LES UTOPIES CHRETIENNES

Corin BRAGA
"Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract : Le genre utopique est apparu, à la Renaissance, comme une proposition alternative, donc hétérodoxe, voire hérétique, aux promesses de la religion chrétienne. Dans ces conditions, les Églises de la Renaissance ont réagi assez violemment, surtout après le Concile de Trente, contre cette nouvelle « hérésie ». La censure religieuse mise en place contre l'utopisme touchait aux thèmes qui, en opposition avec la doctrine et les institutions chrétiennes, garantissaient l'optimisme utopique : l'homme démiurge, la manipulation du destin individuel et collectif, la nature non corrompue, l'innocence adamique, le bon sauvage, la communauté des biens, l'égalitarisme, la liberté sexuelle, la raison dominante, l'éducation et la culture laïques. Intériorisées et assumées par des auteurs plus ou moins proches de l'Église, ces critiques ont commencé à agir comme un système mental prohibitif, qui a fini par renverser le genre de l'utopie en antiutopie. Ce n'est pas la censure directe, exercée par les autorités ecclésiastiques ou laïques, qui a ruiné, au XVII^e^ siècle, l'imaginaire utopique, mais l'autocensure d'une classe d'auteurs qui ont adhéré, à l'encontre des valeurs humanistes, aux valeurs du christianisme orthodoxe redécouvert par la Réforme, la Contre-Réforme, le Puritanisme, etc.

Mots-clés: genre utopique, Renaissance, censure, imaginaire.

Le genre utopique est apparu, à la Renaissance, comme une proposition alternative, donc hétérodoxe, voire hérétique, aux promesses de la religion chrétienne. Si l'Église promettait à ses fidèles la rédemption par le Christ et l'accession, après la mort, au Royaume céleste de Dieu, les utopistes s'ingéniaient à imaginer des Cités de l'homme qui n'avaient nul besoin de l'aide divine et de l'entremise des prêtres. Dans ces conditions, les Églises de la Renaissance (autant catholiques que réformées) ont réagi assez violemment, surtout après le Concile de Trente, contre cette nouvelle « hérésie ». La censure religieuse mise en place contre l'utopisme touchait aux thèmes qui, en opposition avec la doctrine et les institutions chrétiennes, garantissaient l'optimisme utopique : l'homme démiurge, la manipulation du destin individuel et collectif, la nature non corrompue, l'innocence adamique, le bon sauvage, la communauté des biens, l'égalitarisme, la liberté sexuelle, la raison dominante, l'éducation et la culture laïques. Tous ces concepts, qui assuraient la possibilité d'une restauration de l'homme sans l'aide de Dieu, ont été soumis à une critique d'inspiration orthodoxe, centrée sur l'idée du péché originel, de la déchéance de l'homme, de la nécessité du rachat par Jésus-Christ et du ministère de l'Eglise, du rôle des institutions séculaires, des élites, de la propriété et de l'argent.

Intériorisées et assumées par des auteurs plus ou moins proches de l'Église, ces critiques ont commencé à agir comme un système mental prohibitif, qui a fini par renverser le genre de l'utopie en antiutopie. Ce n'est pas la censure directe, exercée par les autorités ecclésiastiques ou laïques, qui a ruiné, au XVII^e^ siècle, l'imaginaire utopique, mais l'autocensure d'une classe d'auteurs qui ont adhéré, à l'encontre des valeurs humanistes, aux valeurs du christianisme orthodoxe redécouvert par la Réforme, la Contre-Réforme, le Puritanisme, etc. Ce processus suivait le grand courant idéologique de l'Europe après le Concile de Trente. Les contre-utopies de Joseph Hall, Jonathan Swift, Guyot Desfontaines,

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

Zaccarie Seriman et autres, qui succédaient aux utopies de Thomas More, Tommaso Campanella, Francis Bacon, s'inscrivaient dans un art et une littérature d'inspiration chrétienne patente qu'un Emile Mâle et un Werner Weinsbach définissent comme le Baroque[1].

Le but explicitement affirmé par l'Eglise de Rome pendant sa grande offensive contre les hérésies était qu'elle ne voulait point la condamnation et la mort des pécheurs, mais leur pénitence et leur conversion. En effet, les recherches historiques et sociologiques contemporaines ont déconstruit le « mythe noir » de l'Inquisition, démontrant que le nombre des exécutions et des bûchers allumés par le Saint-Office a été beaucoup moins important que ce que tend à lui attribuer l'imaginaire collectif. De même, la surveillance des utopistes n'avait pour seul but l'interdiction de leurs textes, mais, si possible, leur acheminement vers le dogme orthodoxe. Cette pression, autant extérieure qu'intérieure, a fait que, en parallèle avec les utopies « païennes » ayant comme point de départ Thomas More, une autre branche du genre abandonna la voie de l'hétérodoxie et retourna dans le grand courant de la civilisation chrétienne. À mi-chemin entre la foi ingénue et l'autocensure, une série significative d'auteurs ont produit ce que l'on pourrait appeler des « utopies chrétiennes ».

Le cadre doctrinal de cette récupération des utopies fut offert par saint Augustin. Dans sa Cité de Dieu, l'évêque d'Hippone avait parlé, d'une manière plutôt métaphorique, des deux attitudes qui caractérisent les païens et les croyants, l'amour de soi-même et l'amour de Dieu, l'égoïsme et l'impiété d'un côté, l'altruisme et la foi de l'autre.

Deux amours ont donc bâti deux cités : l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur ; l'une brigue la gloire des hommes, et l'autre ne veut pour toute gloire que le témoignage de sa conscience ; l'une marche la tête levée, toute bouffie d'orgueil, et l'autre dit à Dieu : « Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui me faites marcher la tête levée » ; en l'une, les princes sont dominés par la passion de dominer sur leurs sujets, et en l'autre, les princes et les sujets s'assistent mutuellement, ceux-là par leur bon gouvernement, et ceux-ci par leur obéissance ; l'une aime sa propre force en la personne de ses souverains, et l'autre dit à Dieu : « Seigneur, qui êtes ma vertu, je vous aimerai ».[2]

Ainsi, le genre humain

a été distingué en deux ordres, l'un composé de ceux qui vivent selon l'homme, et l'autre de ceux qui vivent selon Dieu. Nous donnons encore à ces deux ordres le nom mystique de Cités, par où il faut entendre deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, et l'autre à souffrir un supplice éternel avec le diable.[3]

Les citoyens de la Cité de la terre préfèrent leurs divinités à ce fondateur de la Cité sainte, faute de savoir qu'il est le Dieu des dieux, non des faux dieux, c'est-à-dire des dieux impies et superbes, qui, privés de la lumière immuable et commune à tous, et réduits à une puissance stérile, s'attachent avec fureur à leurs misérables privilèges pour obtenir des

[1] Émile Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e, du XVIII^e siècle : Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932 ; Werner WEISBACH, *El Barroco. Arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.

[2] Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XIV, chap. XXVIII, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864-1873.

[3] *Ibidem*, Livre XV, chap. I.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

honneurs divins de ceux qu'ils ont trompés et assujettis, mais des dieux saints et pieux qui aiment mieux rester soumis à un seul que de se soumettre aux autres et adorer Dieu que d'être adorés en sa place.[4]

Réinterprétant l'Ancien Testament, saint Augustin donne pour fondateurs des deux cités les deux fils d'Adam, Caïn et Abel. Les frères sont le point de départ de deux généalogies morales et spirituelles entre lesquelles l'humanité se divise en fonction de l'usage qu'elle fait de son libre arbitre. Bien qu'antagonistes, les deux communautés sont présentées comme les échelons d'une hiérarchie sotériologique, qui mène de la chair à l'âme, de la terre au ciel, de la damnation à la grâce. « Lorsque les deux cités commencèrent à prendre leur cours dans l'étendue des siècles, l'homme de la cité de la terre fut celui qui naquit le premier, et, après lui, le membre de la cité de Dieu, prédestiné par la grâce, élu par la grâce, étranger ici-bas par la grâce, et par la grâce citoyen du ciel. »[5] Ce qui veut dire que la Cité de l'homme n'est pas foncièrement et définitivement une Cité des démons. Elle peut tout autant se convertir et ouvrir la voie à la Cité de Dieu.

À la naissance des utopies, les docteurs de l'Eglise n'ont pas manqué de les rapprocher de la Cité terrestre de saint Augustin. Construites par les hommes sans l'aide du Créateur, clamant une condition adamique qui fait économie du rachat par le Christ, n'ayant pas besoin de l'Eglise et de la religion révélée, les utopies rentraient parfaitement dans la définition augustinienne des communautés rendant un culte ou, encore pire, se posant elles-mêmes (ou leurs fondateurs) en des « dieux impies et superbes ».

Dorothy F. Donnelly a démontré que, pendant que la cité augustinienne est construite en fonction d'un *telos* transcendant, situé en dehors du *saeculum* et du monde contingent, les utopies demeurent dans le temps et dans l'histoire. Du point de vue utopique, la Cité divine dépend d'un paradigme qui rejette les axiomes de la Cité humaine. « Bref, conclut l'analyste, non seulement *La Cité de Dieu* n'est pas un exemple d'écriture utopique, elle est, en vérité, une injonction contre la spéculation utopique »[6]. Cité de Caïn, Tour de Babel, empires du pharaon ou du roi de Babylone, tous ces exemples bibliques de l'orgueil humain combattu par Dieu viennent se plaquer sur les utopies des humanistes.

Toutefois, avant que les positions se fussent raidies et que les docteurs chrétiens eussent commencé à diaboliser les royaumes utopiques, l'humanisme chrétien eut une attitude plus malléable envers l'utopisme. Partant de la suggestion de saint Augustin que la Cité de l'homme est chronologiquement la première et qu'en fin de compte elle ne fait qu'annoncer l'avènement du Royaume, les ecclésiastiques étaient disposés à voir dans l'utopie, de même que dans la sagesse et l'éthique des philosophes antiques, une préparation et un exercice pour la Bonne Nouvelle et la mission de l'Église. Avant donc de condamner en bloc l'utopisme, ou en parallèle avec l'attaque contre les fictions utopiques, les docteurs des différentes confessions chrétiennes ont essayé d'attirer les cités de l'homme vers la Cité de Dieu.

La stratégie de conversion a été essayée, après coup et d'une manière plutôt bienveillante et finement condescendante, sur le texte fondateur du genre lui-même, l'*Utopie*. Si Thomas More s'était concentré explicitement sur le redressement moral et pratique de la Cité de l'homme, ses lecteurs théologiens se sont hâtés de suggérer et de compléter le pointillé métaphysique de son projet restaurateur. Ainsi, Guillaume Budé, dans la *Lettre* mise comme préface à l'édition de l'*Utopie* publiée à Bâle en 1518, fait l'effort théorique de réintégrer l'« Udepotia » (le *jamais*, en tant que « non-temps » qui fait pendant à la « non-

[4] *Ibidem*, Livre XI, chap. I.
[5] *Ibidem*, Livre XV, chap. I.
[6] Dorothy F. Donnely, *Patterns of Order and Utopia*, Basingstoke, Hampshire & London, Houndmills, 1998, pp. 29-30.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

place ») dans l'architecture chrétienne de monde. Il s'agit d'une tentative de récupération doctrinaire, dans les cadres généreux de l'« humanisme chrétien », d'un texte qui, après le Concile de Trente, deviendra suspect aux yeux du Saint-Office et sera renvoyé à l'Index.

On peut supposer que l'adaptation faite par Guillaume Budé ne falsifie pas trop la pensée de Thomas More, humaniste du cercle d'Erasme sans doute, mais en même temps martyr de la cause catholique. André Prévost déjà avait souligné l'impact qu'avaient exercé sur More le monachisme clunisien et l'expérience cénobitique (surtout les années passées au couvent de La Chartreuse de Londres)[7]. Sur ces bases, Jean-Jacques Wunenburger nous propose de voir dans l'utopie non tant un projet de réforme sociale, mais plutôt l'esquisse d'une communauté spirituelle : « La société utopienne s'apparente, en effet, à une communauté d'esprits libres mais hiérarchiques, adonnés à la réalisation spirituelle, qui prend clairement une dimension religieuse que seul le monothéisme chrétien a pu déterminer »[8]. En d'autres mots, le récit de Thomas More serait une « parabole psychagogique », qui oriente le cap de l'Utopie non vers le monde terrestre, vers une Cité augustinienne de l'homme, mais vers la Cité céleste de Dieu.

Guillaume Budé base sa tactique récupératrice sur la mise en vedette de la qualité morale de la société utopienne et sur la relégation dans l'ombre de ses réalisations pratiques. Le commentateur se déclare enthousiasmé moins par les réformes sociales et les innovations technologiques que par « la sainteté des Utopiens », par leur « béatitude de source divine », par leur justice et leur sens de l'honneur, par l'éradication de l'avarice, de la cupidité, de l'effronterie et de l'impudence. Pour souligner les qualités des Utopiens, Budé reprend un thème de l'astrologie classique, celui de la précession des équinoxes et de la migration de la Justice (la constellation de la Balance) hors de notre monde. Si les auteurs anciens disaient que Libra avait trouvé refuge dans le Zodiaque, Budé avance qu'elle « doit être restée dans l'île d'Utopie »[9]. L'excellence morale atteinte par les Utopiens les qualifie d'habitants de « l'Âge de Saturne » restauré, ou de « l'une des Îles Fortunées, proche peut-être des Champs Elysées »[10].

Ces concessions à la rhétorique humaniste ne font que préparer la véritable pensée de Guillaume Budé. Animés d'un « seul esprit », les villes d'Utopie devraient se rejoindre dans

> une Cité unique nommée Hagnapolis ; celle-ci, se reposant sur ses coutumes et ses biens, heureuse dans l'innocence, mène, d'une certaine façon, une vie céleste ; si elle est située sous le ciel, elle n'en est pas moins au-dessus des turpitudes du monde connu où les entreprises humaines aussi fiévreuses et violentes que vaines et inutiles accumulent les désordres qui les précipitent dans l'abîme »[11].

Hagnapolis, la Cité de l'innocence, la Cité des purs, n'est plus une utopie mais un monastère, une communauté de saints.

L'Udepotie de Guillaume Budé est une Terre promise, un Ciel nouveau et une Terre nouvelle. L'association n'est pas trop forcée si l'on accepte l'interprétation proposée par

---

[7] André Prévost, *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*, Paris, Mame, 1969.
[8] Jean-Jacques Wunenburger, « L'Utopie de Thomas More, entre cité des hommes et cité de Dieu », in *Cahiers du Gadges*, vol. 4, *Éducation, transmission, rénovation à la Renaissance*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 248.
[9] *Lettre* de Guillaume Budé, in André Prévost, *L'utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes, Préface de Maurice SCHUMANN, Paris, Mame, 1978, p. 9.
[10] *Ibidem*, p. 9.
[11] *Ibidem*.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

Louis Marin au texte de Thomas More. En effet, selon l'auteur d'*Utopiques : Jeux d'espaces*, « Utopus ne crée pas une nouvelle terre ; il crée une île en forme d'astre : une île 'lunaire'. […] l'Utopia est une non-terre ou une terre en espace céleste »12. Le nom gnostique d'Abraxa donné par Thomas More à l'Utopie d'avant Utopus va dans le même sens. Chez les Basilidiens et autres sectes gnostiques, Abraxas correspond au nombre 365 et désigne le grand « *aïon* », l'ensemble des sphères astrales.

Guillaume Budé intègre ainsi Thomas More dans une théodicée chrétienne qui concède à l'homme un rôle important dans la rédemption. Maurice Schumann affirme que l'Utopie s'insérait dans une architecture sotériologique qui mène de l'homme sauvage et barbare à l'homme justifié et reçu dans la grâce. Cette progression compterait cinq échelons ou étapes[13]. La première serait représentée par le peuple d'Abraxa, une « horde grossière et sauvage », incarnant l'homme dans l'état corrompu. La deuxième serait le résultat de l'intervention d'Utopus, qui éleva cette population à « ce degré de civilisation et de culture qui la place aujourd'hui au-dessus de presque tous les autres peuples »[14]. Après la révolution civilisatrice, qui permettait la récupération en Utopie des valeurs des cultures classiques égyptienne, grecque et romaine, une troisième étape commencerait par la prévisible et souhaitable conversion des Utopiens au christianisme. Le quatrième degré serait atteint dans l'Hagnapolis de Guillaume Budé, cité-monastère habitée par des saints. Et, finalement, le point d'aboutissement serait constitué par la Cité transcendante de Dieu.

L'interprétation de Guillaume Budé est peut-être la première manifestation de la condamnation religieuse de la pensée utopique. C'est une « censure » bienveillante et subtile qui impose au texte, sinon une « conversion » idéologique, au moins une lecture et une interprétation récupérant sa vision un peu trop hétérodoxe. Guillaume Budé suggère que l'accomplissement de l'utopie laïque soit l'utopie monastique. Utopie, cité de la sagesse, se résume dans Hagnapolis, cité de l'innocence pieuse. Budé ne fait que soumettre l'utopie au même processus qui, dans la pensée patristique, a provoqué la sublimation du Paradis terrestre en Paradis céleste. Bien que située « sous le ciel », Hagnapolis ne manque pas de mener « d'une certaine façon, une vie céleste ». Le scandale potentiel de l'Utopie de More en tant que Paradis terrestre alternatif est ainsi prévenu par la proposition de rehausser cette Cité de l'homme au statut de communauté de saints pratiquant une vie angélique et préparant la Cité de Dieu. Comme le dit Maurice Schumann, « le lecteur de l'Utopie ne peut s'empêcher de penser que c'est la présence de cette Cité éternelle qui attire, sollicite et conseille l'architecte de la cité terrestre »[15].

Faisant nôtre l'échelle de Maurice Schumann, Abraxa – Utopie païenne (ou classique) – Utopie chrétienne – Hagnapolis – Cité de Dieu, on peut dire que le troisième échelon a été atteint par les auteurs d'utopies catholiques et protestantes des XVI^{e}-XVII^{e} siècles. À partir de Thomas More, le genre s'est ainsi développé non seulement dans la direction des utopies hétérodoxes, mais aussi dans une série d'utopies où les Utopiens se sont convertis à la religion de Jésus-Christ. Ce type de fiction ôtait le potentiel satirique et subversif de l'invention utopique et comblait le manque qui avait été reproché à Thomas More et à ses successeurs, à savoir la présentation d'une civilisation non chrétienne néanmoins supérieure aux royaumes chrétiens d'Europe. La société idéale païenne, érigée exclusivement par les lumières de la raison humaine, n'était plus opposée à la société réelle, bénéficiant de la révélation divine mais en même temps se complaisant dans un état moral pitoyable. Par l'apparition des utopies chrétiennes, l'imaginaire utopique était récupéré dans les cadres de la pensée orthodoxe et les

[12] Louis Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1973, p. 143-144.
[13] Maurice Schumann, *Préface* à André Prévost, *L'utopie de Thomas More*, éd. cit., p. XVII-XVIII.
[14] André Prévost, *L'utopie de Thomas More*, éd. cit., p. 71.
[15] Maurice Schumann, *Préface* à André Prévost, *L'utopie de Thomas More*, éd. cit., p. XVIII.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

utopistes étaient invités à concevoir des solutions non pour critiquer mais pour améliorer la civilisation chrétienne elle-même.

La première utopie française « christianisée » a été la *Brève description de l'état d'Eudémonie, cité du pays de Macaria* de Gaspar Stiblin (1553). Humaniste catholique, l'auteur impose une pseudomorphose chrétienne aux cités idéales de Platon, Aristote et Xénophon, célèbres par tout le monde (« *toto orbe celeberrimas* »). Bien que formés dans l'esprit des arts libéraux (éloquence, philosophie, poésie, théologie, médecine, juridiction), les Macariens suivent les préceptes d'une morale sévère, de facture stoïcienne, hautement appréciés par la Contre-Réforme et l'art Baroque. Leurs vertus exemplaires sont la modération, la prudence, la chasteté, la sobriété, la sévérité, la justice et la piété, alors que les magistrats punissent les ivrognes, les obscènes, les blasphémateurs, les sycophantes, les mages, les voleurs, les adultérins[16].

Dans *Coropaedia, sive moribus et vita Virginum sacrarum*, traité de comportement pour les jeunes filles compris dans le même volume avec *Brève description de l'état d'Eudémonie*, Gaspar Stiblin monte une véritable campagne antisomatique et anticosmique, combattant la cupidité et les autres vices qui maintiennent l'homme lié au monde et asservi au démon[17]. Aux attractions du siècle, Stiblin oppose la « *contemplatio solitaria, materia meditandi, fructus psalmodiae, manuario exercitia, lectio sacra, peregrinatio*, etc. ». On reconnaît ici les thèmes du Concile de Trente, le « *contemptus mundi* » et le « *vanitatis vanitatum* », par lesquelles les stratèges du Catholicisme se proposaient de mortifier l'enthousiasme vital de la Renaissance.

La valeur centrale de l'Eudémonie, garantie par l'Eglise, est la foi. La pureté et l'orthodoxie de la croyance et des rituels évitent les erreurs, les hérésies et les schismes : « *nulla hypocrisis, nulla à catholica fide deflexio ; nihil ambiguum, omni apura, syncera, candida planeque ; ipsum Christum resipiscentia* »[18]. Parlant de cette utopie passéiste, archaïque, rudimentaire et hiérarchique, Luigi Firpo remarque que

> [É]tat de Macarie baigne déjà tout entier – d'une façon étrangement précoce – dans l'atmosphère austère de la Contre-Réforme. Seule la vie vertueuse est heureuse, trouve-t-on dès les premières pages du petit livre, et, en effet, les Eudémoniens s'appliquent principalement à éviter tout péché qui puisse offenser Dieu et la Nature. On réprime le luxe par des sévères lois somptuaires, on poursuit le libertinage, on condamne l'indolence, l'ivrognerie, les propos contraires à la bienséance, on recommande un régime sobre et la continence pour assurer santé et longévité à tous les citoyens »[19].

La réponse orthodoxe la plus vigoureuse et suivie contre les utopies païennes s'est fait sentir en Italie. Parlant des *Utopistes et réformateurs sociaux du XVI*e *siècle*, Carlo Curcio note que le trait le plus éloquent des utopies du « *Cinquecento* » est « le désir de reporter ou de porter la politique sinon vers la religion proprement dite, du moins vers la morale

[16] Gasparus Stiblinus, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica, in Coropaedia, sive de moribus et vita Virginum sacrarum*, libellus planè elegans, ac saluberrimis praeceptis refertus, Gasparo Stiblino autore. Ejusdem de *Eudaemonensium republica commentariolus*, Basileae, per Joannem Oporinum, MDLV [1555], p. 80.
[17] Idem, *Coropaedia, sive de moribus et vita Virginum sacrarum*, éd. cit., p. 22.
[18] Idem, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica*, éd. cit., p. 111-112.
[19] Luigi Firpo, « Kaspar Stiblin, utopiste », in *Les Utopies à la Renaissance*, Colloque international (Bruxelles, 1961), Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles & Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 115-116.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

catholique, de laquelle elle paraissait s'être éloigné »[20]. Paruta, Lottini, Roseo, Pigna, Nifo, Guazzo proposent tous des principautés, des cités et des royaumes idéaux conduits par des princes ou des rois chrétiens bons, justes, prudents, discrets et parfaits, dans le sens baroque de ces termes. En 1581, Francesco Pucci offre la *Forma d'una republica catolica*. Le caractère spécifique le plus étonnant de cette variété d'utopies est, selon Adelin Charles Fiorato, que « la pensée humaniste et l'idéologie de la Contre-Réforme cohabitent en bonne intelligence dans les fictions utopiques »[21].

La pression de la censure et de l'autocensure religieuse a fini par transformer la cité de la Renaissance dans une cité de la Contre-Réforme. Comme le montre Eugenio Garin, Léonard de Vinci, Léon Battista Alberti, le Filarète et autres artistes renaissants avaient opposé à la ville médiévale, chaotique, entassée sur elle-même, étroite et tortueuse,

le projet de la cité idéale : construite près de la mer ou le long d'un cours d'eau pour qu'elle soit saine et propre ». « La cité d'Alberti elle-même, plus encore que médiévale et préromantique, est une œuvre […] pleine de préoccupations d'une justice platonicienne avec ses nettes divisions entre les classes, solidement marquées par les murailles qui enferment 'une circonférence à l'intérieur d'une autre' et toujours selon le schéma des cercles concentriques »[22].

Le passage de la vision urbaine néoplatonicienne à celle contre-réformée est visible dans *La cité heureuse* de Francesco Patrizi da Cherso, parue en 1553, la même année que la *Brève description de l'état d'Eudémonie* de Gaspar Stiblin. Invitant les lecteurs à imaginer une cité idéale, Patrizi part de la distinction augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité de l'homme. Dans sa « cité heureuse », le peuple est divisé en six classes hiérarchiques : les paysans, les artisans, les marchands, les guerriers, les magistrats et les prêtres. Les trois premières classes constituent la cité servile, terrestre et matérielle, les trois dernières la cité aristocratique, céleste, idéale. Cette société aristocratique de type platonicien est topographiquement plaquée sur le patron dantesque du mont du Purgatoire, couronné du Paradis terrestre. Ce thème, hérité de l'imaginaire médiéval, est utilisé pour suggérer d'une manière graphique ou topologique les deux grandes voies, descendante et ascendante, du vice et de la vertu. Dans la « cité heureuse », l'éducation religieuse et morale a une fonction anagogique et sotériologique, permettant « l'ascension de la montagne, sûre et immobile, au sommet de laquelle se trouvent le paradis et les délices de la félicité »[23].

La sublimation de la Cité de l'Homme dans la Cité de Dieu est plus poussée dans *La République imaginaire* de Ludovico Agostini (1590). Le texte fait partie des *Dialogues de l'Infini*, livre mettant en scène une série de conversations entre le Fini (l'homme) et l'Infini (Dieu). De nature fermement religieuse, Agostini avait écrit *Les dialogues* après un pèlerinage à Jérusalem, comme commentaire aux livres de la Genèse et de l'Exode. L'intention originelle était de comparer le savoir humain à la sagesse divine. Toutefois, tenant compte du statut des partenaires, les dialogues ne sont point des confrontations d'opinions à part égale, mais plutôt

[20] Carlo Curcio (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1941, p. XVIII-XIX.
[21] Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992, p. 15-16.
[22] Eugenio Garin, « La cité idéale de la Renaissance italienne », in *Les Utopies à la Renaissance*, éd. cit., p. 14, 30.
[23] Francesco Patrizi Da Cherso, *La Cité heureuse*, 1553, in Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, éd. cit., p. 93.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

des discours par lesquels l'Infini répond, éclaire et oriente les questions et les incertitudes du Fini.

C'est dans ce cadre que le Fini se propose d'esquisser le plan d'une « cité imaginaire » (en réalité, le projet n'est pas radicalement fantaisiste, mais plutôt réformiste et mélioratif, prenant pour modèle la République vénitienne). Pour obtenir les meilleurs résultats, l'utopiste met son imagination sous le signe de Dieu et, en effet, l'Infini guidera l'invention en accord avec les « lois divines », plus exactement en accord avec les dogmes adoptés par le Concile de Trente. Le royaume « fini » de l'homme, correspondant aux utopies laïques et humanistes, est ainsi acheminé vers le royaume « infini » qu'est l'Empirée céleste. Par cette réorientation, montre Luigi Firpo, « la république imaginaire tend à s'identifier avec la Cité de Dieu ». « L'aura qui circule par ces pages est celle sévère et resplendissante de la Contre-Réforme, présente avec toute ses instances dans la structure d'un projet d'Etat idéal qui apparaît, chronologiquement, comme la première utopie post-tridentine »[24]. Avec Dieu pour guide et architecte, la *République imaginaire* ne peut être que ce qu'Adelin Charles Fiorato qualifie d'« utopie contre-réformiste »[25].

Ludovico Agostini commence la construction imaginaire par la réaffirmation du dogme du péché originel et de la nature déchue de l'homme. Le Fini se plaint que la loi la plus dure que Dieu lui a imposée est la condition mortelle. L'Infini lui recommande de ne pas rêver à l'impossible et de se contenter de ce qu'il peut avoir. Vouloir échapper à la mort serait une nouvelle désobéissance aux commandements divins. C'était comme si Adam tentait de manger aussi les fruits du deuxième arbre, l'arbre de vie. Dans les deux volumes que nous avons dédiés au thème du *Paradis interdit au Moyen Âge*, nous avons démontré que la différence radicale de statut ontologique entre Créateur et créature prônée par la religion judéo-chrétienne avait ruiné la possibilité de réussite des quêtes de l'immortalité.

Or, les utopies de la Renaissance constituaient des tentatives de reconstruire le jardin divin sur terre, sans l'aide de Dieu. Combinées aux thèmes du Nouveau Monde et du bon sauvage, les utopies imaginaient des peuples prélapsaires, apparemment exempts du péché d'Adam. C'est cette hérésie pélagienne qu'Agostini combat dans ses dialogues. Abandonnant la défiance titanique des héros classiques de la Renaissance, le Fini adopte une attitude parfaitement baroque, faisant l'éloge de la « discrétion » du « prince parfait » : « *Se in questa parte non averó gloria d'ingegno, averolla nondimeno di prudenza, sì come hanno tutti queli che la via de' buoni e de' scienti attendono* »[26].

Une fois le dogme du péché rétabli, Agostini reconduit le lieu idéal sous la juridiction de Dieu. Dans les utopies « païennes », la condition adamique rendait possible l'instauration d'une société parfaite fondée uniquement sur la raison, la morale et la vertu des Utopiens. L'homme se construisait un paradis sur terre et devenait l'auteur de son propre salut. Dans les utopies chrétiennes, la condition destituée de l'homme réaffirme la nécessité du rachat par le Christ et de l'intercession de l'Église. C'est pourquoi la christianisation de l'Utopie impose l'instauration du pouvoir sacerdotal. Le but religieux et missionnaire de ce choix est explicite : « le chef spirituel de la république chrétienne que nous décrivons doit être l'évêque de la ville, afin de conformer notre vie à celle du Christ, notre véritable maître »[27]. Réunissant dans la personne du gouverneur les fonctions du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel,

[24] Luigi Firpo, *Introduction* à Ludovico Agostini, *L'Infinito. Dialogo*, Libro II, parte II, Testo critico, con la bibliografia dell'autore, A cura di Luigi Firpo, Torino, Ediozoni Ramella, 1957, p. 12, 13-14.
[25] Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, éd. cit., p. 105.
[26] Ludovico Agostini, *L'Infinito*, éd. cit., p. 25, 86.
[27] Idem, *La République imaginaire*, in Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, éd. cit.,, p. 109.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

Agostini retombe en quelque sorte sur la légende médiévale du Prêtre Jean, « *rex et sacerdos* », souverain des Indes fabuleuses et du Paradis terrestre.

Agostini réussit à subordonner la pensée utopique à l'imaginaire chrétien par une utilisation extensive de l'allégorie. Le discours du Fini, portant sur les objets de la vie terrestre, est surclassé et incorporé dans le discours de l'Infini, qui lui surimpose des significations religieuses. La préoccupation des utopistes pour le bien-être matériel, social et moral des Utopiens est rehaussée par l'intérêt pour leur vie spirituelle et leur salut. L'Infini recommande au Fini :

Si tu usais pour la culture des âmes de la même diligence consommée, voire d'une plus grande diligence encore, que tu exiges pour la culture des terres, en peu de temps ta richesse spirituelle t'ouvrirait le royaume des cieux, alors que ta fortune simplement temporelle – si grande soit-elle – ne te vaudrait pas en un millénaire la millième partie de ce monde infini »[28].

L'allégorie se prolonge par toute une séquence de ce que Michael Riffaterre appelle des « métaphores filées » :

« Les moulins seront les bonnes consciences qui moudront continuellement les actions quotidiennes » ; « la provision de bois à brûler sera l'ardente flamme de la charité. Le vinaigre, la force d'âme et l'âpreté dirigée contre l'aiguillon de la chair au moyen de la prière et de l'abstinence d'aliments superflus. Le souffre sera la disposition à recevoir les étincelles embrasées de l'amour de Dieu ; le salpêtre la force et l'élan qui pousse l'humaine faiblesse vers les sommets des spéculations intellectuelles »[29].

Par ces lectures métaphoriques, Agostini arrive à réinterpréter les divers thèmes utopiques dans un registre spiritualiste et mystique.

Les eutopies chrétiennes partent souvent d'exemples de républiques ou de principautés réelles, comme Venise, Saint-Marin ou Genève. Prises pour point de repère, ces cités sont améliorées et offertes comme modèles aux Européens. Ludovico Zuccolo imagine dans *Le « Porto » ou la République d'Evandria* (1615) un pays situé « aux derniers confins de l'Asie », donc sur l'ancien emplacement du Paradis terrestre. Avec un nom dérivant étymologiquement des mots grecs « *eu* » et « *andros* », Evandria est littéralement peuplée de « bons hommes », et a pour capitale Agathia, la bonne cité.

Le système social et politique est meilleur que celui des états italiens, qui se trouvent sous le joug étranger. Néanmoins, l'utopie d'Evandria se conforme aux dogmes de Trente. Rappelant l'Escorial et l'architecture contre-réformée, « en Evandria on vit avec une remarquable sobriété, en public comme en privé ». Les livres et les opinions sont attentivement surveillés, les magistrats

pourvoient à ce qu'on ne publie pas de livres nuisibles à la moralité des citoyens, qu'on n'expose pas en public ou en privé des peintures ou des sculptures lascives ou pouvant donner des mauvais exemples à d'autres égards, qu'on ne représente pas dans les théâtres et sur d'autres scènes des comédies, des tragédies et autres spectacles susceptibles d'inciter le peuple à des mœurs dissolues[30].

[28] *Ibidem*, pp. 121-122.
[29] *Ibidem*, p. 114-115.
[30] Ludovico Zuccolo, *La Repubblica di Evandria*, in Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, p. 235, 240.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

Evandria, pourrait-on dire, est une véritable république de l'Index. Le grand programme de « censure de l'imaginaire » de la Renaissance y est parfaitement concrétisé. Les médecins et les apothicaires, perçus comme trop proches de la médecine spagirique d'un Paracelse, n'y sont pas admis. Les seules cures acceptées sont la diète et la saignée. Les astrologues, les chiromanciens, les métoposcopes ou physiognomistes, les magiciens, les alchimistes et « autres sortes d'hommes futiles et dupeurs de ce genre » sont condamnés au fouet puis au bûcher. Et ceci pendant que les Evandres estiment que « la vie d'un homme est d'un prix bien plus élevé que n'importe quel trésor »[31].

Une autre utopie chrétienne de Zuccolo, *Il Belluzzi ovvera La Città felice* (1625), prend comme modèle la République de Saint-Marin. Présentée à travers la philosophie stoïque et la législation de Lycurgue, la république, plutôt modeste en comparaison à d'autres états italiens beaucoup plus flamboyants, apparaît comme une cité heureuse. Plus pauvre en ressources et commodités naturelles, géographiques et climatiques, obligeant à une vie plus difficile, Saint-Marin offre à Zuccolo l'occasion de faire l'éloge contre-réformé de la prudence et de la tempérance. Le rejet du faste et de l'opulence, l'éducation spartiate, l'état général moyen, intermédiaire entre la pauvreté et le luxe, facilite la sobriété et l'austérité politique et morale, dans le sens des préceptes tridentins.

La Cité du Soleil de Tommaso Campanella (1637) est tout aussi marquée par les effets de la censure et de l'autocensure que l'auteur a dû s'imposer dans des conditions de persécution et d'emprisonnement, il est vrai, très dures. Quelques biographes ont cru déceler une rupture dans la vie et les convictions de Campanella produite vers 1606, quand le moine, perdant l'espoir de se voir libéré, se serait reconverti au catholicisme. Comme le notent Frank et Fritzie Manuel, il est difficile de décider s'il s'agissait d'une ruse pour échapper à la persécution, d'une tactique machiavélique de « *captatio benevolentiae* » des lecteurs naïfs ou d'une maturation réelle et cohérente de sa conception du monde[32].

En tout cas, le rebelle de 1593 paraissait, dans les rédactions successives de la *Cité du Soleil*, plus disposé à accepter la primauté du pape. La Cité du Soleil était présentée comme un état théocratique, conduit par un Prêtre Souverain, le Métaphysicien, qui conjuguait le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Agostini et Campanella reprenaient ainsi le thème du roi sacerdotal de la *Lettre du Prêtre Jean*. Inspiré par les figures du calife musulman et du « *basileus* » byzantin, ce personnage avait servi dans les duels d'image entre l'empereur et le pape autant pour critiquer que pour appuyer la séparation des pouvoirs. Dans le contexte des guerres de religion, mais aussi de la consolidation des monarchies de droit divin, de tels personnages utopiens pouvaient être enrôlés dans la propagande pour la suprématie du pape ou des monarques absolutistes.

L'Espagne a enfanté sa propre utopie chrétienne dans *Sinapia*, ouvrage anonyme que les éditeurs actuels placent soit au XVII[e], soit au XVIII[e] siècle[33]. Quoi qu'il en soit, cette utopie australe, découverte fictivement par Abel Tasman, sert, selon son auteur, à démontrer que « l'exercice de la vertu chrétienne est plus efficace pour mettre en place une république

[31] *Ibidem*, p. 243-244.

[32] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel (éd.), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, p. 267-291.

[33] Stelio Cro (*A Forerunner of the Enlightenment in Spain*, Hamilton, Ontario, McMaster University, 1976) considère que Sinapia est une utopie classique, de la fin du XVII[e] siècle, alors que Miguel Aviles Fernandez (*Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces*, Madrid, Ed. Nacional, 1976), Rebecca A. Foust (*Sinapia : en enlightened ideal*, Thèse de doctorat, Chapel Hill, University of North Carolina, 1988) et David Fausett (*Images of the Antipodes in the Eighteenth Century. A Study in Stereotyping*, Amsterdam, Rodopi, 1995) sont de l'avis qu'elle appartient aux Lumières.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

chrétienne florissante et une nation heureuse que toutes les fieffées politiques enseignées par Tacite ou Machiavel et pratiquées par les Européens »[34]. En effet, « la religion, dans toute la presqu'île, est celle chrétienne, sans hypocrisie, superstition ni vanité. La discipline est celle observée dans le troisième et quatrième siècle »[35].

Le retour au christianisme primitif permet à l'auteur anonyme de *Sinapia* de fustiger ce qu'il considère insuffisant et répréhensible dans l'Espagne de son temps. Pour ce faire, le procédé qu'il emploie, d'une manière presque géométrique, est l'inversion, le « *mundus inversus* ». « Presqu'île parfaitement antipodale à notre Espagne », Sinapia (Hispania) ou Bireia (Iberia) est une image en miroir du pays des Rois Catholiques. La capitale Ni renvoie à Madrid, Bender Pa à Lisbonne, le Rio Pau à Tajo, les Montagnes de Bel aux Pyrénées, les peuples des Lagos et des Merganos aux Gales et aux Germains, les « Chinois » aux Gréco-Latins, les « Perses » aux chrétiens. Ces symétries antipodales « filées » ont poussé Miguel Avilés Fernández à apprécier que Sinapia n'est pas une utopie, mais plutôt une anti-topie[36].

En contraste avec ce qui se passe en Espagne, le but du gouvernement sinapien n'est pas d'« étendre ses domaines, enrichir ses sujets et amplifier leur gloire, mais de les faire vivre avec justesse, modération et dévotion dans ce monde, pour être heureux dans l'autre ». République monarchique, aristocratique et démocratique en même temps, Sinapia est une eutopie contre-réformée suivant les préceptes baroques de prudence, tempérance et discrétion. Les ecclésiastiques y sont « sélectionnés, testés, instruits, sans biens propres et dédiés seulement à leur ministère ». Procédant d'une manière caritative, n'admettant ni dispenses ni exemptions à leurs règles, exerçant les canons pénitentiaux avec égalité, détermination et fermeté, ils ont réussi à libérer la religion des erreurs, des hérésies et des superstitions[37]. David Fausett y voit une « utopie réactionnaire », qui rappelle les théocraties de la Réforme et de la Contre-Réforme[38].

C'est dans le monde anglo-saxon que la christianisation des utopies prend une tournure plus hardie et ostensiblement originelle. Le processus commence avec *Christianopolis* de Johann Valentin Andreae (1619). Bien que située dans la zone antarctique, à dix degrés du pôle, la cité idéale d'Andreae profite de la continuité imaginaire avec le topos du Paradis terrestre pour réclamer le même climat très doux. En effet, les érudits médiévaux qui, pour diverses raisons théologiques et géographiques, plaçaient l'Eden dans la « zone frigide », prenaient soin de souligner que le jardin divin constituait un écosystème autonome, protégé du froid austral par son altitude, par la conformation de l'île, par des courants maritimes ou atmosphériques chauds, ou tout simplement par la volonté de Dieu. Héritant du thème paradisiaque, l'île d'Andreae est « tout un monde en miniature », où les « cieux et la terre paraissent s'être mariés »[39].

Cependant la consanguinité des utopies avec le paradis biblique ne suffisait pas pour assurer leur orthodoxie. Pour éviter l'accusation de pélagianisme portée aux rêveries adamiques, Andreae de même que les autres auteurs d'utopies chrétiennes avaient besoin de lier leurs royaumes parfaits non seulement à l'Éden d'avant le péché d'Adam, mais aussi à la Jérusalem du rachat par le Christ. Ainsi, l'île qui abrite Christianopolis est désignée du nom biblique de Caphar Salama, pris au Premier Livre des Maccabées et évoquant la Terre

[34] Miguel Aviles Fernandez, *Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces*, éd. cit., p. 69-70.
[35] *Ibidem*, p. 93.
[36] *Ibidem*, p. 24-25.
[37] *Ibidem*, p. 133-134.
[38] David Fausett, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, éd. cit., p. 70.
[39] Johann Valentin Andreae, *Christianopolis. An ideal state of the seventeenth century*, Translated from the Latin of Johann Valentin Andreae with an historical introduction by Felix Emil HELD, New York, Oxford University Press, 1916, p. 143.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

promise. Francis Bacon et Samuel Gott feront aussi appel à des noms et toponymes hébraïques comme la Maison de Salomon et la Nova Solyma pour donner une dimension messianique à leurs cités idéales.

Pour accentuer le caractère chrétien de sa cité, Johann Valentin Andreae invoque le thème de la « *translatio ecclesiae* ». Suivant l'axe Est-Ouest des cartes T-O (« *orbis terrarum* »), trajet qui mène du Paradis terrestre, à travers la Jérusalem, au détroit de Gibraltar, les docteurs de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance parlaient d'un mouvement ou d'une translation progressive des civilisations d'Orient en Occident. Avec la découverte du Nouveau Monde, l'idéal de pureté, détruit en Éden par le péché, perdu à Jérusalem par la conquête arabe et corrompu en Europe par l'orgueil et l'avarice des princes, trouvait une nouvelle terre d'accueil. « Quelle félicité a fait sa résidence ici ? » demande le narrateur. Et son informateur de lui répondre :

Celle qui dans votre monde est en général très malheureuse. Lorsque le monde s'est tempêté contre le bien et l'a jeté hors de ses frontières, la religion, en exil, rassemblant autour d'elle les compagnons les plus fidèles, après avoir traversé la mer et examiné plusieurs places, a choisi finalement cette terre pour s'établir avec ses suivants. Plus tard elle y a bâti une ville que nous appelons Christianopolis, et a exprimé le désir qu'elle soit la maison, ou si vous préférez la forteresse, de l'honnêteté et de l'excellence »[40].

Andreae utilise le thème de la « *translatio ecclesiae* » d'un point de vue réformé. La corruption de l'Église en Europe serait due à la politique de Rome. Renonçant aux principes de modestie et d'humilité, adoptant l'arrogance et la dureté, la papauté serait devenue plus riche et puissante, mais point plus sainte. Persécutée par les guerres de religion, la vraie foi avait été obligée de chercher refuge au delà de l'Océan. De la Réforme, Andreae admire le « grand Luther », mais moins Calvin. Il critique aussi l'iconoclasme des réformés, offrant en contre-exemple le grand temple de Christianopolis. Son idéal ecclésiastique est une Église bien établie en tant qu'institution, comme l'Église anglicane ou celle de Genève[41].

L'utopie est ainsi non seulement christianisée, mais aussi transformée dans le dépositaire béni de la véritable croyance et religion. « La faveur du ciel a accompagné l'église quand elle a erré comme un étranger d'Est en Ouest et a réussi à soumettre des hommes qui auparavant étaient tenus pour des barbares »[42]. La comparaison moralisatrice faite d'habitude par les utopistes entre les mœurs des Européens et ceux des Utopiens est ainsi récupérée dans le cadre du christianisme. Les vraies valeurs ne sont plus attribuées à des peuples païens, mais à une civilisation antipodale conservant le noyau de la révélation chrétienne. De l'Utopie de Thomas More à la Christianopolis d'Andreae c'est la distance entre l'Éden adamique et la Jérusalem de la passion du Christ.

Il est vrai qu'Andreae, auteur supposé des célèbres manifestes de la Rose-Croix, introduit dans la construction de sa cité idéale des éléments et des symboles plutôt hétérodoxes, renvoyant à l'ésotérisme spiritualiste. La conformation de sa vision se soumet à une géométrie cabalistique et proto-maçonnique. L'île Caphar Salama a la forme d'un triangle équilatéral, Christianopolis est une cité renaissante de structure parfaitement carrée et le temple central est circulaire. Cette figure d'un cercle inscrit dans un carré inscrit dans un triangle n'est pas sans rappeler la Jérusalem céleste de saint Jean, sur laquelle les ésotéristes de tous les âges se sont délectés à faire des spéculations numérologiques et mystiques. Parlant de « l'urbanisme utopique de Filarète à Valentin Andreae », Robert Klein observe justement

[40] *Ibidem*, p. 144.
[41] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, éd. cit., p. 295.
[42] Johann Valentin Andreae, *Christianopolis*, éd. cit., p. 230.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

que « les variations sur les formes élémentaires avec lesquelles on fait les plans des villes idéales servent aussi de support à la transfiguration du dessinateur en mage »[43].

Le centre de la cité (et le cœur de la société australe) n'est point une Église traditionnelle, mais un « Collège » qui réunit la Religion, la Justice et l'Enseignement. Les représentants de ce triumvirat régnant sont imaginés par Andreae sur le modèle des dyades gnostiques, à savoir les « *syzygya* » valentiniennes composées de paires de concepts abstraits personnifiés. Le prêtre suprême a pour femme la « Conscience », le grand Juge l'« Entendement », et le Directeur de l'Enseignement la « Vérité »[44]. L'éducation à Christianopolis est une véritable gnose, qui offre l'image de l'univers dans sa « perfection originelle » et transforme l'individu de l'intérieur. Pour être admis au savoir du Collège, le narrateur doit passer trois examens, qui sont plutôt trois purifications, destinées à le libérer des « attractions de la chair ». En fin de compte, Christianopolis est une société rosicrucienne.

La pédagogie religieuse ésotérique pratiquée à Christianopolis fait de sa population une humanité angélique. Les habitants de Caphar Salama sont une « race heureuse d'hommes » sages et initiés, qui se partagent les biens ne gardant rien pour eux, ne s'irritent et ne s'offensent pas, ne sont point attirés par la gloire et la richesse, ne sont pas déprimés par la pauvreté, ne se dédient pas à des théories superflues, considèrent que tout ce qui existe mérite leur attention, ne s'inquiètent pas des ravages de la vieillesse, ne sont pas dérangés par le vacarme, ne redoutent pas d'être seuls, ne sont pas affligés par la vie et ne sont pas terrorisés par la mort[45]. Le narrateur ne peut moins que s'exclamer : « heureux et très sages sont ceux qui anticipent ici sur terre les prémices d'une vie qu'ils espèrent éternelle »[46]. L'utopie chrétienne d'Andreae est ainsi une préparation terrestre de la vie dans le royaume céleste.

La stratégie de christianisation de l'utopie est encore plus prégnante dans *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627). Le chancelier anglais prépare l'apparition de son royaume idéal par une mise en scène « messianique ». Partant du Pérou pour la Chine, le narrateur et son navire sont emportés par des tempêtes dans des zones inconnues du Pacifique, par « la plus grande désolation marine qui soit au monde ». Désespérés, les voyageurs implorent Dieu « de sa grande miséricorde qu'il veuille bien à présent faire surgir pour nous une terre afin que nous ne périss[i]ons pas, de même qu'au commencement il découvrit la face de l'abîme et fit apparaître la terre séparée des eaux »[47].

En effet une « Terre nouvelle et un Ciel Nouveau » s'ouvrent devant eux, au delà de l'Ancien et du Nouveau Monde. Jouant au Démiurge, l'auteur est prêt à offrir à ses personnages, aussi bien qu'à ses lecteurs, un univers nouveau, création de sa fantaisie. L'île utopique apparaît comme un Terre promise vers laquelle Bacon achemine ses créatures. Le symbolisme messianique est renforcé par la légende biblique de Jonas : « Nous avons été jetés sur cette terre tel Jonas rejeté du ventre de la baleine, alors que nous étions tout aussi ensevelis que lui dans l'abîme »[48]. La montée à la surface des explorateurs et l'émergence de la terre australe utopique sont une métaphore pour l'« *instauratio magna* » envisagée par Francis Bacon et conçue comme une libération de l'homme moderne des erreurs et des superstitions médiévales.

---

[43] Robert Klein, « L'urbanisme utopique de Filarète à Valentin Andreae », in *Les Utopies à la Renaissance*, éd. cit., p. 211.
[44] Johann Valentin Andreae, *Christianopolis*, éd. cit., p. 175-183.
[45] *Ibidem*, p. 239.
[46] *Ibidem*, p. 159.
[47] Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide, La nouvelle Atlantide*, Traduction de Michèle Le Doeuff et Margaret Llasera, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Michèle Le Doeuff, Paris, Flammarion, 1995, p. 83.
[48] *Ibidem*, p. 89.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

Si la majorité des utopistes revalorisent le topos du Paradis terrestre, Francis Bacon recourt au mythe platonicien de l'Atlantide. Par un jeu intertextuel, il renvoie directement à Platon, le faisant citer par les sages de Bensalem comme un philosophe européen au courant de l'histoire de leur île. Dans la relecture baconienne, l'Atlantide platonicienne aurait été un continent archaïque comprenant les Amériques (la Grande Atlantide) et l'archipel austral de Bensalem (la Nouvelle Atlantide). Civilisation florissante, en contact autant avec l'Europe antique qu'avec la Chine et l'Asie, l'Atlantide aurait été démantelée par une catastrophe que Francis Bacon ne décrit plus comme une explosion volcanique, mais comme le Déluge de la Bible. Submergée par le formidable raz-de-marée de la colère de Dieu, la population de la Grande Atlantide aurait péri, à l'exception de quelques survivants qui seraient les ancêtres des tribus, incultes et primitives, à savoir « jeunes », des Amériques d'aujourd'hui.

La Nouvelle Atlantide a cependant échappé à l'involution et à la barbarie par un geste divin de miséricorde. Annonçant l'attitude des autres empiristes anglais, Francis Bacon affirme que les miracles sont des exceptions très rares aux lois de la nature, désirés par Dieu pour faire passer un message crucial : « Il est dit dans nos livres », dit un prophète bensalemien, « que tu n'opères de miracle qu'en vue d'une fin divine et excellente, car les lois de la nature sont tes propres lois, et tu ne les outrepasses que pour une raison importante »[49]. Les révélations faites à Moïse et l'incarnation du Christ sont de tels miracles. Pour rehausser l'importance de son message utopique, Bacon n'hésite pas à enfreindre dans sa fiction les lois de la nature et à accorder à la Nouvelle Atlantide le privilège d'une nouvelle révélation divine.

Un des arguments de poids des pères contre les antipodes était que le message de Jésus-Christ, destiné à tous les peuples, n'aurait pas pu y être porté par les apôtres et les missionnaires. Francis Bacon résout ce problème imaginant que, vingt ans après la passion, les gens d'un port de la Nouvelle Atlantide avaient assisté à l'émergence d'un gigantesque pilier de feu de la mer. L'unique prophète qui a reçu la grâce d'y approcher y aurait découvert « une petite arche, un coffre de cèdre, sec, sans nulle trace d'humidité », contenant un Livre et une Lettre. La Lettre était de saint Barthélemy, qui racontait comment il avait été poussé à confier l'arche à la mer, et le Livre était l'Ancien et le Nouveau Testament.

Accueillie par le peuple comme un don de Dieu, la Bible aurait converti toute la Nouvelle Atlantide au christianisme. « Et c'est ainsi que cette terre fut sauvée de l'irréligion, de la même manière que des bribes du Monde Antédiluvien le furent des eaux : par une arche ! »[50]. Francis Bacon n'hésite pas à attribuer au continent austral un apôtre exclusif, saint Barthélemy. Le coffret contenant la Bible devient une deuxième arche de Noé, qui sauve les rescapés du Déluge atlantique non pas charnellement mais spirituellement. La Nouvelle Atlantide reçoit donc les « tables » du christianisme par l'intervention expresse de Dieu. Ce qui fait que, quand le narrateur aborde l'île, le parchemin de bienvenue envoyé par les Bensalemiens porte le sceau d'une croix.

Nantie du même « Testament » religieux que l'Europe, la Nouvelle Atlantide en a cependant fait un meilleur emploi. Sur le conseil du traditionnel législateur utopien, le sage roi Solamona, les Atlantes créèrent la société ou la Maison de Salomon. Appelé aussi le Collège de l'œuvre des Six Jours (renvoyant à l'Hexaméron de la *Genèse 1*), l'ordre était dédié à établir une « *pansophie* », science universelle censée « découvrir la nature de toute chose – ce par quoi Dieu puisse trouver une gloire plus grande »[51]. Grâce au savoir global accumulé par les ministres de la Maison de Salomon, la Nouvelle Atlantide a été transformée en un paradis artificiel sur terre, exemple pour les Européens de ce qu'ils pourraient faire de

[49] *Ibidem*, p. 94.
[50] *Ibidem*, p. 95.
[51] *Ibidem*, p. 105.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

leur civilisation s'ils décidaient de combiner la foi avec la science. Franco Venturi apprécie avec raison que « la Nouvelle Atlantide était une société de savants-prêtres chrétiens qui subordonnaient leur travail aux enseignements de l'Evangile, expurgeant du monde utopique autant la philosophie païenne que les principes moraux païens. C'était là l'idéal de la nouvelle union de la science avec le christianisme »[52].

Néanmoins, le christianisme de Caphar Salama et de Bensalem n'est pas encore ce qu'on appellera une religion raisonnée. Tout comme Descartes, Andreae et Bacon émergent à peine de la science hermétique de la Renaissance. Le savoir chrétien qu'ils proposent est toujours imbu d'ésotérisme. La Magnalia naturae, liste des « merveilles naturelles, surtout celles qui sont destinées à l'usage humain », qui clôt le volume baconien réunissant la *Sylva Sylvarum* et la *Nouvelle Atlantide*, comprend une série d'applications pratiques empruntées directement à la magie et à l'alchimie :

> Prolonger la vie ; Rendre, à quelque degré, la jeunesse ; Retarder le vieillissement ; Guérir des maladies réputées incurables ; […] Puissance de l'imagination sur le corps, ou sur le corps d'un autre ; Accélérer le temps en ce qui concerne les maturations ; Accélérer le temps en ce qui concerne les clarifications ; Accélérer la putréfaction ; Accélérer la décoction ; Accélérer la germination, etc.[53]

Si dans ses traités philosophiques et pédagogiques Francis Bacon propose de distinguer la vérité, d'un côté, et les superstitions et les idoles, de l'autre, à l'aide de l'expérience empirique, fondement de la nouvelle science, en revanche dans ses textes utopiques et fantaisistes, il continue de voguer dans l'horizon de la « pensée enchantée ».

L'effort peut-être le plus hardi pour sublimer l'utopie dans une cité spirituelle chrétienne se retrouve dans la pensée de Comenius, l'auteur d'une « *pansophia christiana* » ou doctrine chrétienne universelle de la sagesse. Si le modèle vers lequel Guillaume Budé se proposait d'endiguer l'utopie de Thomas More était le monastère, la communauté des saints, celui de Comenius est l'école, la communauté des sages et des philosophes chrétiens.

De même que Johann Valentin Andreae, le tchèque Comenius a été lui aussi profondément marqué par les guerres de religion. La confrontation entre l'empereur Ferdinand II et le prince électeur Frédéric V, qui a préfacé la Guerre de Trente Ans, a mené, en 1620, à l'invasion par les Habsbourg du Palatinat du Rhin et du Royaume de Bohème. À Prague, l'Église de Jan Hus, la première église réformée, que Rodolphe II avait tolérée avec magnanimité, a été interdite et toute résistance a été étouffée par des exécutions en masse et des purifications[54].

Bouleversé par la « crise tchèque », Comenius a publié en 1623 un livre poignant, *Le labyrinthe du monde et le paradis du cœur*. Avec le sentiment que l'Europe s'était effondrée dans son cœur même, le savant tchèque a retranscrit la catastrophe dans le langage et la constellation de symboles spécifiques du Baroque. Le monde lui apparaissait comme un labyrinthe, un théâtre de la dérision, un enfer sur terre. Ces métaphores, de la même trempe que les allégories de Calderón ou de Góngora sur la vie en tant que rêve, spectacle, foire, enfer, etc. exprimaient le sentiment général d'une époque désenchantée et angoissée.

Olivier Cauly a observé que le « labyrinthe du monde » coménien est un « monde inversé »[55]. L'inversion se serait produite avec l'effondrement du paradis initial (la Bohème

---

[52] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, éd. cit., p. 260.
[53] Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide*, éd. cit., p. 133-134.
[54] Voir Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, éd. cit., chap. 2.
[55] Olivier Cauly, *Comenius. L'utopie du paradis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 20-23.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

en tant que centre de l'Europe) et l'instauration du chaos des guerres religieuses. Comenius donne une dimension métaphysique et théologique à ces événements, les amplifiant au niveau de l'histoire et du destin humain. L'homme est un pèlerin condamné à errer dans le labyrinthe d'une cité infernale, avec de nombreuses chambres, salles, couloirs et passages, entourée d'un fossé sans fond. C'est la Cité de l'homme, digne de son créateur, Caïn le fratricide.

Comenius oppose ainsi aux cités idéales des utopistes une topie terrifiante. « Le livre », note Olivier Cauly,

> s'inscrit paradoxalement dans le genre utopique en exposant une antiutopie. […] Une telle œuvre est placée sous le signe du négatif : le paradis n'est plus de ce monde déserté de la lumière qui était la vie et la vérité. Et si le monde demeure un « théâtre » comme le disait Comenius dans ses premières œuvres, c'est pour n'être plus que celui de la discorde et de la désunion marqué par la plus extrême scission de l'être et du paraître : du paradis qui disait l'union harmonique de l'homme et du monde ne subsiste qu'une cacophonie discordante[56].

À lire ce commentaire, on pourrait se méprendre et penser que Comenius est l'auteur d'une antiutopie. De fait, l'auteur ne renverse pas les positions de la topie positive (située dans l'ailleurs) et de la topie négative (située dans l'ici) qui forment le système d'une utopie. De même que chez Thomas More et autres utopistes, c'est toujours « notre » monde, l'Angleterre, la Bohème, la Germania, l'Europe, qui représente le pôle négatif, en contraste avec le pôle positif situé dans un lieu « sans lieu ». Dépréciés dans l'esprit du Baroque (« art de la Contre-Réforme »), c'est bien l'ici et le maintenant qui font figure de topie négative, alors que la topie positive reste reléguée dans un espace alternatif.

En revanche, ce que Comenius change radicalement par rapport à l'utopie standard est la nature de l'ailleurs utopique. Thomas More et les utopistes hétérodoxes proposaient comme alternative au « labyrinthe du monde » une cité idéale de facture païenne. Guillaume Budé et les utopistes chrétiens optaient pour une cité christianisée. Néanmoins, les deux topies, païenne ou chrétienne, étaient des cités terrestres, intra-historiques. Comenius, quant à lui, rêve d'une utopie spirituelle et intérieure, d'un « paradis du cœur ». Pour réinstaller l'Éden sur terre, il faut premièrement restaurer la nature humaine de sa rupture d'avec le Créateur. C'est dans le cœur et dans l'âme de l'homme qu'il faut retrouver et consolider le « *centrum securitatis* » représenté par Dieu.

Comenius confie cette tâche sotériologique à la pédagogie. « S'il entend par paradis l'idée de la complétude d'une existence en harmonie avec le monde », commente Olivier Cauly,

> sa construction effective commencera par la création de microcosmes (les écoles) qui seront « les ateliers de l'humanité » et les laboratoires où s'opérera la régénération du monde. La restauration du paradis dans les écoles qui seront l'image vivante du ciel sur la terre n'est pas seulement l'objet d'une foi instruite de la révélation mais d'une raison qui travaille à poser les principes d'une science (la didactique) fondée sur une méthode qui en assure la reproduction partout où cela est possible[57].

Comenius pousse ainsi l'utopie sur le même trajet qui avait mené, dans l'histoire du christianisme, du Paradis terrestre au Paradis céleste. Refusé à jamais aux hommes, le jardin d'Éden a fini par se dédoubler et se sublimer dans le Royaume des Cieux[58]. Dans le projet

[56] *Ibidem*, pp. 19-20.
[57] *Ibidem*, p. 13.
[58] Voir Corin Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 91-122.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

coménien, l'utopie terrestre est réorientée dans une direction spiritualiste. Comme les monastères, les écoles sont des enclaves ou des poches de l'autre monde. Elles anticipent, en miniature, l'Empyrée divin. Le « paradis du cœur », bien qu'irradiant son influence bénéfique sur notre monde aussi, est principalement orienté vers une transcendance religieuse. La christianisation de l'utopie aboutit à l'acheminement de la Cité de l'homme de la réalité contingente vers l'idéal d'un au-delà mystique.

Frank et Fritzie Manuel caractérisent la « *pansophia christiana* » comme une

fantaisie utopique qui n'a jamais porté fruit, une cause perdue, une aspiration du dix-septième siècle de reconstituer une communauté (« commonwealth ») chrétienne en Europe qui annoncerait le millénium universel sur terre, un millénium non corrompu par la violence et l'enthousiasme sauvage des Anabaptistes, un millénium fondé sur une science calme et ordonnée conçue comme une voie vers Dieu[59].

Toutefois, malgré l'échec principiel des pansophies, la présupposition que la réorganisation de la pédagogie et du savoir est la voie royale pour la réforme de la société a été essentielle pour l'histoire européenne. Cela est évident quand on se souvient que le Collège de Christianopolis de Johann Valentin Andreae, la Maison de Salomon de Francis Bacon et l'École de Comenius, ainsi que leurs avatars, le Collège de l'Expérience de Gabriel Plattes[60] ou le Collège des Muses d'Ambrose Philips[61], ont été les inspirateurs de la Société Royale de Londres et des Académies nationales.

D'un autre côté, la pansophie en tant que technique intérieure d'évolution spirituelle était un thème à fort potentiel messianique. Comme nous l'avons vu, l'utopie gravitait dans la même constellation archétypale du lieu idéal que le Paradis terrestre et le Millénium. De plus, par l'idée de restauration de la nature humaine, elle assumait des valences sotériologiques associées au thème de la Jérusalem céleste. Selon les traditions rabbiniques et chrétiennes, la reconstruction du Temple et le retour des douze tribus perdues d'Israël dans la Terre promise étaient les annonciateurs de la Parousie et de l'Apocalypse. Les nouveaux « temples » de la science proposés par les sociétés utopiques du XVII[e] siècle ouvraient la voie d'une rédemption de l'humanité par le savoir.

Ces spéculations ont trouvé écho dans un groupe d'utopistes messianiques de l'époque de Cromwell. Sur le continent, le jésuite Joannes Bisselius avait déjà transplanté l'utopie, dans le contexte des nouvelles recherches qui replaçaient le jardin d'Éden au Moyen-Orient, dans un territoire levantin imaginaire. Son *Icaria* (1637) est une combinaison entre l'Italie du Nord et la Palestine, associant l'utopie à la location symbolique de la Jérusalem. En Angleterre, John Dury exploitait aussi les sources rabbiniques dans des sermons et des textes comme *Israel's call to march out of Babylon unto Jerusalem* (1646), *Jewes in America or Probabilities that the Americans are of that race* (1650) et *The Commonwealth of Israel* (1650).

---

[59] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, 1967, p. 207.

[60] [Gabriel Plattes], *A Description of the Famous kingdome of Macaria*, Shewing its excellent government : Wherein the Inhabitants live in great prosperity, health, and happinesse ; the King obeyed, the Nobles honoured ; and all good men respected, vice punished, and vertue rewarded. An Example to other Nations. In a Dialogue between a Schollar and a Traveller, London, Printed for Francis Constable, anno 1641, p. 5.

[61] [Ambrose Philips], *The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita*, in Gregory Claeys, *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 42.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

La plus célèbre des utopies « israélites » a été la *Nova Solyma* publiée par Samuel Gott en 1648. Spéculant sur la date de sortie du livre, l'auteur invoque la prophétie du Zohar selon laquelle la seconde venue devait avoir lieu l'an 5408 de l'histoire biblique, c'est-à-dire justement en l'an 1648 de l'ère chrétienne[62]. *La Nouvelle Jérusalem, la cité idéale ou la Jérusalem récupérée*, est une utopie mélioriste, posant l'accent sur une éducation théologique et philosophique. Les dissertations savantes et mystiques entre les personnages sont greffées sur un roman d'amour allégorique. Joseph, le jeune protagoniste, associable aux figures du « juif errant » et du « fils prodigue », retourne dans la maison de son père, le sage rabbin Jacob. Il amène avec lui deux amis chrétiens, Politian et Eugenius, étudiants à Cambridge. C'est un retour symbolique, par lequel le nouveau Joseph ramène le peuple des judéo-chrétiens non de l'Égypte mais de l'Europe. Juifs exilés dans le monde par la grande diaspora et chrétiens chassés des Royaumes croisés par les Musulmans se retrouvent dans la cité utopique de la Nova Solyma. La réconciliation messianique des deux religions est symbolisée par le mariage des deux étudiants chrétiens avec les deux sœurs de Joseph, Anna et Joanna, qui, pendant la fête annuelle de la cité, personnifient allégoriquement Sion.

Les sources messianiques chrétiennes étaient également mises au travail, dans les utopies de John Eliot, *The Christian Commonwealth: Or, The Civil Policy of the Rising Kingdom of Jesus Christ* (1659) ou de Richard Baxter, *A Holy Commonwealth, or Political Aphorisms, Opening the true Principles of Government* (1659).

La variété utopique la plus spécifique pour l'Angleterre du XVII[e] siècle a été celle des « *commonwealths* ». Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel appellent ces textes des « utopies technocrates », misant sur une

économie organisée en vue du bien-être universel. Les mécanismes agraires plutôt primitifs de Thomas More, qui ne demandaient aucune régulation formelle et ne produisaient que le strictement nécessaire, étaient restés loin derrière. Dans l'utopie de Hartlib, la poursuite de la science, la pansophie, était liée à des technologies conduisant à l'amélioration de la production de nourriture, l'augmentation de la consommation, la maintenance de l'emploi et l'utilisation complète des forces productives de la société dans le bénéfice de tous[63].

Ces préoccupations se retrouvent dans les utopies de Thomas Floyd, *The picture of a perfit Commenwealth* (1600), Gabriel Plattes, *A Description of the Famous kingdome of Macaria* (1641), James Harrington, *Oceana* (1656), John Sadler, *Olbia: the New Island, lately discovered* (1660) ou l'anonyme qui continue, dans *New Atlantis* (1660), la fiction de Francis Bacon. Dans tous ces textes, un élément important du bien-être général, de la « *commonwealth* », est la consolidation de la religion chrétienne et le bon fonctionnement de l'Église.

Une branche importante du genre utopique continuera à considérer le christianisme (fût-il catholique ou protestant) comme un ingrédient imprescriptible de la réussite du projet. L'abbé Gilles Bernard Raguet, qui donne en 1702 la traduction et une suite de la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, munit Bensalem du signe de la croix. Au cours de l'*Entretien entre Philarque et Cléon*, dans lequel Raguet insère l'utopie du chancelier anglais, le narrateur

[62] Samuel Gott, *Nova Solyma. The Ideal City; or Jerusalem Regained*, An anonymous Romance written in the time of Charles I, Now first drawn from obscurity, and attributed to the illustrious John Milton, With Introduction, translation, literary essays and a bibliography by the rev. Walter BEGLEY (2 volumes), New York, Charles Scribner's Sons, 1902.

[63] Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, éd. cit., p. 328. Dans la citation, les auteurs se réfèrent à *A Description of the Famous kingdome of Macaria*, qu'ils attribuent à Samuel Hartlib, mais que les commentateurs ultérieurs ont ré-attribué à Gabriel Plattes.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)

qui découvre Bensalem est appelé Saül, allusion transparente à la conversion de saint Paul et, par amplification, à la christianisation de l'Utopie.

Dans l'*Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1703) et la *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1706), Hervé Pezron de Lesconvel se fait le défenseur de l'établissement ecclésiastique et monarchique. L'île de Naudely est la France de Louis XIV, dont les manques et les fausses valeurs, médiocrement critiqués, sont corrigés par des améliorations sociales et morales. Bien que les gens d'Église y soient invités à ne pas « se scandaliser de tous les traits de Satyre, qu'on lance contre leurs défauts », l'attaque principale est dirigée contre

> les impies & les libertins qui portent leur irréligion jusqu'au pied des Autels ; on tourne en ridicule les adultères & les débauchez, ceux qui se glorifient de leurs propres déréglemens & qui en tirent de la vanité. On ne flâte & on n'épargne personne ; on se croit obligé de reprendre le vice par-tout où il se trouve : c'est une hydre contre laquelle il est permis d'employer le fer & le feu : c'est un monstre, qui étant encore plus haïssable dans un grand Seigneur que dans un simple particulier, ne mérite qu'on ait pour lui aucune douceur ni aucun ménagement[64].

Enfin, dernier exemple, une utopie chrétienne, plus précisément une « petite République Ecclésiastique catholique » : l'« isle d'Eutopie » de François Lefebvre (1711). Chanoine catholique, Lefebvre imagine une « œuvre d'édification chrétienne », c'est-à-dire une « utopie professionnelle ». Macarie, la capitale de l'île paradisiaque de l'Eutopie (située dans les archipels de l'Amérique), est construite en forme de crucifix, sur les bords de deux rivières croisées. Elle est gouvernée par un Évêque et un conseil de sénateurs. La plupart des chapitres traitent de l'éducation des jeunes clercs, du chant liturgique et des personnes qui y sont employées, des prédicateurs, des confesseurs, des pasteurs, des curés, des chanoines, des religieux, des processions, des jeûnes et autres rituels observés dans l'île.

Le but apologétique et de propagande de cette eutopie catholique est ouvertement exposé dès le début du livre : « Connoître avec quelle pureté ces Peuples éloignez pratiquent les préceptes de l'Evangile, & comment ils s'acquittent des devoirs indispensables de la Religion ». L'utopie n'est plus un modèle alternatif à la société chrétienne, mais un exemple de perfectionnement pour les « Catholiques de nos climats », trop enclins aux tentations de ce monde[65]. Tant que le christianisme continuait de rayonner dans l'imaginaire collectif, il a inspiré une variété importante d'utopies orthodoxes, posées comme des contre-exemples aux royaumes utopiques païens et hérétiques.

[64] [Pierre de Lesconvel], *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely*, Où sont rapportées toutes les Maximes qui forment l'Harmonie d'un parfait Gouvernement, Enrichi de Figures, A Merinde, Chez Innocent Démocrite, à l'Enseigne de la Devise, Imprimée cette année présente, 1706, p. XVIII-XIX.

[65] [Francois Lefebvre], *Relation du voyage de l'isle d'Eutopie*, A Delft, Chez Henry van Rhin Marchand Libraire & Imprimeur, MDCCXI [1711], p. I-II.

BDD-A21825 © 2014 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:00:11 UTC)