

ALFRED MAURY. RELIGION ET MEDECINE

Avant de s'intéresser aux religions, Alfred Maury entreprend des études de médecine qu'il abandonne finalement. Toutefois, elles lui ont permis de fréquenter dès sa jeunesse les docteurs Lelut, Baillarger et Moreau de Tours. Entre 1845 et 1857, il publie dans les *Annales médico-psychologiques* une série d'articles sur l'hallucination religieuse, l'aliénation mentale et le rêve¹ et enfin un ouvrage célèbre – plusieurs fois réédité au XIX^e siècle – *Le sommeil et les rêves* (1861)² – lu et cité par Freud dans *L'Interprétation des rêves* (1900)³. À partir de 1852, il assiste régulièrement aux réunions mensuelles de la Société médico-psychologique, et il écrira dans ses *Souvenirs* qu'elles avaient les « avantages d'une sorte de clinique de maladies mentales » et qu'elles « le dispensaient en quelque sorte d'aller étudier dans les asiles »⁴. Maury mettra au service de l'histoire des religions sa connaissance du psychisme pour proposer une approche positiviste des croyances et des hallucinations religieuses⁵. Le docteur Lelut avait ouvert la voie d'une étude médicale des hallucinations religieuses en publiant en 1829 *Le démon de Socrate*⁶. Maury construit une interprétation globale qui met au jour les mêmes lois de fonctionnement dans le rêve ou la folie individuelle et dans la formation des croyances collectives, l'objectif étant dans les deux cas de désacraliser le surnaturel religieux. Il cherche les racines des phénomènes religieux en l'homme. Sa perspective positiviste ne supprime pas le merveilleux mais le déplace du surnaturel religieux au fonctionnement du psychisme et à ses relations avec le corps. Maury est l'un de ceux qui a le plus contribué au XIX^e siècle à remettre en cause l'altérité du fou en montrant que le fonctionnement du psychisme d'un rêveur n'est guère différent de celui d'un fou ou d'un saint extatique et que d'ailleurs dans le domaine longtemps sacré et prestigieux de la religion, le normal et le pathologique se côtoient constamment. À partir de là, il élabore une représentation du sujet complexe et divisé, mystérieux, et pourtant toujours présent et actif dans ses rêves ou ses hallucinations religieuses : il laisse d'ailleurs souvent échapper ses désirs les plus intimes dans ces situations où la conscience morale et la volonté sont vaincues. Ainsi la théorie de Maury ouvre-t-elle un nouvel espace à la fiction littéraire, d'autant plus que ses travaux

¹ *Des hallucinations hypnagogiques* en janvier 1848, *Nouvelles observations sur les analogies des phénomènes du rêve et de l'aliénation mentale* en juillet 1853, *De certains faits observés dans les rêves et dans l'état intermédiaire entre la veille et le sommeil* en avril 1857.

² Il y réutilise les publications antérieures des *Annales médico-psychologiques*. En 1865, paraît la troisième édition revue et augmentée, et en 1878 une nouvelle édition modifiée. C'est dire que l'ouvrage lui tenait à cœur.

³ Sur Freud, lecteur de Maury, voir Jacqueline Carroy, « Écrire et analyser les rêves avec Maury et Freud », Jacqueline Carroy et Nathalie Richard [dir.], *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle*, Coll. « Carnot », Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 105-131.

⁴ *Souvenirs*, 7 volumes manuscrits conservés à l'Institut de France sous la cote Ms 2647-2653. Passage cité : IV, ms. 2650, p. 18.

⁵ Maury a collaboré avec Jean-Daniel Guigniaut, responsable d'une adaptation française des *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques* de F. Creuzer (4 tomes en 8 volumes, 1825-1851). Mais en tant qu'historien des religions il est surtout connu par les ouvrages qu'il a publiés à partir de 1843 sur les légendes pieuses du moyen-âge, sur les fées, sur l'histoire des religions antiques et orientales, sur la magie et l'astrologie. Reconnu pour ses travaux historiques, il est élu à quarante ans à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1857). Nommé en 1858 bibliothécaire aux Tuileries, il collaborera avec Napoléon III à la publication par l'Empereur d'une *Histoire de Jules César*, et il succèdera au Collège de France à Jean-Daniel Guigniaut en 1862, qui avait été lui-même élu sur la chaire de Michelet.

⁶ En 1846, il publiera encore dans la même perspective *L'Amulette de Pascal*.

montrent une narrativité à l'œuvre dans la formation des rêves, des troubles somatiques, des croyances religieuses. Deux œuvres – *Salammbô* de Flaubert et *La Sorcière* de Michelet – montrent la productivité fictionnelle du savoir médical des religions élaboré par Maury et en retour dévoilent peut-être aussi la part de fiction et la puissance narrative qui hantent ce savoir médical et le structurent.

La science des manifestations de l'âme

Maury entre de manière fracassante sur la scène d'un débat entre partisans de la physiologie et défenseurs du spiritualisme, lorsqu'il publie en 1845 dans les *Annales médico-psychologique* un article critique contre le livre de Brierre de Boismont (*Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme*). Brierre de Boismont défend les visions religieuses et les distingue des hallucinations provoquées par la maladie et des causes organiques. Dans son article « De l'hallucination envisagée au point de vue historique et philosophique », Maury défend contre lui l'intérêt de la physiologie dans les études religieuses⁷. Il admire les travaux de Pinel et Esquirol, deux médecins convaincus qu'il existe dans la folie des états intermédiaires, qu'un « traitement moral » est envisageable et que le fou n'est pas tout à fait un autre. Ces deux médecins se rattachent surtout à une orientation dominante de la médecine qui fait de la physiologie une garantie de scientificité contre les défenseurs du spiritualisme. Afin de bien ancrer son travail sur l'hallucination religieuse du côté de la science, Maury se présente comme un adepte de la physiologie dont le docteur Broussais – auteur en 1828 d'un *Traité sur l'irritation et sur la folie* – avait assuré le succès même dans le domaine de l'aliénisme. Jusqu'à la fin, Maury maintiendra sa position en faveur d'une approche physiologiste⁸. Toutefois, il veut tenir compte d'une interaction du physique et du moral s'exerçant dans les deux sens, et il pense que l'influence du moral sur le physique n'a pas été suffisamment étudiée. Dans *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (1860), il estime que les successeurs de Cabanis ont accordé trop d'importance à l'influence du physique en s'appuyant sur *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) qui affirmait qu'un jour la morale ne serait plus qu'une branche de l'histoire naturelle de l'homme⁹.

C'est donc l'influence inverse du moral sur le physique, trop peu développée chez Cabanis ou Broussais, qui retiendra de plus en plus son attention. Ce rééquilibrage est aussi provoqué par l'objectif de Maury. En effet, la diversité de ses travaux sur les rêves, les phénomènes religieux ou l'histoire des religions n'a qu'un seul objectif : trouver des lois qui régissent le monde « moral » aussi régulières que les lois découvertes par les sciences qui s'appliquent au monde matériel, transférer vers le domaine moral des méthodes employées dans l'étude du monde matériel pour en finir avec ces « aberrations de l'esprit humain » que sont les croyances religieuses qui produisent des « aliénés religieux »¹⁰. Il s'agit de tourner le dos à un passé où l'homme était incapable d'abstraction scientifique. En effet, Maury défend l'idée paradoxale, mais entachée d'hégélianisme, selon laquelle les symboles et

⁷ Maury se présente comme un adepte de la physiologie dont le docteur Broussais – auteur en 1828 d'un *Traité sur l'irritation et sur la folie* – avait assuré le succès même dans le domaine de l'aliénisme. Sur la confrontation autour des hallucinations avec Brierre de Boismont, voir Jean-Christophe Coffin, « Alfred Maury ou l'analyse profane de la médecine mentale » (*Alfred Maury, érudit et rêveur, op. cit.*, p. 89-103).

⁸ Pour le contexte des débats sur la physiologie, voir Frank-Paul Bowman, « Du romantisme au positivisme : Alfred Maury, *Romantisme*, 1978, p. 35-43.

⁹ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, Didier, 1860, p. 409.

¹⁰ « Du corybantisme et de l'analogie que certains auteurs ont établie entre cet état et la chorée ou le tarentisme », *Annales médico-psychologiques*, 1847, p. 15.

mythes sont les produits d'un matérialisme, caractéristique des hommes qui ne parviennent pas à penser sans s'appuyer sur des formes matérielles. Or celles-ci ne font que refléter l'état confus d'une pensée incapable de se développer dans le domaine des idées. La perspective de Maury est donc tout à fait en accord avec cette tendance du XIX^e siècle qu'on a désignée sous le nom de désymbolisation¹¹. Toutefois, déplacées dans un autre domaine – l'étude des phénomènes religieux – la méthode et le modèle explicatif empruntés à la physiologie nécessitent quelques adaptations. La première a trait à la notion physiologique de « lésion ». Maury, fait partie d'un courant issu de Pinel qui, tout en plaidant pour la primauté du physiologique, estime toutefois que la folie ne s'explique pas par l'existence d'une lésion organique du cerveau qui serait observable sur les cadavres. Il conserve la notion de « lésion » propre à la physiologie mais il parle de « lésion de l'intelligence »¹², ou de troubles psychiques provoqués de manière seconde par une « lésion plus ou moins étendue de l'innervation »¹³. Il évoque des « fibres cérébrales » dont certaines conservent un « jeu régulier » et d'autres non pendant le rêve ou les hallucinations.

Si le vocabulaire est encore physiologique – lésion, innervation, fibres – Maury s'intéresse cependant avant tout au fonctionnement psychique et à des troubles intermittents du fonctionnement de l'esprit qui ne peuvent qu'échapper à l'observation physiologique traditionnelle (par la dissection). Tout en défendant l'importance de la physiologie, qui permet d'ancrer l'étude des religions, des rêves et de la pensée humaine dans la science, Maury insiste de plus en plus sur « la puissance de l'imagination »¹⁴, sur le rôle des « représentations émouvantes » dans les extases et les miracles¹⁵ : saint François d'Assise, par exemple, a éprouvé les douleurs du crucifiement après avoir réglé sa vie sur celle du Christ. Il crut entendre la voix de Dieu lui demander d'ouvrir les *Évangiles* et par trois fois frère Léon, chargé par lui de cette tâche, tomba sur la Passion du Christ. L'idée devint obsessionnelle, François d'Assise s'efforça d'imaginer cette Passion, puis l'éprouva et se retrouva avec des ulcères aux pieds et aux mains¹⁶. La sensibilité et l'imagination ont également un rôle dans les décisions religieuses – c'est la vue d'un tableau du Sauveur couvert de plaies qui « acheva de déterminer sainte Thérèse à prendre le voile »¹⁷ – tout comme dans les maladies nerveuses, dont la plupart d'entre-elles « se produisent d'ordinaire sous l'empire d'une émotion violente, d'une passion vive » alors qu'au début du christianisme on les attribuait à l'action des démons¹⁸. C'est là l'origine de légendes longtemps considérées comme sacrées parce qu'elles avaient été relatées dans les *Vies des Pères du désert* qui, selon Maury, « fourmillent de ces aberrations de l'esprit religieux »¹⁹. La culture et le milieu, le mode de vie influent sur le moral et génèrent des visions et des comportements pathologiques. Les désirs d'expansion d'un ordre religieux qui a besoin de

¹¹ Frank-Paul Bowman en a fait l'étude dans le domaine de l'histoire des religions : « Symbole et désymbolisation », *Religions et Religion, Romantisme*, CDU-SEDES, n° 50, 1985, p. 621-636.

¹² *Le Sommeil et les rêves*, Didier, 1861, p. 319.

¹³ *Le Sommeil et les rêves, op. cit.*, p. 347.

¹⁴ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, op. cit.*, p. 397

¹⁵ *Ibid.*, p. 360.

¹⁶ « Les Mystiques extatiques et les stigmatisés », *Annales médico-psychologiques*, 1855, p. 183.

¹⁷ *Ibid.*, p. 193. Sur la nature pathogène de la culture chrétienne et de l'imitation de Jésus-Christ dans la littérature du XIX^e siècle voir l'article de Jean-Louis Cabanes (« Désymbolisation, imitation, pathologie de la croyance ») qui conclut en citant les mots *La Tentation* : « les racines de Dieu sont au fond de l'âme humaine, c'est de là que se tire l'absolu » (*Littérature et pathologie*, textes réunis et présentés par Max Milner, Presses Universitaires de Vincennes, Coll. « L'Imaginaire du texte », 1989, p. 146).

¹⁸ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, op. cit.*, p. 315.

¹⁹ *Ibid.*, p. 317.

miracles²⁰, l'influence d'une culture religieuse qui incite à l'imitation de la Passion du Christ, tout cela agit sur l'imagination et contribue à la naissance des hallucinations pathologiques.

Percevant l'infléchissement de son travail dans ses réflexions sur l'imagination, les désirs, les affects, Maury tente de rattraper le fil physiologique et il explique donc dans son article de 1855 – « Les mystiques extatiques et les stigmatisés » – que l'action du moral sur le physique n'est que le contrecoup d'une influence du physique sur le moral et que c'est d'abord la constitution qui est déficiente chez les extatiques. Toutefois, malgré quelques précautions de ce type, son explication de la stigmatisation met au premier plan le rôle du moral : les stigmates proviennent « de l'action du moral sur le physique », d'une « concentration de la pensée »²¹, de l'idée fixe de ressembler à Jésus. La stigmatisation est décrite comme ce que nous appellerions aujourd'hui une somatisation. Le désir s'écrit, se dit, se raconte dans le corps.

Maury reconnaît aussi le rôle des affects dans les guérisons : bien des rémissions réputées miraculeuses ne proviennent que du choc de l'émotion²², ou du rôle de l'imagination comme c'est le cas dans la pratique antique de l'incubation, lorsque les malades dormaient dans les temples d'Esculape²³ : « On sait quelle influence l'imagination exerce sur la marche de certaines maladies, surtout sur celle des maladies nerveuses. »²⁴ Il ne traite pas différemment les guérisons et les exorcismes chrétiens qu'il explique par la foi et l'ascendant de celui qui les accomplit, comparable à celui d'un médecin. Si le désir se raconte dans le corps, la parole d'autorité de Jésus ou des exorcistes peut bien en sens inverse aussi se faire entendre du corps lorsqu'elle suscite la foi et les affects qui l'accompagnent.

Maury est d'autant plus soucieux de préserver les exigences scientifiques de ses études que l'influence du moral sur le physique infléchit le rapport à la physiologie, ce grand garant de l'objectivité médicale. Il s'agit en effet pour lui de faire rentrer dans la positivité scientifique le vaste domaine de l'esprit qui était resté jusque-là l'apanage des sciences morales et la source des thèses spiritualistes. Il insiste donc sur son désir, malgré tout, de pratiquer « l'expérimentation », « l'observation » pour construire une « science des manifestations de l'âme et des opérations de la pensée »²⁵. Mais sur quoi l'observation portera-t-elle ? Sur des comportements, sur les croyances et le ressenti des rêveurs ou des hallucinés. Racontant l'origine et la formation des croyances ou des images du rêve, l'étude prend donc souvent la forme du récit. Dans le domaine moral, les symptômes se

²⁰ Maury explique que la stigmatisation provenait parfois de la suggestion lorsqu'un ordre voulait lutter contre la célébrité d'un ordre rival. Ainsi, bien que la faculté de théologie n'ait pas reconnu le miracle de la stigmatisation de Saint François d'Assise, sa célébrité tourne la tête d'une foule de Franciscains qui croient vivre la même chose et suscitent ainsi la jalousie des Dominicains (*La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 355).

²¹ « Les Mystiques extatiques et les stigmatisés », *op. cit.*, p. 211. Dans *La Magie et l'astrologie*, Maury revient sur ce symptôme : « La stigmatisation est donc l'effet d'une maladie, d'un trouble général de l'économie. C'est la conséquence d'un dérangement mental dû à une surexcitation de la contemplation religieuse, aux abus de l'abstinence et de l'ascétisme chez les constitutions déjà prédisposées aux désordres de l'innervation. Or, dans toutes les aliénations mentales, le moral exerçant une action puissante sur le physique, les idées, comme je l'ai fait observer au commencement de ce chapitre, réagissent sur les organes et y portent, pour ainsi dire, la perturbation à laquelle elles sont en proie. » (p. 383).

²² « Une impression profonde, soudaine, détermine souvent une révolution qui peut avoir les plus heureux comme les plus funestes effets, et il est incontestable que sous l'empire d'une foi vive aux dieux comme aux saints, des guérisons pour lesquelles la médecine était impuissante ont été obtenues. » (*La Magie et l'astrologie*, *op. cit.*, p. 238).

²³ Dans *Salammbô*, Flaubert évoquera cette pratique mais c'est le temple de l'Esculape punique, Eschmoun, qui sera utilisé pour l'incubation.

²⁴ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, p. 238.

²⁵ *Ibid.*, p. II.

manifestant par le rêve ou l'extase, l'explication fait une bonne place au récit et donne la parole au rêveur, à l'halluciné. Tel est aussi le paradoxe d'une science des manifestations de l'esprit dont l'objet d'étude est la subjectivité.

La désymbolisation du merveilleux

Que Dieu et le Christ n'existent pas davantage que les autres dieux, c'est une évidence pour Maury. Toutefois, cela ne compromet pas vraiment, selon lui, le caractère sinon surnaturel du moins merveilleux d'une guérison. Il découvre le pouvoir thérapeutique des émotions et l'influence de l'imagination sur le corps²⁶, une nouvelle forme de merveilleux accessible au savoir. Maury a une intuition intéressante mais il n'en profitera pas pour concevoir un traitement des maladies psychiques, puisque son domaine n'est pas médical. Il veut plutôt construire un savoir qui fera évoluer l'imaginaire collectif en sa totalité vers une pensée désymbolisatrice du religieux, la science étant pour lui l'avenir des religions comme l'était la philosophie pour Hegel. Si Maury ne croit guère aux progrès de l'histoire, ni même aux progrès moraux, par contre il est persuadé de la vertu de la science qui conduira l'homme vers une conscience plus nette de ce qu'il est et de son fonctionnement – même si cela ne fera que déplacer le mystère vers des profondeurs plus humaines.

Maury ne dégage de l'histoire des religions aucun progrès de l'humanité et des formes religieuses vers une forme supérieure de la croyance. Les premiers prophètes n'étaient pas moins hallucinés et malades que Jeanne d'Arc qui « serait actuellement mise dans une maison de santé »²⁷ et tous les prophètes et extatiques sont « sur les confins de l'aliénation mentale »²⁸. L'imaginaire des fous se métamorphose selon les époques, mais le fonctionnement pathologique demeure. Maury évoque donc le cas des sentiments modernes de persécution suscités par l'obsession de la police en lieu et place du Diable²⁹. La seule évolution à attendre, c'est donc le progrès de l'esprit scientifique qui empêchera de plus en plus que les hallucinés ne trouvent un écho dans la crédulité collective. En utilisant souvent l'opposition de l'ombre et de la lumière³⁰, dès son premier livre de 1843 sur les légendes pieuses du moyen âge, Maury place son travail dans la perspective générale d'une lutte contre l'obscurantisme, au service du bien être de l'humanité : la seule religion envisageable aura un « but pratique » et humanitaire³¹.

L'historien des religions se fait donc médecin de l'âme collective : « L'étude des phénomènes éteint en nous la foi au merveilleux, et c'est par ses progrès que seront expulsés les derniers restes de la superstition. »³² Il aime à s'attarder sur les croyances les plus en vogue dans son siècle : Sacré-cœur et culte marial. Il engage ses contemporains dans une véritable cure qui doit les amener à prendre conscience de ce qui travaille encore l'inconscient collectif et les aider à se libérer des croyances. Sa déconstruction du

²⁶ Voir sur ce point Nathalie Richard, « Maury et l'histoire des aberrations de l'esprit humain », *Alfred Maury, érudit et rêveur*, p. 73-88

²⁷ « Jeanne d'Arc serait actuellement mise dans une maison de santé » (article « Prophètes » de *l'Encyclopédie moderne*, sous la direction de Léon Renier, Firmin Didot, 1846-1851, XXIV, p. 200-220.

²⁸ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 347.

²⁹ *Le Sommeil et les rêves*, *op. cit.*, p.161.

³⁰ *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, Ladrangé, 1843, p. XXIV.

³¹ Il imagine une religion moderne et humanitaire qui serait soucieuse que « des intérêts matériels et du sort des classes pauvres et laborieuses » (*Ibid.*, p. XXIII).

³² *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 5.

merveilleux surnaturel valut à Maury les foudres de Monseigneur Dupanloup³³. Contrairement à un Michelet, il n'appellera jamais à une révolution contre la religion³⁴. Mais, il imaginait un Dieu spinoziste, sans volonté, sans liberté, qui se confondait avec la rationalité scientifique, ce qui ne laissait de doute aux défenseurs de la religion. Maury finit d'ailleurs par assimiler le « sentiment religieux » dont il admettait l'éternité³⁵ avec une sorte de sens de l'infini que la science pourrait satisfaire : « L'homme ne s'élève réellement au-dessus de sa condition, il n'entre de fait dans la sphère du surnaturel qu'alors que, dégagé des illusions qu'elle a traversées, son intelligence peut planer sur la nature, en saisir la magnifique harmonie, en comprendre la parfaite coordination. Aucun miracle, aucun prodige n'égale assurément en grandeur « le spectacle des lois générales de la création. »³⁶ Il s'agit donc de trouver un nouveau merveilleux dans les lois mêmes qui permettent d'en finir avec le surnaturel religieux. Dieu a disparu, remplacé par un Être infini et celui-ci s'identifie à la matière et au mouvement du monde, que Maury se représente par ailleurs, dans l'article « Cosmogonie » de *l'Encyclopédie Moderne*, d'une façon matérialiste et à la manière de Lucrèce, comme un échange de molécules qui donne naissance à des composés nouveaux. Avec prudence, il affirme toutefois ne pas vouloir porter atteinte à la religion et reconnaître l'éternité du « sentiment religieux »³⁷. Mais, de manière panthéiste, il confond Dieu avec l'Infini et avec le fonctionnement régulier des lois du monde. Il remplace le merveilleux religieux par un émerveillement scientifique : « L'homme ne s'élève réellement au-dessus de sa condition, il n'entre de fait dans la sphère du surnaturel qu'alors que, dégagé des illusions qu'elle a traversées, son intelligence peut planer sur la nature, en saisir la magnifique harmonie, en comprendre la parfaite coordination. Aucun miracle, aucun prodige n'égale assurément en grandeur le spectacle des lois générales de la création. »³⁸ La désymbolisation médicale des religions travaille à l'avènement d'un esprit positif qui relèguera le religieux dans le domaine d'une vague sensibilité à l'infini.

Le refoulement et le désir religieux

Il faut signaler deux paradoxes de la désymbolisation médicale. Défendant l'idée d'une identité du fonctionnement du psychisme dans le rêve, l'hallucination religieuse ou l'extase, Maury en vient à pratiquer l'analyse de ses propres rêves et ce que le docteur Moreau de Tours – bien connu de Maury – appelle une méthode « d'observation intime »³⁹. Pour comprendre le psychisme des religieux hallucinés, il n'est pas inutile de s'observer soi-

³³ L'archevêque lance en 1863 contre Littré auquel il associe Renan, Taine et Maury un « Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours ».

³⁴ À la fin de *La Bible de l'humanité*, Michelet appelle de ses vœux la Révolution comme achèvement de l'histoire des religions.

³⁵ *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, *op. cit.*, p. XXIV. On sent une évolution dans la position de Maury qui argumente de moins en moins en faveur d'une conciliation de la foi et de la science, alors qu'en 1843, il défendait une sorte de déisme rationaliste : il était alors question de « l'Être suprême » et de l'idée divine beaucoup plus frappante depuis qu'elle ne se manifeste plus dans des prodiges mais par « la permanence et l'unité de ses lois » (*Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 43).

³⁶ *La Magie et l'astrologie*, *op. cit.*, p. 446.

³⁷ *Croyances et légendes de l'antiquité*, Didier, 1863, p. 46.

³⁸ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 446.

³⁹ *De l'identité de l'état de rêve et de la folie*, *Annales médico-psychologiques*, Paris, 1855, 3^{ème} série, vol. 1, p. 361-408. Voir Juan Rigoli, « Aux sources de la folie : Moreau de Tours et l' "observation intime" », in Pierre F. Daled (éd.), *L'Envers de la raison. Broussais, Canguilhem, Foucault* (« Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles »), Paris, Vrin, 2008.

même et d'étudier le fonctionnement du rêve. Maury réintroduit paradoxalement la subjectivité dans une recherche qui se veut pourtant scientifique, soit qu'il s'appuie sur des observations qui portent sur lui-même, soit qu'il cède la parole aux hallucinés en reprenant leurs témoignages. La subjectivité est reine dans le savoir médical élaboré par Maury. Elle a le pouvoir de créer des dieux et des diables. Elle est à l'origine de la fiction dont Maury fait son véritable sujet d'étude.

Le second paradoxe, c'est qu'en cherchant à étendre le champ de la raison, Maury découvre en l'homme – et en lui-même lorsqu'il rêve – une part d'ombre : des désirs inavouables, de mauvaises pensées, des frustrations. En cela, ces travaux ont contribué à modifier l'idée qu'on se faisait du sujet qu'on ne peut plus confondre avec l'unité et la conscience de la personne pleinement responsable selon la conception juridique. Maury va jusqu'à dire que ce sont les impressions « inconscientes » qui « constituent le plus notre personnalité »⁴⁰. Il met en évidence – même s'il ne va pas jusqu'à créer une topique à la manière de Freud – la part obscure de tout sujet. On trouve donc sous sa plume, dans *Le Sommeil et les rêves* – qui porte à la fois sur le rêve et l'extase religieuse – les expressions « à notre insu »⁴¹, le « mouvement inconscient du cerveau »⁴². Les idées du rêveur « se produisent instinctivement »⁴³, les rêves et les hallucinations religieuses expriment des sentiments ou de désirs que le sujet s'interdit à l'état normal soit pour des raisons morales soit pour des raisons de bon sens :

[...] ce sont des sentiments acquis passés à l'état d'instincts et qui se produisent conséquemment sans le concours de la volonté, ou des sentiments instinctifs qui reparaissent, parce que la raison et la volonté ne sont plus là pour les refouler. La conscience morale devient en quelque sorte automatique, et, s'il était permis de s'exprimer par des mots contradictoires, je dirais inscienne d'elle-même.⁴⁴

L'idée du refoulement et le mot refouler sont là même si Maury ne théorise pas encore le conflit entre des instances différentes du psychisme ni l'origine prioritairement sexuelle des transgressions. Mais, pour lui, le rêve et l'hallucination religieuse proviennent déjà bien d'un échec du refoulement qui ne peut plus être efficace parce qu'une partie du moi n'est plus agissante. Une partie seulement. Le moi reste en effet impliqué malgré tout – par la nature de désirs qui sont bien les siens – dans le comportement qualifié par Maury d'« automatique »⁴⁵.

C'est donc d'une libération par rapport à la morale qu'il s'agit dans le rêve ou dans l'hallucination religieuse. Les Possédés étaient des fous et Satan n'était que la figuration de leurs penchants répréhensibles⁴⁶. Je est un autre :

Un vif désir, une crainte irréfléchie, une disposition à l'enthousiasme, une émotion forte, suffisent pour nous faire agir ainsi à notre insu, pour provoquer en nous des mouvements qui nous semblent produits sous une influence étrangère, et nous nous prenons d'autant mieux dans

⁴⁰ Chapitre III du *Sommeil et les rêves* : « Des rêves et de la manière dont fonctionne l'intelligence pendant le sommeil.

⁴¹ *Ibid.*, p. 417.

⁴² *Ibid.*, p. 41.

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁵ Maury emploie plusieurs fois ce terme pour évoquer cette sorte d'oubli de soi qui permet à l'homme de réaliser les plus profonds de ses désirs.

⁴⁶ *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge, op. cit.*, p. 269.

notre propre piège, que les réponses que notre imagination nous donne répondent à nos désirs, à nos émotions ou à nos craintes.⁴⁷

Les désirs insatisfaits et fortement réprimés dans la vie religieuse chrétienne sont à l'origine des légendes ou de croyances. Sainte Gertrude qui, dans ses *Révélation*s, croyait être reçue dans la couche de Jésus n'était qu'une « femme hystérique »⁴⁸ qui souffrait de son abstinence. Dans la même perspective, Maury refait la genèse de « la charnelle et sensuelle dévotion du Sacré-Cœur » à laquelle Michelet avait consacré l'un des chapitres de son livre de 1845, *Du prêtre, de la femme et de la famille*⁴⁹. Il y relatait les amours de M^{me} Guyon avec l'Amant divin : « Le cœur qu'il lui montrait dans sa poitrine entr'ouverte, était un viscère sanglant. L'extrême pléthore sanguine dont elle souffrait, et dont des saignées fréquentes ne pouvaient la soulager, lui remplissait l'imagination de ces visions de sang. »⁵⁰ C'est l'une des dévotions sur lesquelles Maury revient le plus volontiers mais il montre pour sa part la frustration sexuelle à l'origine d'un culte qui correspond au rêve de mariage avec le Christ⁵¹. Ainsi il raconte comment sœur Marie Alacoque, religieuse de la Visitation en mal d'amour, croyait avoir fait don de son cœur au Christ. L'histoire a été relatée à la fin du XVII^e siècle par l'abbé T. Boulangé sous le titre significatif de *L'Amante du Sacré-cœur*⁵². Maury insiste sur le rôle de la sexualité réprimée dans l'invention des plus belles légendes du christianisme, comme la légende des noces mystiques de sainte Catherine ou la légende tardive de la Vierge, la femme aimée d'un Dieu⁵³. Ce rêve sera celui de Salammbô dans la fiction de Flaubert.

Une pathologie du langage religieux

L'une des innovations de Maury est d'avoir analysé, dès 1843, dans son premier livre, *Les Légendes pieuses du moyen âge* – avant les travaux de Max Müller⁵⁴ qu'il citera par la suite pour la convergence d'idées⁵⁵ – la formation des symboles et mythes comme un dysfonctionnement de l'intelligence et d'une dénaturation du langage métaphorique. Les idées métaphysiques, explique Maury, se développent à une époque où le langage est déjà formé mais ne dispose pas de mots adéquats. L'homme choisit alors des « mots dont la signification littérale présentait avec les idées nouvelles une plus ou moins grande analogie, et il les détourne de leur sens habituel ; il créa ainsi les figures dans le langage. » C'est un système « idéographique », un « langage métaphorique », écrit encore Maury⁵⁶. Puis

⁴⁷ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, op. cit.*, p. 345.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 406.

⁴⁹ Hachette, p. 161.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁵¹ « Les mystiques extatiques et les stigmatisés », *op. cit.*, p. 228.

⁵² *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, op. cit.*, p. 409.

⁵³ *Ibid.*, p. 406 et suivantes.

⁵⁴ Sur l'analyse par Max Muller de la dérive langagière dans la formation des mythes, voir l'article de Frank Paul Bowman « Symbole et désymbolisation » (*op. cit.*) et celui de Jean-Louis Cabanes, « Désymbolisation, imitation et pathologie de la croyance », *Littérature et pathologie*, textes réunis par Max Milner, Presses universitaires de Vincennes, 1989, p. 133-149.

⁵⁵ Maury cite *A history of ancient sanskrit literature*, publié en 1859 dans un texte de 1853 sur les Aryas (*Essai historique sur la religion des Aryas pour servir à éclairer les origines des religions helléniques, latine, gauloise et slave*), qu'il reprend en 1863 dans *Croyances et légendes de l'antiquité*. C'est alors qu'il ajoute à son texte la référence à Max Müller, évidemment absente du texte de 1853. Et il cite son *Essai de mythologie comparée* dans la traduction française, en reprenant l'une de ses analyses les plus connues : Zeus est un nom dérivé de dyaus en sanscrit, qui « indique une ancienne personnification du ciel » (Didier, p. 19).

⁵⁶ *Les Légendes pieuses du moyen âge, op. cit.*, p. 46 et 47.

l'intelligence se fatigue et, incapable d'abstraction, elle oublie qu'il ne s'agit que d'un langage figuré. Un sens littéral est alors attribué aux figures qui donnent naissance à une mythologie. Tandis que dans *L'Essai sur les légendes pieuses* Maury s'attache surtout à cette pathologie du langage métaphorique, dans *La Magie et l'astrologie* il articule cette analyse avec la désymbolisation médicale⁵⁷. Il explique alors que les croyances issues des métaphores se diffusent par une « sorte de contagion morale »⁵⁸, par l'imitation. Puis, la circulation est stimulée par les troubles personnels pathologiques – désirs sexuels refoulés en particulier – qui alimentent un peu plus la contagion et la production des légendes.

Dès 1843, Maury rapproche l'origine des religions de l'erreur du mystique qui cherche à saisir l'immatériel et qui forme des visions. En 1855, dans son article « Les mystiques extatiques et les stigmatisés », il revient sur les « imaginations ardentes [...] prodiguant les métaphores et les figures, dans l'espoir de lever ainsi les obscurités de la vérité infinie »⁵⁹. D'ailleurs, contrairement à l'idée admise, Maury montre le paradoxe du mysticisme tout à fait opposée à l'esprit scientifique capable d'abstraction et de désymbolisation : « [...] dans le jeu incessant de son activité, l'esprit prouve sa propre immatérialité. Chez l'extatique, il en est autrement : c'est le corps qui a définitivement pris la direction des idées. Sous ces prétentions de franchir l'espace qui nous sépare du monde invisible et immatériel se découvre bien vite le plus grossier et le plus naïf matérialisme ». Ce sont les mystiques chez qui le corps triomphe plus fortement alors que « le travail de l'intelligence [...] échappe, en une foule de cas, aux influences physiologiques »⁶⁰. Le besoin de donner forme aux idées par la métaphore dénote aussi un matérialisme. Dans un second temps on prend les images figurées pour des corps divins bien réels. Aussi, Maury conteste-t-il l'idée reçue selon laquelle le moyen âge aurait été l'âge d'or du christianisme et le règne du spiritualisme⁶¹.

En 1853, dans un article publié dans la *Revue archéologique* Maury trouve la preuve de sa théorie sur l'origine des mythologies dans les *Védas*, considérés au XIX^e siècle comme l'un des textes religieux les plus anciens et proches des débuts de la religion qu'on place alors volontiers en Inde⁶². Il constate que le langage figuré a été en Inde à l'origine d'une théogonie des plus riches :

Dans le Vêda, il n'est pas seulement question de ces personnifications qui attribuaient un organisme humain aux dieux nés d'un anthropomorphisme personnifiant les forces de la nature, qui faisaient des rayons du soleil les mains et les bras de Savitri, des clartés célestes des vaches lumineuses, des lueurs du crépuscule des dieux aux mains agiles, aux longs bras ; d'autres divinités prennent naissance de métaphores plus hardies et sont l'incarnation de toutes les formes de la pensée poétique, des actes du pieux adorateur d'Indra. Les prières adressées aux dieux sont transformées en épouses de ceux-ci. [...] Les Védas ont [...] ce caractère précieux, qu'ils nous offrent, plus qu'aucun autre monument sacré du même genre, la preuve que ce sont

⁵⁷ *L'Essai sur les légendes pieuses du moyen âge* ébauche cependant déjà le rapport entre l'hallucination et la sexualité lorsque Maury explique l'importance de la continence féminine dans les hallucinations en renvoyant aux travaux du docteur Lelut. Il étend les analyses de Lelut à des figures les plus prestigieuses du catholicisme (Jeanne d'Arc et saint Ignace de Loyola) ainsi qu'aux sorciers : « La sorcellerie fut une longue hallucination » (*Ibid.*, p. 256).

⁵⁸ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 328.

⁵⁹ « Les Mystiques extatiques et les stigmatisés », *op. cit.*, p. 226.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁶¹ Il n'y a donc pas à regretter les hommes pieux de cette époque : « c'est aux conceptions matérielles les plus grossières qu'aboutirent tous les efforts de ces âmes pour entrer en communication avec la divinité [...] » (*Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 90). Les esprits ne se dégagent du poids de la matière que par la raison.

⁶² Dans *Le génie des religions*, Quinet place l'origine en Inde ; Jean-Daniel Guiguiat modifie le plan du livre de Creuzer, *Les religions de l'antiquité*, pour faire débiter en Inde l'histoire des religions dans l'adaptation française. C'est encore cette origine que retient Michelet dans *La Bible de l'humanité*.

des personnifications, des allégories, des métaphores qui ont donné naissance à ces dieux innombrables qu'embrasse le polythéisme arrivé à son plus haut degré de développement.⁶³

Les premiers indiens, ne pouvant penser de manière abstraite, ont personnifié les phénomènes naturels. Puis oubliant l'origine de leurs métaphores, ils ont fini par croire à la vérité des images qu'ils avaient inventées.

La genèse des croyances collectives est identique à la genèse des images oniriques et des hallucinations des individus. Maury remarque dans les productions individuelles des rêveurs ou des saints hallucinés un véritable travail du texte qui dénote un besoin de figuration et un goût du langage : personnifications, allégories, métaphores, associations d'idées ou de mots⁶⁴. Ce qu'il observe sur le plan individuel, il le retrouve dans la création des religions. Maury, avant Max Müller et avant Freud, découvre que les mythologies naissent d'un oubli du sens des métaphores initiales et d'un travail sur le langage comparable à celui du rêve ou de l'hallucination. Que les dérangements intellectuels étudiés par Maury se manifestent souvent avec des caractéristiques littéraires – association d'idées, travail sur le signifiant et production de métaphores –, c'est un sans doute un aspect de sa pensée qui devait favoriser une rencontre avec la littérature.

***Salammbô* ou la réinvention du légendaire**

Maury fréquente Flaubert dans les années où le romancier prépare *Salammbô* (1857-1862). Il le rencontre dans le salon de la princesse Mathilde et participe aux dimanches de l'écrivain lorsque celui-ci séjourne à Paris. Il est parfois sollicité par Flaubert sur des points d'érudition religieuse. Toutefois l'essentiel n'est pas là. C'est plus profondément, dans la genèse d'une fiction qui mêle mysticisme et érotisme que les thèses de Maury ont une productivité littéraire. La première *Tentation* préparée dans les années 1846-1849 avait déjà mis en scène des femmes mystiques qui confondaient leur désir et leur foi (Priscilla, Maximila, Hélène) et des Hérétiques qui se livraient à la débauche ou trouvaient un plaisir dans des pratiques sadiques ou masochistes. Tout cela faisait partie des visions d'Antoine, assailli par des tentations diaboliques qui mettaient en scène ses désirs interdits. Flaubert avait-il déjà lu les premiers articles de Maury dans les *Annales médico-psychologiques* ? Ce n'est pas impossible, même s'il n'est à l'époque qu'en contact indirect avec Maury⁶⁵ – grâce à l'historien des religions rouennais, Alfred Baudry – et plutôt au sujet de détails d'érudition comme l'existence du dieu Crépitus. On sait toutefois, qu'il a fait dans cette période des

⁶³ « Essai historique sur la religion des Aryas », p. 36. Texte repris dans *Croyances et légendes de l'Antiquité*, 1863, p. 86.

⁶⁴ Parfois « les idées, au lieu de s'enchaîner par leur ordre logique, de se combiner suivant les besoins du discours et de l'argumentation, s'associent par des ressemblances tout à fait indépendantes de leur sens, de leur caractère propre. Prenez la peine, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, de coucher par écrit les paroles sans suite, les discours incohérents d'un maniaque ; rapprochez les uns des autres les mots et les phrases qu'il articule dans son délire, et vous pourrez souvent saisir le lien secret qui rattache entre elles ces phrases, en apparence si éloignées les unes des autres. Tantôt c'est l'assonance des mots : le fou associera certains mots, et, par suite, les idées qui s'y rattachent, parce que ces mots commencent de même ou ont la même désinence. Ces mots une fois rapprochés par une analogie indépendante de leur sens, le fou en composera des phrases qui seront nécessairement incohérentes. Tantôt ce sera la similitude, l'identité des mots ayant cependant des sens différents. » Maury donne l'exemple d'un enchaînement par les signifiants « corps » et « cor » (« Nouvelles observations sur les analogies des phénomènes du rêve et de l'aliénation mentale », *Annales médico-psychologiques*, 1853, p. 5).

⁶⁵ La première lettre de Flaubert à Alfred Maury conservée date du 24 octobre 1860 (Flaubert, *Correspondance*, Bibliothèque de la Pléiade, III, p. 125).

lectures sur l'hallucination même s'il n'y a aucune indication bibliographique dans les manuscrits.

Le rapport entre le mysticisme et le désir sexuel, au cœur des thèses de Maury, est aussi au centre du premier roman publié par Flaubert. Dans *Madame Bovary*, l'héroïne passe du mysticisme sensuel de ses années de couvent à la quête toujours insatisfaite de l'Amant. Son agonie se termine par un baiser passionné au corps du christ sur le crucifix. Avec *Salammbô*, Flaubert met à nouveau en scène l'implication du désir dans la religion. Mais cette fois, il aborde le sujet dans un contexte antique et fortement religieux qui lui permet de montrer à l'œuvre la naissance du légendaire, et l'implication trouble de la sexualité dans le mysticisme. En 1859, tandis qu'il rédige son roman, il explicite dans sa Correspondance le rapport entre l'aspiration mystique et la sexualité ainsi que le caractère inconscient de ce qu'on nommerait aujourd'hui une sublimation : il est, explique-t-il à la dévote Mlle Leroyer de Chantepie, convaincu « que les appétits matériels les plus furieux se forment *insciemment* par des élans d'idéalisme, de même que les extravagances charnelles les plus immondes sont engendrées par le désir pur de l'impossible, l'aspiration éthérée de la souveraine joie. »⁶⁶ Maury croyait deviner un profond matérialisme chez les mystiques. Flaubert, hostile aux dualismes comme aux monismes, voit les deux côtés des comportements humains et devine la convertibilité dans les deux sens de l'idéalisme et du matérialisme. Toutefois, dans le cas des femmes, il lui semble que l'incapacité à l'abstraction l'emporte : « Ne voyez-vous pas [que les femmes] sont toutes amoureuses d'Adonis ? C'est l'éternel époux qu'elles demandent. Ascétiques ou libidineuses, elles rêvent l'amour, le grand amour ; et pour les guérir (momentanément du moins) ce n'est pas une idée qu'il leur faut, mais un fait, un homme, un enfant, un amant ». Cette lettre montre à quel point les idées de Maury occupent son esprit tandis qu'il rédige sa fiction carthaginoise.

Toutefois, dans *Salammbô*, il fait le trajet inverse par rapport à celui de Maury : le savoir médical, désymbolisateur chez l'historien des religions, se reformule dans le roman en termes métaphoriques, astraux, religieux. Le romancier invente des symboles, le roman s'élabore comme une sorte de fiction du légendaire : Flaubert y recrée des dieux, des croyances, des légendes qui n'existent pas en l'état dans l'histoire des religions, mais qui ont une vraisemblance parce d'une part elles mettent en évidence un savoir positiviste d'époque sur les religions, et que d'autre part les croyances inventées condensent diverses représentations empruntées aux religions du monde entier. Des textes de Maury au roman de Flaubert, le processus de déconstruction du religieux est retourné et transmuté : il produit une fiction des religions. Flaubert a trouvé chez Maury un savoir sur la genèse des fictions religieuses, sur le rôle de la métaphore dans la naissance des symboles et des croyances grâce auquel il crée une fiction romanesque : l'histoire de deux jeunes gens qui se prennent respectivement pour Moloch et Tanit, confusion contagieuse pour tout un peuple qui interprète les événements comme un combat des dieux, et célébrera à la fin du roman la victoire de Tanit confondue avec Salammbô ainsi que la mort de Mâtho/Moloch. Dès le début du roman, la confusion se prépare lorsque la voix du narrateur se confond avec la parole légendaire pour décrire une Salammbô aussi lunaire que Tanit : « Personne encore ne la connaissait. On savait seulement qu'elle vivait retirée dans des pratiques pieuses. Des soldats l'avaient aperçue la nuit, sur le haut de son palais, à genoux devant les étoiles, entre les tourbillons des cassolettes allumées. C'était la lune qui l'avait rendue si pâle, et quelque chose des Dieux l'enveloppait comme une vapeur subtile » (S, 69). L'une des particularités de ce roman consiste dans l'invention d'un nouveau type de narrateur qui adopte souvent les préjugés et les croyances des personnages de l'antiquité, ce qui ne fait pas disparaître

⁶⁶ Lettre à Mlle Leroyer de Chantepie du 18 février 1859.

l'ironie, bien au contraire. Mais elle ne s'explique pas : c'est l'apparente adhésion du narrateur à la croyance qui la surexpose et fait sourire le lecteur, comme à la fin du roman lorsqu'il lit : « Ainsi mourut la fille d'Hamilcar pour avoir touché au manteau de Tanit ».

À l'étape préparatoire des scénarios, on voit comment le savoir médical est générateur de fiction. Là où Maury désymbolise, Flaubert resymbolise, là où le médecin analyse la légende et la déconstruit doublement en montrant à l'œuvre le désir sexuel et l'oubli des métaphores, le romancier invente dans la fiction une légende carthaginoise : l'histoire de Salammbô que la lune pâlisait, de Salammbô possédée par la déesse mais qui mourut pour avoir touché son voile. Dans le premier scénario, l'héroïne – d'abord nommée Pyra, c'est-à-dire bûcher en grec – est animée par le « feu mystico-hystérique » d'Astarté. Le festin tourne à l'orgie et les deux personnages principaux éprouvent clairement le désir de « se baiser »⁶⁷. Dans le second scénario, le désir ne disparaît pas mais la jeune fille, poussée par une curiosité de femme civilisée, « ne s'en rend pas compte »⁶⁸. Cette notation programme un refoulement textuel du désir qui ne s'explique plus mais sous-tend l'intrigue : l'histoire d'une jeune femme qui meurt en même temps que l'amant qu'elle croyait haïr. Dans les scénarios suivants, Flaubert construit donc l'histoire d'un désir inconscient qui se dissimule sous l'élan mystique, et l'échec d'une sublimation. Dans le roman, Hamilcar réserve Salammbô pour une alliance et la tient à l'écart du culte populaire de Tanit et des prêtresses qui se livrent à la prostitution sacrée. Mais, dès le premier chapitre, bien qu'elle chante des mythes carthaginois pour arrêter le pillage des soldats, elle apparaît aussi comme une almée qui se donne en spectacle devant une foule d'hommes. Et elle est animée d'un feu mystico-sensuel devant les armes dégainées et puissamment phalliques des mercenaires : « Elle s'enflammait à la lueur des épées nues ; elle criait les bras ouverts. Sa lyre tomba, elle se tut ; – et, pressant son cœur à deux mains, elle resta quelques minutes les paupières closes à savourer l'agitation de tous ces hommes. » (S, 73). Le même type de symbole réapparaîtra dans le chapitre « Le serpent » lorsque Salammbô voit son python changer de peau peu avant la danse érotique, mais l'image phallique passera alors dans le comparant : « Elle le trouva enroulé par la queue à un des balustres d'argent, près du lit suspendu, et il le frottait pour se dégager de sa vieille peau jaunâtre, tandis que son corps tout luisant et clair s'allongeait comme un glaive à moitié sorti du fourreau. » (S, 251).

Dans le chapitre III, lorsque Salammbô confie ses souffrances mystiques en termes métaphoriques, toutes les images renvoient au symbolisme de Moloch, le dieu auquel elle identifiera Mâtho, et le lecteur reconnaît le vieux symptôme de l'hystérie, la boule dans la gorge⁶⁹, dans cette confidence qui reformule en termes mystiques les principaux symptômes de l'hystérie :

[...] il s'exhale du fond de mon être comme de chaudes bouffées, plus lourdes que les vapeurs d'un volcan. Des voix m'appellent, un globe de feu roule et monte dans ma poitrine, il m'étouffe, je vais mourir ; et puis, quelque chose de suave, coulant de mon front jusqu'à mes pieds, passe dans ma chair... c'est une caresse qui m'enveloppe, et je me sens écrasée comme si un dieu s'étendait sur moi. (S, 107-108)

La confidence prépare le chapitre sous la tente. Dans celui-ci Flaubert met en scène à la fois le désir sexuel et l'oubli des métaphores lorsque Salammbô crie à Mâtho : « Moloch, tu me brûles ». Il a déplacé à Carthage ce que Maury écrivait à propos des saintes hystériques

⁶⁷ Manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France, N.a.fr. 23662, f° 181 r°.

⁶⁸ N.a.fr. 23662, f° 219 r°.

⁶⁹ Dans son *Traité sur l'hystérie* (Baillière, 1836), le docteur Landouzy signale parmi les symptômes de la maladie le « sentiment de strangulation » dû à l'« ascension du globe jusqu'à la gorge », déjà connu par Hippocrate et appelé « étranglement utérin » (p. 378). Ouvrage cité par Flaubert (f° 154, N.a.fr 23662).

– comme sainte Gertrude – qui croyaient être reçues dans la couche de Jésus. Dans cette scène cocasse d’une héroïne qui réalise bien ce que les saintes chrétiennes se contentaient d’imaginer, Salammbô voit tout en symboles et prend au pied de la lettre ses propres métaphores comme les hommes des premiers âges qui finirent par prendre des figures du discours pour des réalités religieuses.

Mais Flaubert s’ingénie aussi à créer un contre-récit désymbolisateur et qui désacralise en particulier pour le lecteur le zaïmph en le faisant tomber et recouvrir les amants comme une banale couverture. Ayant découvert sous le zaïmph la sexualité qui lui était interdite au nom du père, Salammbô n’éprouve pas finalement devant ce symbole déchu la joie religieuse qu’elle espérait. Le voile n’était-il que la métaphore de l’hymen perdu par les vierges dans l’étreinte amoureuse ? Flaubert le suggère en montrant dans la suite du récit une jeune fille apaisée et délivrée de ses crises mystiques, de sa curiosité religieuse. Le passage sous la tente a tenu lieu de thérapie. Que le voile conserve une vertu magique pour les Carthaginois qui retrouvent le succès n’est pas contradictoire car Flaubert écrit un roman sur l’aberration et la tyrannie des croyances, sur la médiocrité des esprits incapables d’abstraction (travers paradoxal des gens religieux, selon Maury).

Significativement, Flaubert diminue l’importance du dieu Eschmoûn dans son roman, par rapport à ce qu’il avait prévu initialement et encore dans le chapitre explicatif qu’il rédige au retour du voyage à Carthage avant de l’éliminer du roman. Or, ce dieu était le dieu de l’intelligence et des gens supérieurs⁷⁰. Dans le roman, même Hamilcar a besoin d’un support matériel – les abaddirs, pierres tombées de la lune. Quant à l’idolâtrie des autres personnages elle dénote une incapacité à concevoir intellectuellement l’infini qui échappe au regard et au toucher : Salammbô croyait pouvoir entrer en communion avec sa déesse bien aimée en possédant son voile, et elle est torturée par le désir de connaître le visage de Tanit : « la curiosité de sa forme me dévore » (S, 111). Ses compatriotes vont aussi loin dans leur matérialisme lorsqu’ils enchaînent les statues de Dieu pour retenir leur force dans Carthage.

Cette incapacité à l’abstraction sera encore la caractéristique de Félicité et son hallucination finale illustre bien la thèse de Maury sur le matérialisme à l’origine des croyances. Flaubert raconte la vision de la servante avec le même type de modalisation qu’on trouve dans les récits que Maury fait des hallucinations : « [...] quand elle exhala son dernier souffle **elle crut voir**, dans les cieux entrouverts, un perroquet gigantesque, planant au-dessus de sa tête »⁷¹. Le récit déconstruit la croyance. Comme Maury, Flaubert fait apparaître le travail de l’imagination, la création d’un symbole par métaphore, et l’oublie de la nature métaphorique de l’image. La transformation du comparant (la colombe) en une figure plus familière et comique (le perroquet) lui permet de surexposer ironiquement ce processus.

La Sorcière de Michelet : désymbolisation et politique

Un second exemple contemporain de *Salammbô* montre l’impact du travail de Maury dans les années 1850-1860. Michelet publie en 1862 *La Sorcière*, et il cite plusieurs fois les travaux de Maury : *Les Fées du moyen âge* de 1843⁷² et surtout son livre de 1860 sur *La Magie et*

⁷⁰ Voir le chapitre explicatif publié en annexe de mon édition du roman (GF, 2001, p. 400). Cette édition sera abrégée en [S].

⁷¹ *Trois contes*, édition de Pierre-Marc de Biasi, GF, 1986, p. 78.

⁷² Cité par Michelet dans une note du chapitre « Le petit démon du foyer », p. 63, dans la liste de ses sources principales, p. 308, dans les notes et éclaircissements, p. 295.

*l'astrologie*⁷³. Maury y expliquait que nos visions répondent « à nos désirs, à nos émotions, à nos craintes »⁷⁴, et il ajoutait ce commentaire qui aura un rôle programmatique dans le projet de Michelet :

Il serait facile de réunir un très-grand nombre de faits qui en fourniraient la preuve. Les procès de sorcellerie pourraient être mis pour cela à contribution aussi bien que les annales des cloîtres. Mais j'ai accumulé dans ce livre bien des citations, et je préfère par un seul exemple de la vie mystique, donner comme la génération de tout le phénomène.⁷⁵

Michelet s'engouffre dans cette voie que Maury laisse libre parce qu'il est convaincu de l'identité de la possession et du mysticisme et « préfère, par un seul épisode de la vie mystique, donner comme la génération de tout le phénomène »⁷⁶, en insistant de manière désacralisante sur l'identité d'origine⁷⁷ du mysticisme et de la démonomanie.

Son projet est toutefois différent, plus politique que celui de Maury : loin de reprendre l'équivalence entre possession et mysticisme, Michelet tourne la sorcellerie contre l'obscurantisme et la tyrannie de l'Église en se souvenant probablement d'un autre passage du livre de Maury qui reconnaît tout de même dans l'astrologie et la magie les premiers rudiments des sciences futures, de la médecine, de la chimie et de l'astronomie :

Il n'y avait pas toutefois que mensonge et délire dans les procédés magiques ; il suffit de contempler quelque temps la nature pour en découvrir certaines lois. Les enchanteurs arrivèrent ainsi de bonne heure à la notion de plusieurs phénomènes dont ils ne savaient pas percer la cause, mais dont ils suivaient avec attention tous les accidents. [...] De la magie sont ainsi sorties quelques sciences qui restèrent longtemps infectées des doctrines chimériques au sein desquelles elles avaient pris naissance.⁷⁸

Les magiciens avaient une connaissance des plantes et des phénomènes météorologiques, ils étaient capables d'« observations physiques »⁷⁹, ils savaient utiliser les narcotiques, les produits hallucinatoires qui agissent sur le cerveau et le système nerveux. Ils conservèrent un pouvoir à l'époque chrétienne bien que la religion renforçât le pouvoir de Dieu, mais on leur attribuait encore une influence possible sur les hommes par la démonologie que Maury, avant Michelet, considère comme le « [d]ébris du naturalisme antique, dont le christianisme à son insu avait subi l'influence »⁸⁰. Maury perçoit dans la magie la formation d'un savoir qui précède la naissance des sciences mais il mesure aussi leur différence par rapport à la positivité scientifique : « On a écrit déjà plusieurs fois l'histoire de la magie. Les uns ont cherché dans l'ensemble de ces croyances chimériques des preuves à l'appui de leur solidité ; les autres n'ont voulu que nous inspirer un profond dédain pour tant de folies et d'absurdités ; nul n'a songé à tirer de la comparaison des faits

⁷³ Cité dans « Le petit démon du foyer », en note de cette phrase : « Tout bas, elle [la femme sorcière] s'adresse plutôt à un vieux génie, adoré jadis comme dieu rustique, et dont telle église locale a la bonté de faire un saint » (p. 66). Il le cite à nouveau à propos des stigmatisées dans le chapitre « Le père Girard et La Cadière » (p. 238), dans le chapitre « La mort des dieux », p. 46.

⁷⁴ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 345.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 347.

⁷⁶ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, *op. cit.*, p. 347.

⁷⁷ « Le phénomène psychique n'en était pas moins identique, et les lumières que nous fournit l'étude des mystiques pour placer sous leur vrai jour les visions béatifiques éclairent en même temps les images hideuses et effrayantes évoquées par la magie. » (p. 414)

⁷⁸ *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, p. 3.

⁷⁹ *Id.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 5.

un enseignement réellement philosophique, et à marquer les différentes phases par lesquelles a passé une science qui, toute chimérique qu'elle est, a été cependant le début nécessaire des grandes découvertes qui devaient en ruiner les fondements. »⁸¹ Maury insiste sur la nouveauté de sa perspective qui retient l'attention de Michelet. En effet, dans la première partie de son livre, la Sorcière est d'abord une figure positive de la science et de la médecine, réprimée par l'Église. Elle sauve un paganisme lié à la nature, préservant ainsi la possibilité d'une naissance postérieure de la science qui fera obstacle aux croyances religieuses.

Toutefois, dans la seconde partie, Michelet adopte une position plus critique – qui est aussi le plus souvent celle de Maury – pour montrer qu'à l'époque classique la sorcellerie n'est plus qu'une maladie individuelle et collective liée à une fermentation des désirs dans les couvents, à l'imitation, à la jalousie des femmes entre elles. Il emprunte à Maury l'idée d'une émulation entre les ordres dans le phénomène de la stigmatisation. Dans *La Sorcière* chacun veut la célébrité de la possession et de ses exorcismes. Ce qui n'était qu'un exemple et un cas particulier du conditionnement chez Maury, devient chez Michelet le fil conducteur d'une série de récits, d'intrigues romanesques (même si elles s'appuient sur des comptes rendus de procès). Dans la perspective anticléricale de Michelet qui n'a rien à voir avec la réserve prudente de Maury, ces récits relatent la manipulation des prêtres qui utilisent la maladie des femmes, la rivalité entre les ordres et Michelet montre aussi l'intérêt politique des procès. Malgré la différence d'objectif et de positionnement idéologique, chez Michelet le récit possède aussi une fonction critique et historique : faire l'histoire de la naissance de croyances qui n'ont rien à voir avec l'existence d'un quelconque surnaturel. Mais si dans le cas de Maury, la pathologie est première et explique tout, chez Michelet c'est d'abord le pouvoir qui est responsable d'une réaction : la sorcellerie est d'abord une résistance politique avant de devenir dans la seconde partie un phénomène pathologique dont la religion est responsable ainsi que le prêtre, bête noire de Michelet, comme en témoignait déjà son livre de 1845, *Du prêtre, de la femme, de la famille*.

* * *

Après avoir adopté une position polémique contre le catholicisme et le spiritualisme de Victor Cousin, grâce à une défense de la physiologie, Maury en vient à élaborer une science morale du rêve et de l'hallucination qui garde souvent à l'arrière-plan la physiologie. Sans doute les travaux de Charcot et de Freud ont-ils occulté à nos yeux son apport. Par les rapprochements qu'il fait entre le rêve, la folie et l'hallucination religieuse, le travail de Maury a pourtant deux résultats importants : d'une part il participe à cette lente et longue évolution qui dans le domaine de la médecine aliéniste aura pour effet d'en finir avec l'idée d'une altérité complète et d'une exclusion de la folie. D'autre part, il désacralise le surnaturel religieux en dévoilant ses racines humaines : les désirs, les émotions, l'imagination, les déficiences de l'intelligence. Mais cette critique qui rend plus familière la religion en mettant au jour son origine humaine a une contrepartie. Maury découvre l'altérité de l'homme et ce paradoxe : le développement de la science et de la raison contribue à montrer à l'homme qu'il s'échappe à lui-même. S'il parvient à se dégager de l'illusion d'un au-delà, l'étrange est désormais en lui. C'est bien cela qui rend le savoir positiviste de Maury fascinant pour un écrivain comme Flaubert, ou pour un historien comme Michelet lorsqu'il veut retrouver les racines humaines du phénomène de la

⁸¹ *Id.*

sorcellerie, lui restituer à la fois sa grandeur politique et ses ambiguïtés. Le conte, la légende dans la première partie de l'œuvre puis le récit de style romanesque dans la seconde se substituent à l'étude lorsqu'il s'agit d'aborder un phénomène – la sorcellerie – sur lequel les seuls documents existants sont du côté de la répression religieuse.

GISELE SEGINGER
(LISAA – EA 4120
Université Paris-Est)