

PORT-ROYAL ET L'HISTOIRE UNIVERSELLE
La lutte de l'histoire religieuse universelle contre l'émancipation
de l'histoire profane (fin du XVII^e siècle)

par Bernard CHÉDOZEAU

« Port-Royal et l'histoire universelle » est un sujet connu (1) ; celui des rapports conflictuels qu'entretiennent à la fin du XVII^e siècle l'histoire universelle des augustiniens et *l'histoire profane* qui s'affirme l'est un peu moins. A la différence de l'histoire molinienne des jésuites, en effet, l'histoire augustinienne a de la peine à reconnaître la légitimité d'une histoire profane, c'est-à-dire d'une histoire autonome qui se déroulerait hors du champ de l'Église ; elle lutte contre elle, et on peut même se demander si ce n'est pas ce conflit qui donne alors naissance à l'histoire dite *gallicane*.

Rappel de la situation

Ce qui caractérise l'histoire des débuts du XVII^e siècle est la publication d'un massif puissant constitué par les histoires universelles catholiques tridentines, et c'est par rapport à ces histoires, contre leurs valeurs propres, en écho de leurs difficultés et de leurs conflits internes (notamment en matière de chronologie et de critique grammaticale) que se définissent peu à peu les principes d'une *histoire profane*, une histoire de France qui tend à s'émanciper par rapport à la religion sous la forme d'une histoire profane chez les uns, laïque chez les autres, et qui entend se penser hors de l'autorité ecclésiastique. C'est contre les principes des machiavéliens et des libertins et leurs premiers écrits en direction d'une histoire laïque, d'une part, et de l'autre contre l'histoire de France que les jésuites proposent à la fin du siècle, c'est-à-dire contre les diverses formes que prend *l'histoire profane*, que s'élèvent les augustiniens et les amis de Port-Royal.

Il faut d'abord rappeler que l'histoire augustinienne stricte a de la peine à reconnaître la légitimité d'une histoire profane. L'histoire augustinienne est le récit de la façon dont s'opposent la *civitas Dei* et la *civitas terrena*. Elle est la découverte consternée du jeu du mal en l'homme et dans le monde, de la prise de conscience de la décadence qui en découle, de la nécessité de la grâce et de la rédemption par le seul J.-C., des modes de la lutte que, depuis les temps apostoliques, cette grâce efficace mène contre le mal. L'histoire augustinienne tend à relire l'histoire pour y trouver le doigt de Dieu, les manifestations d'une Providence qui conduit les prédestinés vers le salut et vers la glorification de Dieu.

C'est ainsi que Bossuet reconstruit selon des perspectives providentialistes l'Ancien Testament. L'« histoire sainte », histoire des temps avant J.-C., apparaît comme christocentrique et sotériocentrique ; elle raconte le paradis initial, la chute, la prise de conscience de la nécessité de la grâce, la présence de quelques « saints juifs » ; elle oriente l'ensemble en fonction de la venue du Christ et elle peut prétendre soumettre à cette vision l'ensemble de l'histoire de l'Ancien Testament. C'est le sens de ce qui se donne comme la « première partie » du *Discours sur l'Histoire universelle*, et on retrouve ces perspectives dans quelques ouvrages d'épigones de Bossuet. De la Création à la Chute, à Moïse, à J.-C., tout s'organise de façon finalisée. Mais aussi connaît-on le point d'aboutissement de cette histoire, qui est la venue de J.-C. Rédempteur. On est alors tenté de parler du providentialisme optimiste et naïf par lequel Pascal et Bossuet reconstruisent l'histoire sacrée :

Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi Darius et Cyrus,
Alexandre, les Romains, Pompée, Hérode, agir sans le savoir pour
le triomphe de l'évangile !

Mais outre que les choses sont moins claires depuis la venue du Christ – et il n'y a pas de seconde partie du *Discours sur l'Histoire universelle* –, très vite les lecteurs d'une telle histoire sont heurtés par l'absolu déterminisme qui, à leur insu et au mieux malgré eux, soumet les personnages de l'Antiquité à des fins qu'ils auront toujours ignorées, moins heureux en cela que l'Athalie de Racine au terme d'une tragédie qui lui a enseigné le sens réel de son action. La reine peut s'écrier :

Dieu des juifs, tu l'emportes !

car

Toi seul as tout conduit.

Mais alors, rétrospectivement, où réside la liberté de l'homme ?

Par ailleurs, le jour aveuglant jeté sur des domaines où Bossuet prône l'*exercitatio mentis* choque bien des esprits (2) : comment peut-on en même temps appeler à la dévotion dans l'obscurité et l'humilité de la raison, et proposer des réponses historiques d'une telle évidence ? L'histoire universelle providentialiste semble expliquer indûment le plan divin tout en hypothéquant la liberté de l'homme qui, quoi qu'il fasse, agit toujours, directement ou non, pour le compte de Dieu. C'est là une des formes que prend le grief si souvent adressé à l'histoire lorsqu'elle est confrontée à la religion, d'y faire jouer à la raison humaine un rôle excessif.

Ainsi chez les auteurs providentialistes l'histoire semble n'être que le dévoilement, derrière les apparences, de la réalité du plan divin. De telles analyses apparaissent à plusieurs comme une tentative visant à éliminer l'histoire comme lieu d'exercice de la liberté de l'homme et de son action dans le monde, et le providentialisme semble être un des principaux ennemis de l'histoire au XVII^e siècle.

L'histoire sainte ou sacrée pose bien des questions ; il en est de même de l'histoire depuis Jésus-Christ, qui est l'histoire de l'Église. Les augustinien fondent souvent une vision ecclésiocentrique de l'histoire universelle (c'est-à-dire une vision qui organise le monde autour de l'Église) en l'appuyant sur l'opposition des deux cités, *civitas Dei* et *civitas terrena*. L'Église apparaît alors, après la Synagogue qui en a été le type, comme l'institution définitive où s'accomplit le salut. Saint Augustin pense l'histoire en termes universalistes ecclésiocentriques ; dans cette conception, les peuples, les nations et les États ne sont pas reconnus en tant que tels ; ils existent seulement dans la mesure où leur existence prend sens en fonction de l'Église.

En conséquence, et ce sera, me semble-t-il, un problème majeur pour les historiens du XVII^e siècle, l'histoire selon saint Augustin et pour les augustinien tend à n'être, avant J.-C. que l'histoire du peuple juif, et après J.-C. que celle du peuple chrétien dans l'Église ; à la lettre, « *extra Ecclesiam nulla salus* ». Il n'y a qu'une histoire, celle de l'action de la Providence dans le monde ; et chez les augustinien les plus stricts cette histoire ne concerne que les hommes et les peuples auxquels la Révélation a été faite, et plus

précisément les prédestinés – la volonté salvifique n'est pas universelle. En conséquence, en un sens l'histoire des païens n'existe pas ; elle ne peut se penser qu'à l'intérieur de la perspective juive, puis chrétienne (comme c'est le cas, dans l'Ancien Testament, pour les quatre monarchies). Pour les augustiniens, la distinction n'est donc pas pertinente entre l'histoire sainte, qui seule existe, et d'éventuelles histoires profanes, hors de la Bible et hors de l'Église, de peuples non-chrétiens qui voudraient se penser en termes autonomes ; les millénaires nombreux, les longues chronologies que revendiquent les Égyptiens ou les Chaldéens sont pure fiction, et saint Augustin parle déjà, bien avant les auteurs du XVII^e siècle, de l'« inanité des écrits » qui en traitent (3).

Tout le conflit pour les historiens augustiniens naît alors du fait que dans la deuxième moitié du XVII^e siècle l'histoire profane, *extra Ecclesiam*, s'affirme de façon radicale, soit dans les principes de la naissante et polémique histoire *laïque* (le terme n'apparaît pas encore), soit dans les histoires *de France* des jésuites moliniens. Les providentialistes augustiniens refuseront toujours l'histoire profane ; et on peut se demander dans quelle mesure l'affirmation de l'histoire gallicane, en tant qu'elle est à la fois religieuse et nationale, n'est pas leur réponse au problème posé.

On peut aborder la question à propos du *Discours sur l'Histoire universelle*, d'une part, et à propos des historiens épigones de Bossuet.

La question de l'histoire profane dans le Discours sur l'Histoire universelle (1681)

Deux points, entre autres, soulignent les fortes réserves de Bossuet à l'égard de l'histoire profane : son hostilité à la science chronologique qui ne peut se passer de l'histoire profane, et sa méfiance à l'égard de l'histoire profane en tant que telle.

Pour répondre à diverses objections concernant l'historicité de la Bible, le prélat utilise la *Chronologia Sacra* que Claude Lancelot a publiée dans la *Biblia sacra* de 1662. C'est ainsi que, contre les critiques qui le nient, Moïse est historien « dès l'origine du monde jusques au temps de sa mort » (an 1491 A.C.). Bossuet reprend à Lancelot le principe des généalogies de patriarches assurant la continuité de la tradition orale d'Adam jusqu'à Moïse :

Moïse n'a rien écrit dont la mémoire ne fût encore bien récente dans l'esprit de ceux avec qui il vivait, parce qu'il n'était lui-même éloigné d'Adam que de quatre ou cinq âges d'hommes.

Il est « le plus ancien des historiens, le plus sublime des philosophes » — une des premières apparitions de ce mot dans sa nouvelle acception. Dans le même esprit, Bossuet refuse toute légitimité aux chronologies anciennes qui excèdent la durée des temps bibliques. A propos des chronologies égyptiennes, il écrit à la fin de la 7^e époque :

Pour ceux qui s'étonnent de ce nombre infini d'années que les égyptiens se donnent à eux-mêmes, je les renvoie à Hérodote [...] ; leur histoire n'a de certitude que depuis le temps de Psammétique, c'est-à-dire six ou sept cents ans avant J.-C. [...] ; elle est jusque-là mêlée de fables pompeuses par l'artifice des prêtres.

Il en est de même pour les supputations chaldéennes : « Aussi voit-on remonter jusqu'à ce temps, et pas plus haut, les observations de ces peuples. » Il n'est pas d'histoire plus ancienne que celle que rapporte la Bible.

On n'est donc pas surpris que le prélat souligne en principe le primat absolu de l'histoire sacrée, qui se pense en termes exclusivement religieux et ecclésiastiques, contre l'histoire profane. Certes l'histoire profane des quatre monarchies est indispensable pour remplir les lacunes du texte biblique, mais ses prétentions à l'autonomie apparaissent comme exorbitantes et inacceptables. En cas de conflit, seule est digne de confiance l'histoire religieuse définie par la Parole de Dieu. Il en est ainsi à propos des quatre monarchies. La question tire son importance de ce que La Mothe Le Vayer, qui ne reconnaît que l'histoire profane et que le *Discours* entend réfuter, situe au temps des quatre monarchies les débuts de l'histoire profane :

Les quatre grandes monarchies, des Assyriens, des Perses, des Macédoniens et des Romains, sont considérées comme les quatre colonnes de l'histoire (4).

Bossuet se sépare ici de Cl. Lancelot. En chronologiste conséquent, Lancelot ne pouvait se passer de l'histoire profane :

Plus on s'éloigne de la Création du monde, plus on trouve d'obscurité pour régler les temps dans les Ecritures saintes ; mais on peut en récompense trouver plus de lumière dans les écrits des auteurs profanes (5^e âge),

position discrètement moderne qui met les deux histoires, sacrée et profane, au service l'une de l'autre.

Mais au chronologiste c'est l'historien qui répond. Que faire lorsque les deux histoires divergent jusqu'à s'opposer ? Bossuet n'hésite pas : loin de trancher comme Lancelot par le recours à l'histoire profane, il affirme que seule l'histoire sacrée mérite confiance, puisqu'elle est vraie étant révélée. Refusant par principe l'attitude alors de plus en plus répandue qui considère que l'histoire sacrée est entachée d'erreur, il affirme que les incertitudes et les confusions sont le fait de l'histoire profane : l'histoire profane ne présente pas ses preuves. S'adressant de fait aux détracteurs de la chronologie sacrée, il écrit :

Ceux qui s'étonnent de trouver l'histoire profane en quelques endroits peu conforme à l'histoire sainte devraient remarquer en même temps qu'elle s'accorde encore moins avec elle-même,

Et Bossuet renvoie à des exemples tirés d'Hérodote et de Xénophon. Il ajoute même :

Et certainement la manière dont on arrange ordinairement les trois premières monarchies est visiblement fabuleuse.

En une attitude qu'on peut dire paradoxale, le grief de contradictions internes souvent formulé contre l'histoire sacrée universelle est retourné contre l'histoire profane. Ce renversement de perspective n'est pas seulement polémique ; il est déjà apologétique dans une lutte où chaque histoire tend à se subordonner l'autre ou à l'évincer, et où l'histoire religieuse se sent menacée dans les ambitions hégémoniques qui étaient les siennes ensuite du concile de Trente. Bossuet écrit :

L'Écriture [...] par son antiquité et par le rapport des affaires du peuple juif avec celles de l'Orient mériterait d'être préférée à toutes les histoires grecques, quand d'ailleurs on ne saurait pas qu'elle a été dictée par le Saint-Esprit.

L'auteur du *Discours sur l'Histoire universelle* en vient même à affirmer paisiblement qu'

ainsi il ne faut plus tant se donner de peine de concilier en ce point [des monarchies] l'histoire profane avec l'histoire sacrée,

comme tentent de le faire les auteurs des diverses chronologies sacrées. Et c'est très concrètement que Bossuet soumet l'histoire profane à l'histoire religieuse :

L'histoire profane ne peut prévaloir contre l'histoire sainte, et il est des cas où il est inutile de tenter de les concilier.

On voit à quel point les analyses de Bossuet se distinguent de celles de La Mothe Le Vayer, bien sûr, mais aussi de celles de Cl. Lancelot, dont le propos scientifique n'est pas soumis aux perspectives exclusivement religieuses et providentialistes de Bossuet. Dans une vision globale de l'histoire au XVII^e siècle, on peut considérer que le système providentialiste de l'histoire universelle de Bossuet est, en dépit des apparences triomphalistes de l'œuvre, d'esprit essentiellement apologétique ; le *Discours* repose sur un système essentiellement défensif, qui vise à conserver un sens chrétien à une histoire qui s'émancipe.

On pourrait tirer des conclusions identiques en considérant ce que Bossuet écrit à propos des chronologies longue ou courte.

On sait l'importance qu'a revêtu cette question lors de la découverte des chronologies chinoises. Jusqu'aux grandes découvertes du XVI^e siècle, la notion de *païen* a quelque chose d'abstrait, les païens étant plutôt les grecs et les romains de l'Antiquité, et les musulmans comme les juifs étant soit des *perfides* soit des *infidèles* qui ont entendu au moins les échos de la prédication de la foi, *fides ex auditu*. En un sens, pour le Moyen Age il n'y a pas de païens, et les chronologies égyptiennes ou chaldéennes peuvent apparaître, comme chez saint Augustin, de pures affabulations.

Tout change après la découverte des Amériques et de l'admirable civilisation des Chinois : comment considérer ces millions de païens vivants comme les membres de la *massa damnationis* ou *perditionis* augustinienne ? Comment les envoyer à la damnation éternelle ? Sur le plan qui nous intéresse, que faire de leurs chronologies ? Le débat dure tout au long du siècle, et il est illustré par La Peyrère et par D. Pezron.

Ici encore, l'augustinien Bossuet prend ses distances avec la *Chronologia Sacra* de Claude Lancelot. Après et avec Usserius, Lancelot retient la chronologie courte du texte hébreu et de la Vulgate, qui comptent 4000 ans environ entre la Création et la naissance du Christ, alors que les Septante et le *Martyrologe romain* vont jusqu'à

quelque 6000 ans. Bossuet adopte sur cette question une attitude agacée et désinvolte. Il écrit que ceux qui se trouvent trop « resserrés » dans les termes de la chronologie courte

peuvent se mettre au large tant qu'il leur plaira dans la supputation des Septante, que l'Église leur laisse libre pour y placer à leur aise tous les rois qu'on veut donner à Ninive [...], toutes les dynasties des égyptiens [...], et encore toute l'histoire de la Chine (5).

Cette dernière notation montre que Bossuet refuse de considérer le problème réel des chronologies de peuples actuellement vivants. Quelques années plus tard, D. Pezron ne suivra que trop ce conseil peut-être donné à la légère.

Bossuet s'appuie ainsi sur la *Chronologia Sacra*, qu'il reprend et utilise pour en faire la première partie de l'« Histoire universelle ». Il en garde le développement général, qu'il amplifie du côté de ce qui deviendra plus tard l'« histoire ancienne », c'est-à-dire l'histoire à partir des premières Olympiades, histoire de la Grèce et de Rome ; mais en raison de son providentialisme, il considère les objections soulevées comme les préventions d'esprits mal informés, peut-être mal intentionnés. On voit quel sens donner à ces phrases d'un auteur refusant d'envisager au fond les questions soulevées :

Voilà ce qu'il faut savoir *pour ne se point embarrasser des auteurs profanes, et pour entendre autant qu'on en a besoin* les antiquités judaïques. Les autres discussions de chronologie sont ici fort peu nécessaires (6).

Ce que Bossuet considère comme des « raffinements » de chronologiste, n'est-ce pas proche des « minuties grammaticales » tant reprochées par le prélat au P. R. Simon ? Dans les deux cas, Bossuet se révèle un solide adversaire des nouvelles sciences qu'on voudrait mettre au service de la religion, qu'il s'agisse de la chronologie ou de la grammaire. Il voit immédiatement le danger d'une histoire scientifique pour une histoire de croyance.

Finalement la chronologie est aux yeux de Bossuet un support peu sûr. Certes sa connaissance est dite « indispensable » parce qu'elle fournit le cadre d'ensemble qui permet de « considérer dans l'ordre des temps la suite du peuple de Dieu et celle des grands empires » et de donner à cette vaste vision les apparences d'une approche appuyée sur les nouvelles sciences. Mais la chronologie n'est qu'un mode

auxiliaire d'une histoire sacrée à fondement de croyance, un mode qui ne saurait opposer ses conclusions aux enseignements de la foi. L'utilisation de la *Chronologia Sacra* par Bossuet est donc sélective, et le *Discours sur l'Histoire universelle*, en dépit de son triomphalisme apparent, revêt des aspects d'apologétique contre les adversaires de la religion. En ce sens, l'exploitation de la *Chronologie sacrée* fonde et annonce le providentialisme de l'histoire de Bossuet.

Les continuateurs du providentialisme de Bossuet et la question de l'histoire profane : « Extra Ecclesiam nulla salus », et le durcissement des analyses

Bossuet a eu ses continuateurs, peu nombreux. Ils permettent de bien poser la question embarrassante des relations à établir entre l'histoire religieuse, universelle en ce qu'elle doit englober l'histoire du monde, et l'histoire profane qu'ils entendent ramener aux perspectives d'une histoire religieuse. Leurs ouvrages sont ou archaïsants, lorsqu'ils insistent sur la prééminence exclusive de l'histoire religieuse en raison de ses perspectives propres, ou plus modernes lorsqu'ils tentent une mise en situation de l'histoire religieuse par rapport à l'histoire profane. Parmi les premiers, on peut retenir les noms de César de Rochefort, Henri de Lelevel, P. Le Lorrain de Vallemont, Jean Mallemand de Messanges, ou encore François Macé ; au nombre des seconds, historiens pour lesquels le lien entre les deux histoires fait problème, on trouvera en particulier Claude Fleury et Le Nain de Tillemont.

César de Rochefort (1685)

En cette fin de siècle, César de Rochefort fait un usage original de la distinction histoire religieuse/histoire profane : l'histoire sacrée est biblique et l'histoire profane rapporte les faits de la mythologie, la première étant providentialiste, et la seconde étant plutôt destinée à la jeunesse.

Dans un esprit naïvement archaïque et religieux, César de Rochefort publie en 1685 *l'Histoire abrégée de la Bible réduite en questions, pour apprendre en peu de jours tout ce qu'il y a de plus remarquable dans le Vieux et dans le Nouveau Testament, avec la*

généalogie de N.-S. J.-C. fidèlement conduite par les divers âges du monde, de César de Rochefort (7). Il s'agit d'un résumé de la Bible par questions-réponses, et l'ouvrage est encore organisé selon la vieille théorie des *âges du monde*, qui chez les autres historiens sont alors exténués et remplacés par les notions nouvelles d'« époques », comme chez Bossuet, ou même de « siècles », comme chez les jésuites les plus récents. Ces âges du monde sont encore entendus de manière symbolique et anthropomorphique comme les âges de l'homme et non comme les sept jours de la création (8), et l'auteur va loin dans ce sens :

La puérité du monde eut des pasteurs : Adam, fils de la Terre [...] ; l'adolescence du monde eut des soldats [...] ; la jeunesse du monde eut des ducs [*de Juda à Jessé*] ; la virilité du monde eut des rois [*de David à Jechonias*] ; la vieillesse du monde a eu des solitaires [*de Salatiel à Jean Hircan*] ; le nouvel âge du monde a eu des saints [*de S. Panther à Jésus*].

A cette présentation très archaïque de l'histoire sacrée vétérotestamentaire, Rochefort ajoute un *Abrégé des métamorphoses ou fictions poétiques réduites en questions, pour les curieux de l'Histoire profane, et pour l'instruction de la jeunesse* (9). L'auteur distingue ainsi histoire sacrée et histoire profane (si tant est que la mythologie renvoie encore, comme il le croit en cette fin de siècle, à l'histoire profane...) ; l'histoire sacrée est marquée à ses yeux d'une orientation téléologique vitaliste, mais Rochefort ne va pas, semble-t-il, jusqu'au providentialisme de Bossuet. Le plus remarquable dans ce petit livre est sa présentation par questions-réponses, à l'image des catéchismes qui se répandent alors.

Henri de Lelevel (1690)

Quelques années plus tard, en 1690, Henri de Lelevel publie un ouvrage beaucoup plus proche des préoccupations de Bossuet, jusqu'à en être peut-être la vulgarisation : *Entretiens sur l'Histoire de l'Univers, où l'on voit la suite des grands événements qui ont changé la face des empires, la cause de leurs établissements et de leurs chutes, l'état de l'Église dans tous les temps, et des démonstrations de la Providence et de la vérité de la Religion* (10). En un sens, Lelevel achève le *Discours sur l'Histoire universelle* puisque son livre conduit le lecteur jusqu'à l'époque de Louis XIV (première

partie : de la création à J.-C. ; deuxième partie : jusqu'à Charlemagne ; troisième partie : jusqu'à Louis XIV). Ces *Entretiens* réunissent Philémon, qui ne sait rien de l'histoire « sauf l'histoire de la Bible », et Aristée qui connaît l'histoire et qui reprend Bossuet (« je marche toujours sur ses pas ») jusqu'à reproduire sa chronologie, « qui paraît la meilleure ». La lignée Lancelot-Bossuet se continue ainsi en H. de Lelevel, qui souhaite rendre sensible

un certain enchaînement qui se trouve dans toutes les affaires du monde, et dans lequel paraît cette Providence admirable qui règle et gouverne l'Univers (11).

Par cette connaissance de l'histoire providentialiste, les lecteurs d'H. de Lelevel sauront « tirer un fruit solide de leurs lectures » — où l'on retrouve cette inquiétude permanente des clercs de la fin du siècle de dénoncer les ravages de la lecture qui se répand, et qui n'offre à leurs yeux que des occupations vaines — ; ce fruit sera de sentir « la sainteté de la religion » et de définir « la conduite qu'on doit tenir pour être bien avec Dieu, avec soi-même, avec les autres hommes ». Par là, et sans abandonner les perspectives exclusivement religieuses du providentialisme de son maître puisqu'il soumet l'histoire profane à l'histoire sacrée, H. de Lelevel infléchit le sens de l'histoire religieuse vers une histoire plutôt morale, conformément à l'évolution qui se manifeste très fortement chez les historiens profanes de cette fin de siècle.

Le Nain de Tillemont

Sébastien Le Nain de Tillemont (12) se donne comme but d'« éclaircir toute l'histoire depuis J.-C. jusques au 7^e siècle » (13). C'est un des historiens augustiniens qui posent le plus clairement la question des rapports de l'histoire religieuse et de l'histoire profane. Il le fait dans les préfaces de deux séries d'ouvrages, l'*Histoire des Empereurs et des autres Princes [...]* et les *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles [...]*. Il n'est pas besoin de dire ce que ces lignes doivent aux travaux de Bruno Neveu.

Tillemont ne prétend pas écrire une *Histoire de l'Église* mais seulement rassembler les documents nécessaires pour « une véritable Histoire de l'Église ». Il entend « décharger » les futurs historiens

de la peine de rechercher la vérité des faits et d'examiner les difficultés de la chronologie (14).

En apparence, ses écrits sont l'un plutôt d'histoire profane, c'est-à-dire d'une histoire qui n'est pas celle de l'Église, l'autre d'histoire ecclésiastique. En fait, comme tous les providentialistes, Tillemont n'envisage l'histoire profane que comme une propédeutique ou un moyen isagogique d'accès à l'histoire religieuse ; il ne conçoit qu'une histoire, celle de l'Église, selon laquelle doivent être orientées les recherches en histoire profane.

La distinction entre l'*Histoire des Empereurs* et les *Mémoires ecclésiastiques* ne doit pas tromper. Il ne s'agissait au départ que d'un seul et même ouvrage, prêt dès 1683 ; le censeur Pirot proposa des difficultés qu'il faudrait connaître et qui sont probablement liées à la définition donnée l'année précédente (1682) des *Quatre Articles gallicans* : la publication d'une histoire de l'Église, qui ne peut manquer de soulever les innombrables conflits entre gallicans et *pontificii*, a pu paraître inopportune à cette date. Tillemont se résout alors à donner séparément l'*Histoire des Empereurs*, histoire profane non soumise au censeur ecclésiastique (et plus détachée des conflits politico-religieux), et d'autre part les *Mémoires* d'histoire ecclésiastique (15).

Il ne faut donc pas croire que Tillemont distingue positivement les deux histoires, encore moins qu'il les place sur un pied d'égalité. Peu d'auteurs ont au même degré que lui une claire conscience des problèmes que soulève la conjonction des deux histoires. Certes

l'expérience lui a [...] appris [à l'auteur] qu'il y a une telle liaison entre l'histoire sainte et la profane, qu'il faut nécessairement s'instruire avec soin de la dernière pour pouvoir posséder l'autre, et pour en résoudre solidement les difficultés (16).

Tillemont ne nie même pas une certaine autonomie de l'histoire profane :

La profane, en la considérant même toute seule, ne laisse pas d'avoir son utilité,

expression où reparait ce terme si port-royaliste d'« utilité » (17) qui renvoie aux valeurs du monde du laïc ; et dans l'avertissement du premier volume des *Mémoires ecclésiastiques*, il reconnaît que la connaissance de cette histoire permet de tirer des « leçons ».

Mais enfin l'histoire profane n'a pas pour premier but d'être un recueil d'*exempla*. Tillemont a cette expression révélatrice : l'historien se doit d'« étudier la profane pour mieux savoir celle de l'Église » ; au service de la religion, l'histoire profane aide les historiens

en les déchargeant de la peine de rechercher la vérité des faits et d'examiner les difficultés de la chronologie(18).

Tillemont précise explicitement que l'*Histoire des Empereurs* a été écrite non pour elle-même mais « par rapport à celle de l'Église » et en guise de préalable aux *Mémoires ecclésiastiques* qui la suivent. L'historien reconnaît ainsi l'existence de l'histoire profane, mais le croyant catholique et augustinien la soumet à l'histoire de l'Église. Les problèmes soulevés par la datation chronologique et le monde du laïc n'ont d'intérêt que dans la mesure où ils permettent de mieux connaître et de mieux comprendre les événements de l'histoire de l'Église.

Finalement, et si on la compare à celle de Claude Fleury, l'œuvre de Tillemont est un aboutissement, l'écho d'un Port-Royal tardif. Il est encore soumis à la chronologie ; sa théologie est de la stricte grâce augustinienne ; son gallicanisme est réel mais discret, et à la différence de Cl. Fleury il ne politise pas son analyse dans un sens anti-romain. Il est d'une époque qui s'achève. Son contemporain Claude Fleury au contraire est ouvert au problème des mœurs, à l'évolution dont il reconnaît le rôle en discipline (même si c'est pour le déplorer), et il est marqué d'un fort anti-romanisme.

Le Lorrain de Vallemont (1696)

P. Le Lorrain de Vallemont fait paraître en 1696 *Les Eléments de l'Histoire, ou ce qu'il faut savoir de chronologie, de géographie, de blason, de l'Histoire universelle, des monarchies anciennes et des monarchies nouvelles, avant que de lire l'Histoire particulière* (19). Dans ce manuel d'histoire et de géographie au titre significatif, il faut voir un des ouvrages providentialistes les plus affirmés, dans la lignée de Bossuet ; on y retrouve aussi les limites du genre.

Le Lorrain de Vallemont roidit d'abord, presque caricaturalement, le providentialisme de son maître et, à travers lui, de saint Augustin ; on peut même voir en lui un des très rares représentants avoués, en

France, des thèses franchement ecclésiocentriques — en des positions qui, sous cette forme, ne sont pas (et ne pouvaient pas être) celles du gallican Bossuet. Il affirme paisiblement (et ce en 1696)

que le principal dessein de Dieu dans la création du monde est la formation, la conservation et la sanctification de son Eglise ; que le monde ne subsiste qu'à cause de l'Église ; et que tout ce qui arrive de plus éclatant dans l'établissement et dans la révolution des Empires, se fait principalement à cause de l'Église (20).

Revenant plus loin sur cette téléologie ecclésiocentrique peu nuancée, il écrit :

La sanctification de l'Église est le ressort secret de tout ce qui s'est fait de plus grand dans l'univers, depuis le commencement des siècles,

et les grands

ne sont eux-mêmes que des instruments en la main de Dieu, qui se sert de leurs passions pour aller à ses fins (21).

Le Lorrain de Vallemont fonde explicitement son histoire sur l'opposition des deux cités, la Cité de Dieu renvoyant à la *charitas* ecclésiale et la Cité du siècle à la *cupiditas* civile, et il peut écrire cette phrase significative :

A proprement parler, il n'y aurait qu'une seule Histoire, qui serait celle de la Cité de Dieu.

Dans cette histoire ultraprovidentialiste, que peu d'auteurs proposent avec une telle cohérence logique, les empires ne seraient que des « incidents » ou des « épisodes », car il n'y a pas de pertinence d'une histoire civile autonome - et d'ailleurs l'auteur ne distingue qu'entre sacré et « civil », car il refuse le terme de « profane » ; et ce n'est que dans cette « histoire civile » (bien proche d'une histoire qui serait celle du laïc) que peut s'exercer légitimement une critique dont il dégage clairement les règles (22).

Certes Le Lorrain de Vallemont reconnaît que de telles affirmations se vérifient mal dans la réalité de l'histoire quotidienne ; mais enfin les aspects ecclésiocentriques d'un providentialisme augustinien poussé dans ses dernières limites sont ainsi déployés. Le Lorrain de Vallemont ne sera guère suivi.

En 1704, deux clercs de Sainte-Opportune de Paris, François Macé qui en est chefcier-curé (23), et Jean Mallemans de Messanges qui y est chanoine, publient le premier l'*Abrégé historique, chronologique et moral de l'Ancien et du Nouveau Testament* (24), et le second l'*Histoire de la religion où est comprise toute l'Histoire sainte depuis Adam jusqu'à J.-C. ; la Vie de J.-C. tirée des quatre évangélistes sans en rien omettre et sans y rien ajouter* [il s'agit d'une Concorde] ; l'*histoire de l'Église depuis J.-C. jusqu'à l'éternelle Paix qui fut donnée aux fidèles sous l'empire de Jovien, avec des réflexions édifiantes, et par occasion toute l'Histoire profane, liée avec la sacrée* (25).

François Macé est très soucieux d'unir étroitement histoire, Bible et théologie, et on ne peut lire sans une certaine émotion les premiers paragraphes de la préface à la tête de son *Abrégé historique*. F. Macé en effet tente de renverser l'argumentation des promoteurs de l'histoire nationale alors en plein essor. Jusque-là, les défenseurs de l'histoire profane qu'est l'histoire nationale affirment la légitimité de la vision éclatée qui est celle de l'histoire des nations contre la vision universaliste dont se prévaut l'histoire religieuse, et ils sont encore en position de défense. Mais un renversement en leur faveur se produit au tournant du siècle, et F. Macé en est un bon témoin. Chez lui, c'est l'histoire religieuse qui revendique la reconnaissance de ses valeurs contre les histoires profanes nationales ou provinciales :

Toutes les histoires sont déterminées à certaines nations, resserrées dans les limites de quelques provinces, et renfermées dans un certain espace de temps

ce qui, du point de vue d'un historien de l'histoire religieuse universelle qui se situe par-dessus les temps et les lieux, constitue la meilleure critique de l'histoire nationale. La Bible, au contraire, et l'histoire qu'elle suscite embrassent le genre humain tout entier, en tous temps et en tous lieux, avec des « sujets si vastes et si grands qu'il n'y a que la Sainte Ecriture qui les puisse dignement traiter ». C'est ainsi l'histoire religieuse qui rappelle et affirme sa spécificité et l'ampleur de ses vues contre une histoire profane rétrécie aux champs de la nation, peut-être, mais désormais largement acceptée des laïcs. L'orgueilleux statut primitif de l'histoire religieuse est bien

oublié. L'auteur va jusqu'à vanter cette histoire religieuse, son éloquence ; pour « l'héroïque, le sublime, l'instructif », les livres sacrés l'emportent largement sur les ouvrages profanes... Certes le repli est encore discret, mais l'histoire religieuse est ici encore en position défensive.

L'*Abrégé historique* de F. Macé peut encore intéresser le lecteur par le lien qu'il établit, de façon peut-être archaïque, entre histoire, Bible et théologie. Dans l'Ancien et le Nouveau Testament, la Sagesse s'est proposé un plan que le très augustinien Fr. Macé se charge d'expliquer : « La concupiscence ou le penchant au mal » sont tels que les hommes « se seraient en vain efforcés de vaincre ce fatal penchant » si J.-C. n'était venu les racheter. Le sens de l'Ancien Testament est donc de « préparer les hommes pour recevoir ce divin remède dont ils ne croyaient pas avoir besoin », et cette préparation s'est faite en trois étapes qui sont autant d'époques de l'histoire sacrée :

– « La contagion » du premier péché, depuis le temps de la faute jusqu'à la venue de la famille de Joseph en Egypte (an du monde 2513 dans la *Chronologia* de Cl. Lancelot) ;

– la conviction de la « faiblesse » des hommes, de l'Exode à J.-C. ; le peuple juif ne cesse de retomber « par sa propre faiblesse » ;

– le sentiment de la nécessité d'un « secours particulier [*et non d'une grâce générale*] et divin », qui s'opère par la venue de J.-C. « pour nous faire connaître la nécessité de la grâce ».

C'est selon ce schéma que F. Macé organise son ouvrage, où il étudie le « sens littéral et moral » de la Bible en « une concorde générale des deux Testaments ».

Ainsi l'entreprise de F. Macé s'apparente aux grandes entreprises de Bossuet ou du P. Thomassin, qui font de l'histoire une théologie. Il peut affirmer à juste titre qu'il a dégagé « le plan de la Bible et l'économie de notre salut » ; l'histoire n'est autre chose qu'une théologie du salut des hommes.

L'*Histoire de la Religion* de son confrère Malleman de Messanges est d'un symbolisme typique et allégorique :

La Religion est en grand ce que la création est en petit [...], et toutes les parties de l'une sont relatives à celles de l'autre.

Malleman de Messanges refuse donc l'organisation de l'Histoire à partir des événements « qui frappent le plus l'imagination », comme

le Déluge ou la vocation d'Abraham ; il refuse l'ordre des temps retenu dans les chronologies ordinaires. Son histoire de l'Église est ainsi organisée sur le modèle de la *Genèse* : *les ténèbres*, ou l'« état de l'homme purement terrestre et inanimé » ; *la lumière* et la grâce originelle ; *la séparation des eaux*, qui renvoie à la séparation de l'homme d'avec Dieu lors du péché ; *la réunion des eaux*, qui renvoie à la réunion des Gentils pour en distinguer le peuple élu ; *les luminaires*, qui annoncent les deux grands commandements de la Loi ; *les poissons et les volatiles*, qui figurent les nations dans le péché ; *les reptiles et les quadrupèdes*, juifs « approchant du raisonnable » ; *le repos*, qui annonce le repos de J.-C. après ses souffrances. De cette lecture figuriste et téléologique de l'histoire, l'auteur croit pouvoir conclure que

l'économie de la Religion est donc relative à l'ouvrage de la Création, et par conséquent elle se trouve d'elle-même distribuée en sept parties principales comme en sept grands jours,

ce qui lui permet de revenir aux sept âges du monde et aux « divers degrés de notre âge », depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. A ces sept jours s'ajoute « un jour de collecte », dans la réunion de tous les peuples (26).

Dans ces perspectives exclusivement religieuses, que faire de l'histoire profane ? Elle est en principe inutile et dangereuse :

L'histoire de la Religion est une lecture en comparaison de laquelle toutes les autres ne sont que des curiosités dangereuses (27).

Si l'histoire profane a un sens et une utilité, et si elle peut fournir un sujet d'« érudition convenable à un honnête homme », c'est lorsqu'elle est menée au service de l'histoire sacrée, comme par exemple lorsqu'elle permet de « dire de suite tous les empereurs », « sans que cela nuise à l'histoire de l'établissement de l'Église qui en est le sujet principal » — observation qui renvoie aux travaux que mène alors Le Nain de Tillemont. La légitimité de l'histoire profane n'est reconnue qu'au sein de l'interprétation religieuse des temps. On comprend ainsi le sens du titre retenu par l'auteur, *Histoire de la Religion*, « histoire de ce vrai culte depuis l'origine des choses jusqu'à présent ». Mallemaens de Messanges insiste sur la signification de ces perspectives :

Ce n'est ici précisément ni l'histoire de l'Église [*surtout dans le*

contexte gallican de l'époque], ni celle de l'Ancien Testament, ni même celle de la Bible. Ce ne serait rien de nouveau, et de plus, chacune de ces histoires en particulier ne contient qu'imparfaitement celle de la Religion.

La religion chez Mallema de Messanges ne se confond donc plus avec les formes et les institutions qui l'incarnent ; mais le propos et la solution retenue n'en restent pas moins marqués par une mentalité archaïque et l'ouvrage est peu convaincant.

Ainsi l'*Histoire de la Religion* de Mallema de Messanges lie sacré et profane, sotériologique et ecclésiologique, sans se soucier des problèmes que posent les chronologies longues ou les temps fabuleux, et en donnant aux âges du monde de S. Augustin une signification atemporelle. A la limite, elle nie l'histoire.

L'aboutissement : le divorce entre les deux histoires

Au début du XVIII^e siècle, en dépit des efforts des augustiniens pour s'y opposer, le divorce est consommé entre les deux histoires, histoire sacrée, histoire profane, et ce n'est que chez des auteurs archaïsants que subsiste la volonté de les réunir. La position catholique officielle consiste à retenir de l'histoire profane ce qui s'accorde avec les données de l'Écriture et de la foi et, pour les discordances, à incriminer les insuffisances de l'histoire profane. Cette position est celle de D. Calmet qui, dans les « Remarques sur la chronologie » (28), met en quelque sorte un terme aux conflits nés au milieu du XVII^e siècle sur le sujet de la chronologie dans l'Église de France.

L'historien se heurte à deux difficultés principales :

Le plus grand embarras qu'on rencontre dans l'Histoire et dans la chronologie sacrée consiste à concilier cette Histoire avec l'Histoire profane,

et ensuite, le problème est de

faire un bon choix entre les divers monuments qui nous décrivent la chronologie de l'Écriture, car le texte hébreu des Juifs, la version des Septante et le texte samaritain se trouvant différents entre eux, il s'agit de se déterminer à quelques-uns de ces exemplaires préférablement aux autres (29).

En ce début du XVIII^e siècle, D. Calmet est formel :

Il est impossible de concilier l'histoire sacrée avec la profane quant à la chronologie (30),

mais ce constat d'échec est au moins autant dû à l'histoire profane qu'à la Bible. Le bénédictin rappelle que Vossius, D. Petau, R. Simon, ont souligné ces contradictions entre les auteurs profanes anciens. Ainsi les dynasties des Égyptiens apparaissaient « fabuleuses » à D. Petau car elles prennent « un espace de deux mois pour une année » (rappel de la théorie selon laquelle les années des Égyptiens sont d'une longueur plus courte que les années de l'ère commune) ; quant aux fameuses monarchies des Assyriens, des Mèdes et des Perses, Bossuet en a bien montré le caractère douteux (en partie contre La Mothe Le Vayer, comme on l'a vu). En d'autres termes, d'une part pour les temps fabuleux d'avant l'histoire

on convient qu'il n'y a rien de bien certain parmi les profanes jusqu'au temps qu'on commença à écrire exactement l'histoire et à fixer les temps par les Olympiades (31),

et de toute façon « il est même impossible d'accorder l'histoire profane avec elle-même » pour les temps proprement historiques (32).

D. Calmet tire de ces observations deux conclusions qui résument la position qui sera désormais celle de l'Église en France : dans la mesure du possible, il ne faut pas hésiter à user de la conjonction des deux histoires sacrée et profane aux fins de la prédication ; en cas de conflit insoluble, c'est l'histoire sacrée qui doit être suivie :

... Si néanmoins on ne pouvait y réussir [*à cette conciliation des deux histoires*], tout l'inconvénient en retomberait sur l'histoire profane qui, n'ayant d'elle-même qu'une autorité humaine, ne pourrait porter aucun préjudice à l'autorité divine de l'Écriture ;

et dans le cas de contradictions insolubles,

il n'y aurait pas à balancer pour rejeter la faute de l'incompatibilité des récits sur l'histoire profane en faveur de l'histoire sacrée, à laquelle on doit un respect inviolable (33).

Désormais *l'histoire de la croyance* se distingue d'une *histoire du savoir* où jouent pleinement la raison et l'analyse, et l'histoire

religieuse s'enferme dans un univers mental autonome, peu compatible avec les valeurs scientifiques et savantes de la nouvelle histoire qui se développe au sein du monde du laïc.

D. Calmet a conscience de cette évolution, des conséquences qui se dessinent et des risques encourus. S'il refuse que les valeurs profanes s'imposent dans l'histoire sacrée, il n'en accepte pas pour autant les conclusions extrémistes de ceux qui voudraient rédiger une histoire religieuse autonome, entièrement coupée de cette histoire profane menaçante :

C'est un excès de zèle et une piété mal entendue de croire qu'il faille absolument rejeter les profanes et qu'on ne doive jamais mêler le sacré avec le profane (34).

Pour la première fois dans son histoire avec une telle acuité, l'univers religieux se trouve menacé d'une coupure radicale avec le monde de la science.

On est loin de l'optimisme tranquille de Claude Lancelot présentant de façon irénique, en 1662, une histoire sacrée fusionnant l'histoire des juifs et celle des quatre monarchies. Cl. Lancelot faisait confiance aux auteurs profanes autant qu'aux auteurs sacrés ; les conflits de la seconde moitié du siècle ont vite révélé l'inconfort de cette attitude, et dorénavant le soupçon est jeté sur l'histoire profane par les religieux, même modérés, en réponse au soupçon jeté par les sceptiques, les athées et les critiques sur l'histoire religieuse. Voltaire peut venir.

L'Histoire profane de Louis Ellies du Pin (1714) : gallicanisme et laïcisation de l'histoire

La conception qu'au début du XVIII^e siècle un gallican comme Louis Ellies du Pin a de l'histoire constitue à sa façon comme une illustration de cette évolution.

En 1714, Louis Ellies du Pin fait paraître *L'Histoire profane depuis son commencement jusqu'à présent* (35). Comme l'indique ce titre, Du Pin reconnaît l'existence et la légitimité de l'histoire profane, qu'il distingue nettement des histoires sacrée et ecclésiastique (36); son ouvrage semble même révéler une tendance nette à une certaine autonomie du laïc, à la laïcisation peut-être — tendance latente mais toujours présente chez les ultra-gallicans (37).

Il y a deux objets « considérables qui partagent toute l'histoire : l'un est la religion [*objet de l'histoire sainte et sacrée, et de l'histoire ecclésiastique*], et l'autre est la vie civile et politique [*objet de l'histoire profane*] » (38). On ne saurait être plus explicite dans la reconnaissance des deux univers ainsi séparés ; curieusement, Du Pin ne pose pas la question du lien des deux histoires, du type de relation qui les unit. La rupture est chez lui consommée.

Ce gallican lointain héritier de Port-Royal reconnaît à l'histoire profane deux finalités principales, l'utilité et l'agrément. La finalité d'utilité se poursuit dans l'information qu'apporte l'histoire, en particulier sur le plan des mœurs dans l'aide à la conduite de la vie en toute condition. L'histoire peut nourrir les « réflexions » du lecteur en morale, puisqu'elle lui offre des « modèles de vertu » et des « monstres de vices » (39) ; et en politique, puisqu'elle propose des « preuves du souverain empire de Dieu sur les choses de ce monde » (40), argument providentialiste que l'auteur ne cherche pas à prouver longuement. L'agrément n'est pas négligé (cet agrément dont se soucient peu les historiens ecclésiastiques). L'auteur conclut par ces mots :

Enfin pour tout dire [*l'histoire*] est un des principaux fondements sur lesquels est appuyée la véritable religion,

ce qui est traditionnel au XVII^e siècle et pourrait rappeler les analyses de Tillemont. Mais Du Pin développe et explique ainsi cette formule finalement ambiguë :

Sans elle tout devient incertain, obscur et douteux, à l'exception des principes de la Loi naturelle et des choses qui sont par elles-mêmes évidentes à l'esprit (41).

Ainsi Du Pin va-t-il bien au-delà de ce que veut Tillemont. Certes celui-ci distingue expressément les deux histoires ; mais il ne reconnaît à son histoire profane des empereurs qu'un rôle ancillaire de prolégomènes à l'histoire ecclésiastique et religieuse, qui conserve sa prééminence. Du Pin pour sa part semble n'excepter des abîmes d'obscurité éclairés par l'histoire que « les principes de la Loi naturelle », notion toute nouvelle sous la plume d'un théologien plutôt augustinien, et les choses « évidentes », héritage proprement cartésien. Avec Du Pin, la religion passe au second plan ; on est entré dans le siècle des Lumières.

L'apport le plus net de Du Pin est ainsi l'acceptation franche

de la rupture entre les deux histoires. Il va jusqu'à écrire ces lignes qui, par rapport aux anciennes conceptions, relèguent au second plan l'histoire religieuse en une vision laïcisée qui distingue de façon décisive les lectures (plutôt complémentaires) de l'honnête homme et du chrétien :

Les maximes de morale, et les instructions répandues dans le corps de l'histoire, aident à former *l'honnête homme* ; et si c'est l'histoire sacrée et ecclésiastique, à perfectionner *le chrétien* (42).

Conclusion

On peut ainsi avancer l'hypothèse selon laquelle les historiens providentialistes ont en commun de dénoncer pour les refuser les diverses conceptions de l'histoire récusant le primat du divin, de la religion, et (au moins dans des limites tolérées par les pressions gallicanes) les conceptions refusant le poids de l'institution ecclésiale ; ils entendent toujours maintenir l'histoire sous le regard de Dieu, et ils n'hésitent pas à lui conférer un statut de théologie (ainsi chez Louis Thomassin) ; c'est pourquoi ils se heurtent à la difficile question de l'histoire profane. On a pu voir dans leur représentant le plus célèbre, Bossuet, le héraut triomphaliste de l'Église catholique, et il a été reçu comme tel pendant de longues décennies ; il est pourtant possible de le considérer comme un apologiste déjà sur la défensive.

Que ce soit à propos de la chronologie ou de l'évolution en histoire, les analyses de ces auteurs se signalent par leur cohérence.

– La Bible étant un livre inspiré *et* un livre d'histoire, sa véracité est absolue. Pour ces historiens, les questions soulevées par les chronologies sur le sujet des chronologies orientales, sur les temps fabuleux, sur les éventuels préadamites, sont des questions oiseuses qui ne se posent pas.

– Ces auteurs ont en commun de reprendre le système augustinien des *âges du monde* (43) : mais qu'entendre par là ? Alors que chez les autres historiens les âges du monde sont ou abandonnés, ou remplacés par un système d'époques ou même évacués au profit des siècles, presque chaque historien providentialiste en propose une interprétation symbolique et figurative. Il en est ainsi chez C. de Rochefort, chez H. de Lelevel, chez Mallemans de Messanges, et c'est là une des limites de ces analyses à une époque qui refuse le symbole.

– En principe, les providentialistes devraient présenter pour les temps depuis J.-C. une histoire ecclésiocentrique, une *histoire de l'Église* ; de tels développements sont rares en France en raison de la surveillance des gallicans, qu'il s'agisse des défenseurs des « libertés » ou des « maximes » de l'Église gallicane, ou des gallicans politiques. L'histoire providentialiste depuis J.-C. est toujours problématique chez ces historiens, et il n'y a pas de deuxième partie du *Discours sur l'Histoire Universelle*.

– Le problème majeur de tous les providentialistes est évidemment posé par *l'histoire profane*, aussi bien celle de l'Ancien Testament que celle qui s'est déroulée depuis J.-C. Tous ces historiens sont d'accord pour refuser de l'égaliser à l'histoire religieuse ; mais que faire ensuite ?

Comme Le Lorrain de Vallemont, quelques-uns (peu nombreux) lui dénie purement et simplement toute légitimité et ne reconnaissent que l'histoire de la Cité de Dieu, histoire ecclésiastique *a fundamento mundi* ; Fr. Macé reconnaît ses dangers mais aussi son importance, et il lui oppose l'histoire religieuse dont il vante les qualités et les valeurs ; d'autres bons esprits, comme Le Nain de Tillemont ou Mallemans de Messanges, la mettent au service de l'histoire religieuse. Mais aucun ne lui reconnaît un statut franc, et d'une façon générale ces historiens soumettent l'histoire profane à l'histoire sacrée jusqu'à les confondre, lorsqu'ils le peuvent ou lorsqu'ils sont conséquents avec eux-mêmes.

– La question est encore plus évidente à propos des *histoires nationales*, qui n'ont aux yeux des providentialistes aucune légitimité. Il n'est pour eux qu'une histoire universelle où il faut retrouver les traces de l'action divine, le doigt de Dieu.

Seuls les gallicans sauront envisager une solution originale, par la reprise des perspectives des Eglises locales (plus que nationales), Eglises gallicane, anglicane, orthodoxe - sans aller pourtant jusqu'au schisme -, qui leur fourniront les cadres utiles pour la prise en compte des aspirations vers une certaine autonomie au sein de l'Église universelle. L'embarras sur ce point est très perceptible chez D. Calmet, au début du XVIII^e siècle.

En bref, les augustiniens providentialistes proposent :

– une clarification du dessein de Dieu, essentiellement d'ailleurs dans la lecture de l'histoire vétéro-testamentaire (car dans l'histoire néo-testamentaire les choses restent obscures) ; mais que devient la difficile et humble *exercitatio* voulue par saint Augustin, qui seule fonde la croyance et la foi face aux obscurités du plan divin ? Une

histoire providentialiste est très souvent une histoire naïve, qui croit porter la lumière là où, en fait, elle peut dissoudre la foi ;

– plus modestement, mais tout aussi naïvement, ils affirment *l'antiquité, la continuité et la perpétuité* qui sont les fondements de leur histoire en face d'autres histoires qui voudraient, dans les limites catholiques, accepter (modérément) ce jeu d'une *évolution* que d'autres penseurs tirent des mêmes chronologies.

Finalement les historiens providentialistes donnent l'impression de s'écarter gravement des perspectives du XVII^e siècle dans tout ce qu'il a de moderne, et d'être archaïques. Après avoir cru qu'ils pourraient appliquer les valeurs de la science chronologique à une histoire de croyance (ainsi chez les premiers port-royalistes comme Cl. Lancelot), leurs présupposés théologiques les renvoient à des analyses où les empires ne sont plus que des « épisodes » de la seule histoire, qui est l'histoire de l'Église, et où les âges du monde survivent dans des interprétations d'un symbolisme parfois étrange. Plus qu'une affirmation triomphaliste des preuves de la religion, il est permis de voir dans le providentialisme de ces historiens catholiques augustiniens une tentative désespérée contre les dangers de la science chronologique et, sur un autre plan, de l'évolution en histoire. Le providentialisme est inséparable de la perpétuité et des valeurs anti-historiques. Il permet d'absorber les problèmes en éliminant les dangers. Dans une pensée providentialiste, tout peut se produire puisque derrière les apparences un seul sens est donné par une Providence toute-puissante : « Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi... », disait encore Pascal. Ces analyses sans avenir seront vite abandonnées.

NOTES

(1) Voir le travail indispensable de Gérard Ferreyrolles, « L'influence de la conception augustiniennne de l'histoire au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, avril-juin 1982, n^o 135.

(2) Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970, p. 390 et, sur l'*exercitatio mentis*, p. 382-421. L'*exercitatio mentis* est l'exercice spirituel qui permet d'accéder à la compréhension vivante de l'Écriture, dont les sens sont souvent obscurs et voilés. Ph. Sellier en étudie les quatre principes.

(3) *Cité de Dieu*, 12, ch. 11.

(4) La Mothe Le Vayer, *Introduction chronologique*, p. 20.

(5) *Discours*, fin de la 7^e époque. C'est sur cette observation que se fondera quelques années plus tard la querelle entre D. Pezron, partisan du recours à la chronologie longue des Septante, et D. Martianay défenseur de la Vulgate latine.

(6) *Discours*, 10^e époque. Nous soulignons.

(7) Lyon, P. Guillimin, 1685.

(8) *Histoire abrégée*, p. 281 sqq.

(9) Lyon, P. Guillimin, 1685.

(10) Edme Couterot, 3 t. en 2 vol. Henri [de] Lelevel, 1655 (?)- ?, fut un temps oratorien.

(11) *Entretiens*, préface.

(12) Sur Tillemont, voir l'ouvrage de Bruno Neveu, *Un Historien à l'école de Port-Royal, Sébastien le Nain de Tillemont, 1637-1698*, La Haye, 1966.

(13) *Histoire des Empereurs*, t. 1, avertissement, p. xiii.

L'*Histoire des Empereurs* s'inscrit, aux yeux de son auteur, dans l'ensemble des ouvrages publiés par Port-Royal ; Tillemont fait mention de la *Concorde* de 1653 et de la chronologie d'Usserius (c'est-à-dire de la *Chronologia Sacra* de Cl. Lancelot), de la récente *Vie de Jésus* de Nicolas Le Tourneux. Ces auteurs ont le sentiment de faire partie d'une même famille d'esprits.

(14) *Histoire des Empereurs*, t. 1, avertissement, p. v.

(15) B. Neveu, *op. cit.*, p. 199 sqq.

Ainsi s'explique peut-être la curieuse chronologie des éditions. Les tomes 1-3 de *L'Histoire des Empereurs* sont publiés de 1690 à 1692 ; paraissent alors les *Mémoires ecclésiastiques* de 1693 (t. 1), 1694 (t. 2), 1695 (t. 3), 1696 (t. 4), peut-être à la faveur du changement de la politique de Louis XIV à l'égard du Saint-Siège ; la suite de *L'Histoire des Empereurs* est enfin donnée en 1697 (t. 4), 1701 (t. 5), 1738 (t. 6).

(16) *Histoire des Empereurs*, t. 1, avertissement, p. iii et iv.

(17) Voir la préface de la *Logique* (1662).

(18) *Histoire des Empereurs*, t. 1, avertissement.

(19) 2 volumes.

(20) *Les Eléments de l'Histoire*, t. 2, p. 52-53 (mais il faut lire tout le passage).

(21) *Les Eléments de l'Histoire*, t. 2, p. 57.

(22) *Les Eléments de l'Histoire*, t. 2, p. 94. Voir aussi t. 1, p. 15, les quatre règles de critique reprises de J. de Launoy et de S. Augustin.

(23) François Macé (1640 ?-1721).

(24) 2 vol. in-4^o.

(25) Jean Mallemand de Messanges (1649-1740, chanoine de Sainte-Opportune de Paris) a deux frères, l'oratorien Claude, savant cartésien, et Etienne, écrivain plus mondain.

(26) *Histoire de la religion*, t. 6, p. 496, où l'auteur évoque ce « rapport mutuel de l'ordre de la Création et de l'économie générale de la Religion ».

(27) F. Macé porte la même condamnation contre « l'entêtement » avec lequel les gens du siècle se complaisent dans la lecture des « livres profanes », alors qu'ils ont dans les livres religieux une « nourriture plus solide », « une occupation plus utile et même plus agréable », concession non négligeable aux goûts du jour et à l'agrément du livre...

(28) *Discours et dissertations sur tous les livres de l'Ancien Testament [...]*, 1715, t. 1, p. 97, « Remarques sur la chronologie, sur les années, les mois, les jours et les heures des Chaldéens, des Egyptiens, des Grecs, des Romains et des Hébreux ».

- (29) *Remarques*, p. 130.
- (30) *Remarques*, p. 114.
- (31) *Remarques*, p. 99.
- (32) *Remarques*, p. 114.
- (33) *Remarques*, p. 131.
- (34) *Remarques*, p. 132.
- (35) Paris, J. Vincent, 1714, 6 vol.

(36) Pour le calcul des temps, et comme on pouvait s'y attendre, la *Table chronologique de L'Histoire profane* reprend constamment les schémas de la *Chronologia sacra* de Claude Lancelot (ans de la période julienne, années avant J.-C.) pour y inclure les dates de l'histoire profane (cf. le *Discours sur l'Histoire universelle* de Bossuet). Du Pin réunit toutefois les chronologies antiques profanes que distinguait Lancelot (le chapitre XIV de la *Chronologia sacra* est réuni au chapitre XVII - Mèdes, Babyloniens, Assyriens).

(37) Voir B. Chédozeau, « Aux sources éloignées de la Révolution : les laïcistes doctrinaux et la lecture de la Bible (XVIII^e siècle) », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1988, t. 72, p. 517-540.

(38) Préface, p. xvii.

(39) En quoi il annonce Fleury.

(40) Préface, p. xliii.

(41) Préface, p. xli.

(42) Préface, p. xlv. Nous soulignons.

(43) Voir B. Chédozeau, « L'éviction des âges de la vie et des âges du monde dans les conceptions de l'Histoire au XVII^e siècle. D'une histoire de sens à une histoire de savoir », *L'Imaginaire des âges de la vie, sous la direction de Danièle Chauvin*, Ellug, Université Stendhal, Grenoble, 1996, p. 85-98.