstrate that the themes of the millennium and of utopia emerged as the garden of Eden became forever closed following the original sin. After this initial catastrophe, the Judeo-Christian religion and later the humanists of the Renaissance sought other paths to salvation, no longer situated in the past, at the dawn of time, but rather at the end of history or in spaces alternate to our own.

Keywords

Terrestrial Paradise, Millennium, Utopia, medieval and Renaissance literature, Thomas More