

Revue Flaubert, n° 5, 2005

Gisèle Séginger

(Université Marne-la-Vallée)

L'écriture du politique dans *Hérodiad*

Reprenant le mythe de Salomé, Flaubert s'éloigne de sa version religieuse qui a produit une abondante iconographie depuis le Moyen Âge, sans rejoindre pour autant l'interprétation qu'en donnera le symbolisme et en particulier Gustave Moreau, qui fait du personnage biblique le modèle d'une femme fatale, hiératique et mystérieuse. Le tableau qui représente Salomé hallucinée devant la face solaire de Saint Baptiste revenant la hanter (*L'Apparition*) fut exposé au Salon de mai 1876. Mais Flaubert avait déjà décidé quelques jours auparavant – depuis la fin du mois d'avril¹ – de donner à son histoire une orientation bien différente, centrant son récit non sur Salomé mais sur la figure politique d'Hérodiad.

Les notes documentaires et les scénarios² nous font pénétrer dans le laboratoire d'un travail qui détourne le mythe et l'éloigne des récits initiaux des Évangiles de Matthieu (XIV, 1-12) et de Marc (VI, 14-29)³. Flaubert met au point une écriture du politique qui désacralise à la fois la religion et la politique mais refonde paradoxalement le légendaire. Des notes documentaires aux scénarios, il invente un légendaire moderne : loin d'affirmer de belles et grandes vérités, il figure plutôt le caractère problématique de la politique et de l'histoire. Il démythifie et apparaît donc comme un contre-légendaire qui met à mal toute certitude, alors que le légendaire chrétien avait une fin hagiographique et faisait éclater la grandeur de Dieu.

Si ce n'est qu'en avril 1876 que Flaubert choisit le sujet *Hérodiad*, pour comprendre la réécriture du mythe en un sens politique, il faut remonter plus loin, aux années 1869-1872, à une période où il achève *La Tentation de saint Antoine* (publiée en 1874) et où le feu de l'actualité – la guerre puis la Commune – le fait réagir vivement, le marque profondément et l'oblige à réfléchir une nouvelle fois sur les religions et sur la politique⁴. On trouve une ébauche de la réinterprétation du mythe dès 1869-1870, alors qu'il ne pense pas du tout aux *Trois contes*, mais termine quelques lectures pour *La Tentation*.

1. Il revient d'un voyage de repérage pour *Un cœur simple* et annonce à Edma Roger des Genettes : « Savez-vous ce que j'ai envie d'écrire après cela ? L'histoire de saint Jean-Baptiste. La vacherie d'Hérodiad m'excite. Ce n'est encore qu'à l'état de rêve, mais j'ai bien envie de creuser cette idée-là. Si je m'y mets, cela me ferait trois contes, de quoi publier à l'automne un volume assez drôle. » La correspondance de Flaubert est citée dans l'édition de Jean Bruneau jusqu'à l'année 1875 (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 4 vol.) et pour les dernières années (1875-1885) dans l'édition Louis Conard accessible sur le site internet du centre « Flaubert » de Rouen.

2. 759 folios reliés en deux volumes conservés à la BnF sous la cote N.a.f. 23663. Les références dans le texte renverront à ce manuscrit. Le manuscrit d'*Hérodiad* a été transcrit et édité par G. Bonaccorso dans *Corpus flaubertianum* II, Nizet, 1991. Une transcription est également accessible dans l'édition des *Œuvres complètes* du Club de l'Honnête Homme.

3. Les Évangiles ne donnent pas le nom de la fille d'Hérodiade.

4. Il avait déjà réfléchi sur le rapport du religieux et du politique à l'époque où il terminait *L'Éducation sentimentale* (il voyait alors une résurgence du christianisme dans le socialisme et l'esprit de 1848), comme en témoigne la correspondance avec George Sand.

En juillet 1869, il revient à la *Vie de Jésus* de Renan⁵, qu'il avait lue une première fois au moment de sa parution en 1863 (mais il avait alors perçu dans ce livre pourtant fortement attaqué par les catholiques un esprit épiscopal qui lui avait déplu), probablement parce qu'il projette alors de terminer le défilé des dieux par une nouvelle Passion du Christ dans la banlieue d'une ville moderne. Or, Renan a consacré deux chapitres (VI et XII) à saint Jean. Le Carnet 15 garde les traces de cette relecture. Flaubert note alors plutôt des curiosités stylistiques et des bêtises dignes de la future Copie de *Bouvard et Pécuchet*⁶. Mais parmi ces fragments on peut tout de même en relever deux qui établissent un rapport entre le religieux et le politique :

– « Les continuateurs de Jésus sont ceux qui semblent le répudier. Toutes les révolutions sociales sont entées sur le “royaume de Dieu”, les rêves d'organisation idéale de la société ressemblent aux aspirations des sectes chrétiennes primitives » (f° 8).

– « Comme tous les grands hommes, Jésus avait du goût pour le peuple » (f° 8).

Flaubert est donc particulièrement frappé par le lien entre révolution et messianisme que Renan établit⁷. Il relève les phrases consacrées à Jésus qui font la synthèse de la réflexion de Renan sur le christianisme : il scandalise pour avoir nié la divinité de Jésus mais il considère celui-ci comme un grand homme qui a apporté au monde un héritage moral considérable, facteur de progrès dans le domaine social.

Dans *Hérodiades*, Jean sera présenté avec des traits que Flaubert emprunte au Jésus de Renan tout en les accentuant : ce sera un patriote révolutionnaire, un peu intransigeant comme le Sénécal de *L'Éducation sentimentale* (1869), qui avait incarné la collusion du socialisme et du néo-christianisme dans la révolution de 1848, souvent dénoncée par Flaubert dans sa correspondance.

Pour le moment, sur le Carnet 15, il ne relève rien de plus, mais on peut supposer que le livre de Renan a joué un rôle dans la réorientation de la légende. À côté des notes manuscrites, on ne saurait négliger la part des archives mentales, même si nous ne pouvons dans ce domaine qu'émettre des hypothèses. Dans le cas de la réécriture de l'histoire empruntée aux Évangiles en conte politique, on ne peut qu'être frappé en découvrant que Renan, qui a lu et qui cite l'historien juif Josèphe (*Histoire de la guerre des Juifs contre les Romains et de la ruine de Jérusalem* et *Antiquités judaïques*), donne déjà, dans sa *Vie de Jésus*, une version politique de l'histoire de Jean-Baptiste. Il le présente comme un danger redoutable par son nationalisme : « Les grandes réunions d'hommes formées par l'enthousiasme religieux et patriotique avaient quelque chose de suspect. »⁸ Et surtout, il détache la figure d'*Hérodiades* : « Un des caractères le plus fortement marqués de cette tragique famille des Hérode était Hérodiade, petite-fille d'Hérode le Grand. Violente, ambitieuse, passionnée, elle détestait le judaïsme et méprisait ses lois. »⁹ C'est une première motivation de sa haine pour Jean, mais Renan enchaîne avec une seconde, encore plus importante : « Elle

5. Cette relecture est datée par Flaubert lui-même sur le folio 6 du Carnet 15. Les Carnets seront cités dans l'édition de P.-M. de Biasi, Balland, 1988.

6. Le second volume de l'œuvre interrompue par la mort devait donner au lecteur les notes fictives prises par les deux personnages, lorsque renonçant à découvrir une Vérité scientifique, ils se mettent à copier ce qu'ils lisent.

7. Il trouvera aussi ce rapport dans l'ouvrage de Michel Nicolas, *Des Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne* (Michel Lévy, 1860), et ses notes sur cet ouvrage dans le manuscrit d'*Hérodiades* en garde la trace : il relève des éléments sur le rapport entre messianisme et révolte (f° 680), messianisme et nationalisme (f° 707).

8. Édition établie par Laudyce Rétat, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, p. 105.

9. *Ibid.*, VI, p. 105.

avait été mariée, probablement malgré elle, à son oncle Hérode [...], qu'Hérode le Grand avait déshérité, et qui n'eut jamais de rôle public. La position inférieure de son mari à l'égard des autres personnes de sa famille ne lui laissait aucun repos ; elle voulait être souveraine à tout prix. Antipas fut l'instrument dont elle se servit.»¹⁰ Cette dernière phrase frappa tellement Flaubert, qu'il la recopiera quelques années plus tard, telle quelle, dans ses notes préparatoires pour *Hérodiade* (f° 743) et la note documentaire aura un effet programmatique : Hérodiade, l'ambitieuse, deviendra dès les premiers scénarios la figure centrale d'un récit éponyme.

Renan donne l'histoire du premier mariage avec la fille d'Hâreth (Arêtas dans le conte de Flaubert), roi de Pétra, qu'il emprunte à Flavius Josèphe. Flaubert enracinera l'histoire de saint Jean dans le contexte historique des luttes entre Juifs, Arabes et Romains. Mais il extrapolera en renforçant le caractère nationaliste – dirions-nous aujourd'hui – de la position de saint Jean, frondeur contre un pouvoir au service des Romains – ce qui était à peine ébauché dans le livre de Renan.

Enfin, le quatrième élément important du texte de Renan, c'est la description de la forteresse de Machaerous sur laquelle s'ouvrira le récit de Flaubert dès les premiers scénarios (comme *Salammbô* s'ouvrait sur le farouche palais d'Hamilcar). Lecteur de Montesquieu, Flaubert est fasciné par les lieux qui évoquent à eux seuls l'esprit des peuples ou des grands chefs qui les ont habités. On le voit par exemple dans le voyage à Carthage, lorsqu'aux abords de Constantine, il retrouve l'esprit de Jugurtha dans le paysage tourmenté et raviné¹¹ : esprit de férocité, de ruse et de trahison bien représentatif selon lui d'une violence antique qui inflige un démenti à ceux qui croient à la morale et à la raison dans l'Histoire. Hamilcar sera habité dans le récit par l'esprit de Jugurtha. De même la forteresse de Machaerous, décrite par Renan, programme un certain type de récit et deviendra la matrice d'une histoire des origines troubles du christianisme parce qu'elle incarne l'esprit d'une époque et d'un lieu. La forteresse renvoie à une histoire chaotique (elle a été bâtie et rebâtie), et semble habitée par un esprit de sauvagerie marqué par le goût du bizarre propice à la fois à la violence et aux croyances les plus absurdes (or *Hérodiade* sera aussi une confrontation des religions parmi lesquelles le christianisme n'est pas la moins étrange) : « Machéro était une forteresse colossale bâtie par Alexandre Jannée, puis relevée par Hérode, dans un des ouadis les plus abrupts à l'orient de la mer Morte. C'était un pays sauvage, étrange, rempli de légendes bizarres et qu'on croyait hanté des démons »¹². Elle pourra donc être dans le conte de Flaubert à l'image à la fois de la brutalité de la race iduméenne qui détient le pouvoir¹³ et surtout de l'extravagance du prophète. Un scénario explicite ce qui dans le texte disparaîtra et restera sujet à conjectures : les raisons de la rêverie du tétrarque au début de l'œuvre. Antipas croit retrouver saint Jean dans le paysage : « il l'y retrouve mêlé, il occupe le sommet des pics, le bord des torrents, les gradins des collines » (f° 503).

Dans une seconde période de lectures, toujours pour *La Tentation*, en 1870-1871, sur le Carnet 16 bis, l'imagination de Flaubert vagabonde et il retient les premiers éléments qui ont un rapport direct avec l'histoire religieuse et politique du futur conte. Tout d'abord une

10. *Ibid.*

11. « [...] le rocher s'élargit en manière de cirque c'est un endroit féérique & satanique. – Je pense à Jugurtha – ça lui ressemble » (*Carnet de voyage à Carthage*, édition de Claire-Marie Delavoie, Publications de l'Université de Rouen, 1999, p. 36).

12. *Vie de Jésus*, *op. cit.*, p. 105.

13. Dans ses notes sur Flavius Josèphe (« Guerre contre les juifs »), il note que les Iduméens forment un peuple « brutal » (f° 692) et belliqueux.

légende sur saint Jean, appelé « dernier prophète de sa nation ». Flaubert utilise un terme moderne – « nation » (f° 24 v°) – et politique. On le voit aussi attiré par deux personnages : Vitellius dont il note la fonction (« gouverneur de Syrie ») et son fils, « futur empereur », dont il décrit la monstruosité physique (« nez en truffe gras, fortes joues, œil enfoui », f° 22¹⁴). Tous ces éléments restent flottants en attente d'un projet, mais on perçoit une première cristallisation autour de figures qui permettront une politisation du religieux.

On peut en trouver les raisons dans l'actualité. L'achèvement de *La Tentation* et l'enregistrement dans les réserves génétiques des premiers éléments d'*Hérodias* sont contemporains d'événements qui suscitent les réflexions désenchantées de Flaubert. Au moment de la guerre de 1870, il a d'abord le sentiment de vivre une sorte de fin de monde et de fin de race : « le monde latin agonise » (lettre à George Sand, 11 octobre 1870). Tandis que se déroule la Commune (qu'il voit comme 1848 autrefois) et la réaction qui l'écrase, Flaubert, à Croisset, termine *La Tentation de saint Antoine* qui devait montrer à la fin du défilé des dieux morts, une mise à mort de Jésus par les hommes modernes, furieux d'avoir été victimes du christianisme. Il rédige entièrement l'épisode mais renonce finalement à cette scène anachronique et trop conclusive sur l'avenir d'une religion encore vivante¹⁵. Toutefois elle est révélatrice de son état d'esprit dans ces années 1871-1872, où la correspondance multiplie les critiques contre la contamination du politique par le religieux, et l'influence du christianisme sur l'amour de la démocratie. Le 30 avril 1871, il écrit à George Sand :

[...] la Commune, [...] c'est la dernière manifestation du Moyen Âge. [...]
 Je hais la Démocratie (telle du moins qu'on l'entend en France) parce qu'elle s'appuie sur « la morale de l'évangile » qui est l'immoralité même, quoi qu'on en dise, c'est-à-dire l'exaltation de la Grâce au détriment de la Justice, la négation du Droit, en un mot : l'anti-sociabilité.
 [...] À quoi faut-il donc croire ? À rien ! c'est le commencement de la Sagesse. Il serait temps de se défaire « des Principes », et d'entrer dans la Science, dans l'Examen¹⁶.

Dans une lettre à Edma Roger des Genettes, il associe mysticisme et socialisme (27 avril 1871) et considère la Commune comme un renouvellement du Moyen Âge : « Pour échapper à tout cela, je me plonge en désespéré dans *Saint Antoine* et je travaille avec suite et vigueur ». La politique est le domaine de croyances dont il faut se défaire : « Ah, si l'on pouvait s'habituer à vivre sans “principes”, sans dogmes [...] » (à Frédéric Baudry, 24 juin 1871). Dans ces années noires, au milieu des désastres nationaux, il rêve d'une fin de la politique, de la disparition des partis, des idéaux au profit d'une gestion scientifique des choses publiques, d'un « gouvernement de Mandarins », comme il l'écrit encore à George Sand, le 30 avril 1871. Quelques mois avant de commencer *Hérodias*, après les intrigues et les tractations qui aboutirent à la nomination par l'Assemblée nationale des membres à vie du Sénat, Flaubert écrit à George Sand : « Il a dû se passer dans les couloirs de l'Assemblée des dialogues inouïs, de grotesque et de bassesse. Le XIX^e siècle est destiné à voir périr toutes les religions. Amen ! Je n'en pleure aucune » (16 décembre 1875). Les années qui précèdent immédiatement la rédaction d'*Hérodias* sont donc aussi des années où Flaubert revient à une réflexion sur le rapport entre politique et religion, importante dans la correspondance des années de *L'Éducation sentimentale* qui représente cette confusion, lorsque, par exemple,

14. Comme dans le cas d'Hannon, le corps dira la monstruosité de ce personnage politique tout entier occupé par sa propre personne.

15. Claudine Gothot-Mersch donne cette scène en annexe de son édition de *La Tentation* (coll. « Folio », 1983, p. 271-272).

16. Flaubert reprend l'opposition de Michelet entre le Droit (qui fonde la justice) et la Grâce chrétienne (voir son *Histoire de la Révolution française*) qui dépend de l'arbitraire de Dieu (Michelet l'a utilisée encore une fois en 1864, dans *La Bible de l'humanité* qui est une réponse à la *Vie de Jésus* de Renan), mais il fait un usage anti-républicain de cette opposition (peu conforme donc à l'optique de Michelet).

Dussardier croit que la République sera une sorte de Royaume de Dieu (et meurt de son illusion).

Cette réflexion accompagne l'achèvement d'une œuvre qui surexpose le caractère provisoire des croyances. De plus, dans le texte de 1874, on remarque une différence essentielle par rapport à *La Tentation* de 1849 (et de 1856) : Flaubert a intégré de nouveaux épisodes qui politisent les luttes religieuses. Les querelles d'Alexandrie, les luttes violentes entre Athanase et les Ariens, l'intervention d'Antoine qui soutenait Athanase sont représentées comme des luttes de pouvoir et Flaubert introduit le roi Constantin et une hallucination qui transporte Antoine à sa cour où il triomphe de tous ses ennemis et devient le favori de l'empereur : l'ermite ne rêve plus alors du savoir mais du pouvoir. Avec ces nouveaux épisodes, *La Tentation* prépare une articulation du politique et du religieux essentielle pour *Hérodiades*.

On peut donc comprendre que l'orientation du conte se fixe très rapidement lorsque Flaubert prend la décision de se lancer dans ce projet. Dès la première mention dans la correspondance, fin avril 1876, il précise : « La vacherie d'Hérode pour Hérodiades m'excite ». Ce n'est donc pas saint Jean qui sera au centre mais une relation de pouvoir dans un couple à la tête d'un gouvernement¹⁷. Puis, la lettre du 19 juin 1876, adressée à Edma Roger des Genettes, montre que le traitement politique de la légende est bien décidé :

L'histoire d'Hérodiades n'a aucun rapport avec la religion. Ce qui me séduit là-dedans, c'est la mine officielle d'Hérode (qui était un vrai préfet) et la figure farouche d'Hérodiades, une sorte de Cléopâtre et de Maintenon. La question des races dominait tout.

Comme il l'a déjà fait avec *Salammbo*, il choisit un sujet qui lui permette de surexposer la profonde immoralité de l'histoire, dans une période assez confuse.

Il se lance dans une nouvelle campagne de lecture comme en témoignent les *Carnets* (en particulier le Carnet 16 sur lequel il note quelques éléments sur Machabées et sur les relations d'Antipas avec le roi arabe Arétas¹⁸) et surtout les folios documentaires du manuscrit d'*Hérodiades*, sur les rapports de Rome et de la Judée, sur les Romains, les Parthes, les empereurs Tibère et Auguste, les prophètes, etc. Sur ces folios, Flaubert indique les nombreuses sources documentaires qu'il a utilisées¹⁹ et la transformation du sujet biblique se confirme : dans ces notes Flaubert privilégie les faits politiques et historiques, même s'il revient aux Évangiles et aux travaux sur la Bible.

Les représentations religieuses (puis la peinture symboliste, d'une autre façon) nous ont fait trop oublier que l'histoire de saint Jean a été aussi relatée par Flavius Josèphe. L'historien juif donne une version non chrétienne de la décollation de Jean dans un contexte politique agité. Il présente l'instabilité de la domination de la famille des Hérode, de race étrangère. Elle vient d'Idumée (au sud de la mer Morte). Cette région a été soumise autrefois à Israël par David mais sa population était restée non juive et ne s'était convertie au judaïsme que

17. L'un des premiers scénarios précise : « Elle reproduisait Salomé la sœur du grand Hérode qui avait été la tête du parti des iduméens » (p° 742). Dans la marge Flaubert décline une série de femmes dominatrices : Cléopâtre, Sémiramis, Livie, femme d'Auguste qui « cherchait comme H. des vierges à son mari ».

18. Folios 38 v° et 49 à 50 v°.

19. Il lit ou relit et prend des notes sur les *Études critiques sur la Bible* de Michel Nicolas (1861-1863), sur le dictionnaire de la Bible de Smith, sur Suétone pour la vie des empereurs, l'histoire et la géographie de la Palestine de Derenbourg, l'histoire d'Hérode par Saulcy qui semble lui-même emprunter ses informations à Flavius Josèphe. G. Bonaccorso (*op. cit.*) donne ces notes de lecture avant les plans de l'œuvre.

tardivement. Flavius Josèphe pose donc un problème politique : le problème du pouvoir mal assuré d'un tétrarque étranger, qui s'est installé avec l'appui des Romains dans une zone au carrefour de l'Occident et de l'Orient, menacée donc par les Arabes (et c'est pour cela qu'Hérode a d'abord épousé la fille d'Hareth – Arêtas dans le conte de Flaubert), menacée aussi par les Parthes (qui luttent contre les Romains). Flaubert tire profit de ces indications dans les scénarios et il prévoit pour le premier chapitre un « résumé des antécédents d'Hérode Antipas » centré sur les « limites de son pouvoir » : « Rome, les Arabes, les Juifs » (f° 725)²⁰.

Flavius Josèphe apporte bien des détails historiques mais c'est en marge d'une nouvelle relecture – en 1876 – des chapitres de la *Vie de Jésus* consacrés à saint Jean par Renan que l'on voit Flaubert élaborer la structure politique du conte. Sur un folio intitulé « Saint Jean (Renan, Vie de Jésus) » (f° 743 du manuscrit d'*Hérodiades*), il recopie trois fragments du texte, presque sans changer les termes de Renan :

1) à propos de l'alliance entre Jésus et saint Jean-Baptiste et de la réaction d'Antipas : « ce tyran s'inquiétait du côté politique ».

2) à propos d'Hérodiades : « Elle voulut être souveraine, Antipas fut l'instrument dont elle se servit ».

3) à propos des relations d'Antipas et de Jean, il relève une idée qui sera la matrice de leurs relations ambiguës dans les plans : « Antipas craignait une sédition populaire. – se plaisait dans les entretiens, lui laissait une certaine liberté / Jean du fond de sa prison s'inquiétait de ce qui se passait au-dehors ».

Par les choix qu'elle opère, la prise de notes contribue déjà à la réécriture du mythe. On voit se cristalliser plusieurs oppositions qui seront productives narrativement : entre les Iduméens (la race d'Antipas) et les Juifs par exemple²¹. La relecture des Prophètes de la Bible permet de reprendre une vieille opposition entre Édom et Jacob. Les Iduméens descendent d'Édom, fils d'Esau (f° 685), et les Juifs de Jacob. Flaubert note que les Iduméens ont plus d'affinité de race avec les Arabes (f° 685). La lecture d'Hérode par Félicien de Saulcy²² lui apprend par ailleurs qu'Hérode le Grand, père d'Antipas, avait un père iduméen et une mère arabe (f° 696). Les scénarios transplanteront la division raciale dans l'histoire des querelles qui séparent Antipas (d'Édom) et Hérodiades qui est juive (f° 742). L'ouvrage de Saulcy retient aussi une figure féminine de la famille des Hérode : Mariamne, femme d'Hérode le grand, d'origine aristocratique et qui se moquait de la mère de son époux et de sa sœur Salomé à cause de leur basse origine (f° 741 et 697). Salomé réussira finalement à convaincre Hérode le Grand de la trahison de sa femme et Mariamne sera assassinée. Flaubert transposera ces querelles dans les relations entre Hérode et Hérodiades qui reproche à son mari son origine et qui noue des contacts avec Rome à son insu (f° 724). La figure de Mariamne l'aide à inventer un conflit entre les époux²³ dont ni les Évangiles ni les textes historiques ne disent rien.

20. Les notes et les scénarios reviennent plusieurs fois sur son origine iduméenne, son lien avec les Arabes et l'éducation qu'il a reçue à Rome.

21. « entre les juifs et l'iduméen il y avait un abîme. Hérode eut beau brûler les archives de Jérusalem afin de ruiner les prétentions généalogiques, il avait beau se faire passer pr descendant d'un juif étranger qui était rentré en Judée personne n'oublia l'origine véritable de l'esclave de la famille asmonéenne. – Aucune puissance ne put lui donner la qualité de descendant d'Aaron. » (f° 663). Hérodiades, quant à elle, est juive par ses aïeux (f° 742).

22. *Histoire d'Hérode, roi des Juifs*, L. Hachette, 1867.

23. Flaubert revient plusieurs fois tout au long des scénarios sur la similitude qui unit Mariamne et Hérodiades (f° 701).

Ce sont aussi ses lectures qui donnent à Flaubert les éléments pour multiplier les divisions et les conflits. *La Guerre des Juifs* lui fournit des indications sur une division ancienne dont il tirera parti dans l'intrigue : « les Sadducéens (aristocrates) finirent par faire croire à Alexandre [Jannée] que les Pharisiens s'appuyaient sur le peuple dans le but de renverser le trône et de s'emparer du pouvoir » (f° 660). Et cet Alexandre Jannée est resté célèbre dans l'histoire par un festin avec les Sadducéens tandis que huit cents Pharisiens étaient massacrés. Dans ces notes (f° 660), Flaubert décontextualise l'épisode parce qu'il compte déplacer le conflit à l'époque d'Antipas.

De la lecture des études sur la Bible de Nicolas, il retient un autre conflit, constant celui-là, entre le pouvoir politique et les prophètes (f° 686), et qui légitimera la condensation de la figure de saint Jean-Baptiste avec celles d'autres prophètes : Daniel condamné aux lions par le roi Darius (f° 702), Élisée qui eut la tête coupée par le roi Joram²⁴. Malgré cette constante qui aurait pu permettre de construire un mythe moral, la lecture de Saulcy et de Renan lui permet de faire du prophétisme la manifestation d'un trouble politique, et d'ancrer l'histoire de Jean dans un contexte particulier de débâcle historique aux origines du christianisme, des origines qui ressemblent à une fin désastreuse. La nouvelle religion désacralisée apparaît comme un produit historique, symptôme d'une crise : « Les croyances messianiques s'accrurent en raison inverse de la détresse nationale » (f° 707).

On sait que Flaubert trahit la chronologie et resserre la durée, certes pour des raisons esthétiques (une dramatisation) mais aussi pour faire converger au même moment toutes les menaces²⁵. L'Orient et l'Occident se trouvent engagés dans cette histoire. Sainte-Beuve avait reproché à *Salammbô* le choix des marges de l'Histoire sans intérêt pour l'avenir du monde occidental, avec *Hérodiades*, Flaubert se place à l'origine du monde occidental chrétien, au moment où toutes les races viennent se heurter et où le monde semble devoir se reconfigurer au milieu d'un chaos. Et cela en un point, la forteresse Machaerous qui est comme l'axe du monde. Sur les folios de notes intitulés « Machaerous » (f° 660-661), il retient quelques éléments du livre d'Auguste Parent²⁶ qui confirment la centralité du lieu choisi, ce qui permet d'en faire le point de l'origine et de réécrire l'histoire de saint Jean-Baptiste en la dotant d'une nouvelle aura légendaire : « la terre de syrie forme, y compris la Palestine le point éternel d'union de l'Asie, de l'Afrique, de l'Europe » (f° 660). Il note aussi une description du pic Machaerous tout entouré du jaillissement de sources sulfureuses et de panaches d'une vapeur blanche et brûlante qui s'échappe avec impétuosité (f° 660). Un chemin « dit de la couleuvre » y monte « en serpentant » (f° 661). Machaerous est donc un lieu inquiétant²⁷, ouvert par en bas vers les profondeurs de la terre²⁸, un lieu maléfique, et c'est là que Jean mourra pour laisser croître Jésus, selon ses paroles prophétiques.

24. Il note aussi un conflit avec les prêtres qui place Jean à part, à l'écart des Pharisiens et Sadducéens : « Ioakanam hostile aux prêtres à la manière des anciens prophètes » (f° 707).

25. Menace romaine, expansionnisme parthe, querelles des Juifs, menaces du roi des Arabes dont Antipas a répudié la fille, menace de Philippe, le frère et voisin d'Antipas, intrigues d'Agrippa à Rome, le frère d'Hérodiades, à quoi il faut ajouter à Rome aussi un conflit entre Tibère et Caligula qui pourrait bien troubler les jeux. Les deux dernières menaces sont en fait postérieures aux événements. Dans sa prise de notes, Flaubert relève des événements postérieurs à partir des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe (f° 674) : Agrippa accuse Antipas d'avoir participé à une conjuration contre Caligula, de favoriser les Parthes et d'avoir des arsenaux secrets. Antipas avoue et le couple est exilé à Lyon. Il en tire parti pour imaginer le plan de trahison et le souterrain secret que découvre Vitellius.

26. *Machaerous* (A. Franck, 1868).

27. « Le passé de ce lieu pèse sur lui : envoûtement, vague souvenir des villes maudites – c'est comme la région de la mort », écrit encore Flaubert dans l'un de ses scénarios (f° 727). Et un autre folio qui décrit la contemplation d'Antipas précise qu'il y sent la « colère de l'Éternel » et comme « la fin d'un monde » (f° 746).

28. Dans les scénarios, au fond d'un grand trou sort la voix de Jean comme un « roulement de tonnerre » (f° 713).

Tout ce que Flaubert retient dans sa prise de notes converge vers une désacralisation du mythe et une exposition critique des raisons de la politique dont ni Dieu ni aucun projet véritablement collectif n'oriente le sens. Aussi les premiers scénarios ne sont-ils guère hésitants sur les grandes lignes du projet.

Le début du premier scénario fait immédiatement surgir la forteresse, puis le campement des Arabes qui doit amener une explication des « antécédents » : « Antipas redoute les arabes. – vengeant la fille d'Arrêtas. Il attend Vitellius qui doit le secourir. Vit est en retard. < Vitellius ami de Germanicus était l'oncle de l'empereur > » (f° 708). Et Flaubert fait brièvement la liste des autres craintes politiques du tétrarque : son frère Philippe (à qui les Romains ont donné le pouvoir sur une province voisine, l'actuel Liban), les Juifs, « toutes sortes de dangers » (f° 708). Le premier scénario pose aussi le conflit entre les époux : Hérodiade méprise son mari « telle que la grande Marianne vis à vis d'Hérode », parce qu'elle descend d'une famille « sacerdotale et royale » (f° 722).

Les scénarios suivants feront concorder l'opposition raciale et l'opposition sociale. On lit par exemple : « La discussion s'envenimant, elle lui reproche sa basse origine, sa race. Opposition d'Édom et d'Esau à Jacob, du tétrarque iduméen (qui a de surcroît du sang arabe dans sa famille)²⁹ et de la femme juive³⁰, de la femme de famille royale³¹ et du « fils de parvenu » (f° 746), de la patricienne et du plébéien qui a « trop de ménagement pour le peuple » parce qu'il est « de basse extraction » (f° 728) : « Hérodiade méprise son mari pour sa basse origine et pour sa race » (f° 730). Dans l'historiographie du XIX^e siècle (chez Augustin Thierry le premier, mais aussi chez Michelet³² et Renan³³), le conflit racial est un modèle d'intelligibilité qui permet de dialectiser l'histoire. Augustin Thierry a même voulu démontrer que les conflits sociaux du XIX^e siècle cachent de vieux conflits raciaux entre les envahisseurs francs et les Gallo-romains : toute l'histoire de France s'explique dans la perspective d'une lutte de la race travailleuse (la race gallo-romaine) contre une aristocratie franque usurpatrice³⁴.

Mais dans les scénarios d'*Hérodiade*, la question des races ne dialectise pas l'histoire : parce que Flaubert multiplie les oppositions (Iduméens et Juifs, Samaritains et Esséniens, Arabes et Juifs) jusqu'à la confusion et même la race juive se subdivise en Sadducéens et Phariséens ; parce qu'il réutilise ironiquement un modèle d'intelligibilité de l'historiographie de son époque en le déplaçant dans le domaine de la petite histoire du couple Hérode / Hérodiade, sur fond de scène de ménage, et pour montrer que le problème est en fait tout autre : Antipas « ne bande plus » (f° 708), le pouvoir d'Hérodiade est donc compromis. Dans le conte, le conflit des races va en sens inverse par rapport à l'usage qu'en faisait l'historiographie : il

29. Flaubert note que la mère d'Hérode le Grand descendait d'une famille arabe (f° 742) et qu'Antipas « devait avoir des superstitions arabes » (f° 702).

30. Hérodiade est juive « par ses aïeux α d'instinct monarchique ce qui était odieux » (f° 742).

31. « Ses ancêtres avaient été rois α sacrificateurs » (f° 742).

32. L'opposition des Sémites et de la race indo-germanique permet à Michelet de donner un sens dialectique à son *Histoire romaine* et en particulier aux guerres puniques : « Il s'agissait de savoir à laquelle des deux races indo-germanique ou sémitique, appartiendrait la domination du monde » (édition de Paule Petitier, Les Belles Lettres, 2003, p. 203).

33. Deux races s'affrontent pour conquérir le monde : « La race aryenne et la race sémitique [...] étant destinées à conquérir le monde et à ramener l'espèce humaine à l'unité, le reste ne compte vis-à-vis d'elles qu'à titre d'essai, d'obstacle ou d'auxiliaire [...] » (*De l'origine du langage, Œuvres complètes*, édition établie par H. Psichari, Calmann-Lévy, 1958, VIII, p. 115).

34. Voir ses *Lettres sur l'histoire de France* (Sautet, 1827), les *Récits des temps mérovingiens* (J. Tessier, 1840, 2 vol.), *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état* (Furne, 1853).

contribue un peu plus à la confusion puisque même dans la micro-structure familiale la haine et la violence triomphent. Dans les scénarios, l'écriture du politique procède à une dépolitisation de l'histoire : les événements historiques s'enracinent dans l'intérêt privé et les pulsions.

Flaubert fait aussi un travail sur la rationalité historique en démarquant son écriture de celle des historiens de son temps qui cherchaient l'articulation du collectif et de l'individuel. Défenseur de l'individualisme, il ne croit pas au travail des masses. Elles agissent dans l'Histoire sans la faire. Dans le second scénario, il y a « comme une émeute de Juifs » mais Flaubert ajoute en interligne « d'abord par curiosité, puis pour demander justice à Vit. » (f° 726). Dans les scénarios, le mot « peuple » apparaît dans la bouche d'Hérodiad qui a peur d'un soulèvement contre les Romains qui ont fait sa fortune, mais lorsque Flaubert désigne les Juifs qui accourent à l'arrivée de Vitellius ou assistent au banquet, il choisit le mot « foule » : les récriminations et réclamations montrent bien le manque d'unité, l'absence d'un peuple, sujet possible d'une histoire nationale. Lorsque le peuple paraît enfin dans un scénario tardif, c'est pour faire une grande rumeur parce qu'il veut voir Jean (f° 719) et le mot « habitants » lui est aussitôt substitué. Le peuple n'existe donc que dans les fantasmes des personnages de pouvoir qui se sentent menacés : Hérodiad, ou Vitellius.

C'est l'action d'individus sans souci de l'intérêt collectif qui fait l'Histoire dans *Hérodiad* et leurs motivations personnelles manquent de grandeur. Ce sont de petites causes au niveau de l'histoire des individus qui produisent les événements – montrant bien ainsi la désarticulation de l'individuel et du collectif. Le premier scénario n'indique que la haine d'Hérodiad qui essaie de faire tuer Jean par diverses ruses (f° 708). Les scénarios suivants précisent le motif : l'accusation d'adultère n'est pas absente mais c'est l'ambition d'une femme de plus en plus développée au fil des scénarios qui fait l'Histoire³⁵. Jean dérange les plans d'Hérodiad : il prêche un royaume des cieux, elle veut un royaume monarchique. Mais l'ambition d'Hérodiad n'a pas de perspective nationale : elle est tournée vers Rome et veut fonder un empire pour sa gloire personnelle, non pour des raisons nationales.

Le cas de Jean est intéressant, car il semble trancher sur les autres personnages. Les scénarios élaborent progressivement une figure politique, qui pourrait donner une perspective historique à l'action individuelle, avant de déconstruire cette articulation.

Dans le premier scénario, Antipas garde Jean parce qu'il peut servir mais Flaubert ne précise d'abord pas quel est son objectif. Jean agit d'abord comme indomptable frénétique dont le prophétisme tourne à la rage. On s'attend donc plutôt à une dégradation psychopathologique de la figure du prophète. Dans un autre scénario, on apprend qu'Antipas veut garder Jean parce qu'il a des talents d'astrologue et qu'il accepterait de le laisser fuir pour cette raison. Mais le troisième scénario renforce les liens entre Jean et Antipas et inverse les relations. C'est désormais Jean qui compte utiliser Antipas pour réaliser un projet politique de révolte : « plusieurs fois ils s'étaient abouchés. < Peut-être Jean espérait en lui un Macchabée, mais Antipas indécis avait reculé. > » (f° 721). Dans le scénario suivant, la colère de Jean contre Antipas et Hérodiad est la conséquence d'une déception politique : d'abord flatté dans son ambition, Antipas renonce finalement à entreprendre quoi que ce soit. Pour autant, il ne se résigne pas à éliminer Jean et il le défend auprès d'Hérodiade car il garde « une certaine amitié » pour le prophète (f° 709)³⁶. Les relations politiques expliquent aussi la

35. Elle a abandonné son premier mari car « Antipas lui convenait mieux pr ses plans d'ambition » (f° 701).

36. D'autres folios expliquent l'échec de cette alliance par une différence culturelle. Antipas veut faire servir Jean à « ses vues ambitieuses en préparant l'unité nationale dont il avait besoin ». Mais peu initié « aux idées

relative liberté dont jouit Jean dans Machaerous (f° 714). Trois projets politiques se trouvent concurrents : le projet de Jean (un royaume d'Israël reconquis contre la domination des Romains), le projet d'Hérodiad (une royauté instaurée avec l'appui des Romains à la place de la tétrarchie) et la politique opportuniste d'Antipas qui hésite entre la paix avec les arabes, l'appel aux Juifs de Babylone, une alliance avec les Parthes contre la domination romaine. L'opposition entre le projet monarchique et le projet patriotique aggrave l'affrontement d'Hérodiad et de Jean et les dissensions dans le couple au pouvoir. La grande scène du festin qui aboutit à la mort de saint Jean a des raisons politiques : « Pour savoir s'il pouvait compter sur les secours de l'intérieur, Antipas, sous prétexte de fêter l'anniversaire de sa naissance, avait invité ce jour-là à un grand festin les personnages les plus importants de la Galilée, les grands officiers de son armée, les principaux fonctionnaires. Viendraient-ils ? » (f° 724) Jean meurt pour des raisons politiques : « il soulève le peuple avec son royaume des Cieux et sa haine essentielle de la monarchie qui est le trait de tous les prophètes » (f° 710) ». Sa fin est inévitable : « Tous ont intérêt à la mort de Jean » (f° 483).

Dans un premier temps, de scénario en scénario, Flaubert renforce le rôle de la politique et elle régit clairement les relations entre le prisonnier et Hérode qui le traite bien en souvenir de leurs projets communs et accepterait même de fermer les yeux s'il tentait de s'enfuir (f° 708). Et Flaubert tient à distance les explications religieuses. On le voit lorsque dans un scénario plus tardif, pour expliquer l'attitude d'Hérode à l'égard de saint Jean, il note : « Jean est envoyé de Dieu, cela lui donne une force inexplicable (f° 712)³⁷. Mais il rature aussitôt l'explication. L'irrationalité de l'histoire ne doit pas être compensée sur le plan religieux. On pourrait pourtant objecter que la tête de saint Jean part vers la Galilée et un devenir du christianisme. Dans le premier scénario, Flaubert note : « Soleil levant. Mythe » (f° 726). Sur un autre folio, il réécrit même le dénouement de *La Tentation* : « Soleil levant. Mythe. La tête se confond avec le soleil < dont elle masque le disque > et des rayons en partent » (f° 713 v°). Le folio suivant va un peu plus loin et prévoit la conversion de l'essénien Phanael, son illumination et Flaubert ajoute : « c'est lui qui explique le mythe » (f° 705). Dans le dernier scénario comme dans le texte, Phanael dit en effet : « Je comprends ce que voulait dire : pour qu'il croisse, il faut que je diminue » (f° 748). Mais une ultime addition en bas de page, donne une description ambiguë de la tête : « Ils prirent la tête et s'en allèrent du côté de la Galilée. Elle était très lourde et alternativement chacun des trois la portait ». La lourdeur appartient au registre du merveilleux chrétien propre à la légende. Mais en même temps la tête est portée comme un simple ballot. De plus les scénarios ont installé au cœur du récit plusieurs voix (celle d'Hérodiad, celle de Vitellius) qui ridiculisent les croyances juives. Je ne cite que l'exemple d'Hérodiad à propos de Jean et de ceux qui croient en lui : « il soulève le peuple avec son royaume des cieux, toutes ces niaiseries qui sont la pâture des imbéciles depuis la captivité de Babylone. » (f° 732). Les scénarios prévoient donc un dispositif qui crée le légendaire tout en l'invalidant.

Flaubert invente une écriture du légendaire sans transcendance : il réduit la place de la voix narrative qui pourrait être prise pour une voix d'autorité, surplombant et jugeant les événements pour en extraire une vérité et une morale. C'est pourquoi dès les premiers scénarios le style indirect libre est fréquent. La voix narrative s'abîme dans la voix du

juives », le tétrarque « n'avait pas entendu tous les discours de Jean et n'y comprenait qu'une chose, c'est qu'il [...] semait le désordre » (f° 745). Un autre folio précise encore mieux ce qu'Antipas attend de Jean : « Cet homme qui avait les allures d'un ancien prophète pouvait même le sacrer » (f° 729). Mais le prophète espère qu'Antipas sera un Macchabée.

37. Il s'éloigne en cela de l'Évangile de Marc qui signalait la sympathie d'Hérode pour Jean mais l'explique religieusement, par la crainte que cet homme juste et saint inspire au tétrarque.

personnage, et l'ironie fait obstacle à la constitution d'un discours de vérité, comme dans ce passage qui de surcroît dévoile une amoralité de l'histoire : « Antipas admire son habileté et sa hardiesse en même temps qu'il est un peu effrayé de sa férocité. Qu'importe ! ces meurtres-là sont une fatalité de la famille. Hérode le Grand, le père d'Antipas, a tué son père à elle, Aristobule, qui était son propre fils » (f° 714 v°)³⁸.

Sans parole de vérité, comment sauver le légendaire ? Flaubert trouve une solution paradoxale. Après avoir de scénario en scénario précisé les motivations politiques des personnages et tout particulièrement les relations entre Jean et Hérode, après avoir précisé la logique inhumaine de l'histoire, au cours de la rédaction, il fait le trajet inverse et supprime quelques relations causales. Les projets politiques de Jean disparaissent du texte, si bien que l'attitude d'Antipas à son égard devient incompréhensible : il ne veut pas le tuer, il le pleure lorsqu'il a la tête tranchée, sans pour autant croire à sa mission religieuse (ce qui serait au moins une explication). L'écriture du politique devient elliptique, elle problématise les événements, déconstruit la rationalité. Flaubert invente un légendaire athée sans merveilleux, sans transcendance, un légendaire de l'étrangeté qui figure l'inintelligibilité profonde de l'Histoire et de la politique lorsque seules les petites raisons individuelles dominent (l'ambition d'Hérodiad, la cupidité de Vitellius qui écume les provinces romaines³⁹).

En 1871, de manière inattendue, Flaubert s'était résigné à la République parce qu'elle lui semblait réaliser la fin rêvée de la politique : « Son manque d'élévation est peut-être une garantie de solidité ? C'est la première fois que nous vivons sous un gouvernement qui n'a pas de principes. L'ère du positivisme va peut-être arriver ? » (lettre à George Sand, 25 juillet 1871). Comment dans le domaine de l'écriture, peut se manifester l'ère du positivisme après une période de crise historique qui a montré l'urgence d'en finir avec les croyances ? Paradoxalement par l'invention d'un légendaire qui se fonde sur une désécriture de l'histoire, de la politique, des croyances, sur un processus d'*étrangement*. S'il est inutile de chercher dans *Hérodiad* des allusions politiques à l'histoire contemporaine, par contre on peut considérer la refondation du genre de la légende comme un savoir en acte de l'histoire et de la société et une tentative pour inventer une nouvelle forme d'intelligibilité, plus déliée, moins compromise avec les discours interprétatifs qui véhiculent toujours des croyances, selon Flaubert. Ce légendaire crée une indétermination alors que les paroles politiques veulent forcer l'histoire à entrer dans leurs vues et en donner une image signifiante. Il perturbe les repères de la certitude. Le fondement du Pouvoir et du Savoir est miné car le partage entre les tenants du Pouvoir et du Savoir et ceux qui y sont soumis semble problématique : il ne dépend plus d'une nature des choses stable ni d'un principe transcendant. La théâtralité (qui permet une représentation directe des paroles), le style indirect libre et l'ironie immanente provoquent la disparition illocutoire du narrateur dans l'espace cacophonique des paroles multiples. Flaubert construit un texte qui libère les paroles de toute Autorité, et qui les expose dans leur irréductible illégitimité. En ce sens, on peut considérer que le politique est à l'œuvre dans la refondation du genre légendaire, transformé par Flaubert afin de servir d'espace pour l'exposition et l'examen des croyances religieuses.

38. Citons un autre exemple : « Agrippa vient d'être mis en prison, trahi par son cocher Eutichus qu'Hérodiad a gagné. Ainsi il ne pourra plus leur nuire. Agrippa et sa femme ont vécu de leurs libéralités, puis se sont montrés ingrats. S'il est condamné à mort, et il le sera, tant mieux ! Et c'est à elle qu'Antipas devra cela ! » (f° 709).

39. Jean meurt à cause d'une convergence d'intérêts particuliers : « tous ont intérêt à la mort du juste. C'est une conséquence indispensable à la politique » (f° 726).