

PAWEŁ MATYASZEWSKI

Université catholique de Lublin Jean-Paul II, Faculté des Sciences humaines

pawelm@kul.pl

ORCID : 0000-0001-6214-6871

Déchristianiser le temps : le calendrier républicain en tant que palimpseste

Dechristianizing the Time: the Republican Calendar as a Palimpsest

Abstract

The 1793 Republican calendar is rightly considered one of the most obvious manifestations of the Revolution's struggle against the Christian religion. However, this article seeks to show the extent to which the Revolutionary attempt to change time resembles the meaning and purpose of the Christian Church's calendar. It is a matter of proving a similar motif of a turning point in world history, which becomes a new epoch in human civilization. In this sense, the authors of the revolutionary calendar act like medieval palimpsest makers: they scrape off the contents of an old manuscript in order to write a completely new text on it, but in fact they use the same piece of parchment. This article analyses both the aesthetic form and content of the 1793 calendar itself and the theoretical texts of its revolutionary authors.

Keywords: 1789 Revolution, republican calendar, Gilbert Romme, Philippe Fabre d'Églantine dechristianisation, palimpseste

Mots-clés : Révolution 1789, calendrier républicain, Gilbert Romme, Philippe Fabre d'Églantine, déchristianisation, palimpseste

Paradoxalement, dans son attaque contre la religion chrétienne (Vovelle 1976 ; Ozouf 1992 : 91-106), la Révolution de 1789 reste loin de s'en détacher complètement. Non qu'elle la trouve utile ou nécessaire pour la propagation de ses idées, loin de là, mais, dans la recherche de ses « emblèmes de la raison » (Starobinski 1973), elle recourt tout de même volontiers à ce qui constitue l'univers symbolique et la

force d'expression du phénomène religieux. Même si elle sape et, puis, combat ouvertement les vérités de la religion chrétienne, jusqu'à leur substituer les siennes, neuves et seules vraies, la Révolution ne rejette pourtant pas le potentiel des images parlantes qu'offre en général tout culte religieux. Elle aussi, elle tient à exprimer et, en même temps, à faire mémoriser ses symboles identitaires grâce à la puissance de l'imaginaire et par le biais de l'art, en quoi elle ne s'éloigne par trop de ce que propose la religion qu'elle désavoue.

Parmi beaucoup d'exemples qui le prouvent facilement, il suffit de rappeler le fameux tableau de Jean-Jacques-François Le Barbier, « Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen », conservé aujourd'hui au Musée Carnavalet à Paris. Exécuté probablement l'année même, où la célèbre déclaration a été officiellement promulguée, le 26 août 1789, par l'Assemblée Nationale, la peinture est fort allégorique, mais c'est surtout la manière de représenter l'ensemble du texte du préambule et des dix-sept articles de la Déclaration qui s'avère vraiment révélatrice. Ces derniers, gravés sur deux pierres symétriques allongées, dont les bords supérieurs restent arrondis, font inévitablement penser par leur forme, et telle fut à coup sûr l'intention de l'artiste, aux Tables de la Loi que, d'après la tradition judaïque, Dieu a remises à Moïse. La référence à la Bible est plus que patente, sauf que le Décalogue a été remplacé ici par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, tandis que c'est l'Assemblée Nationale qui joue le rôle de Moïse, intermédiaire entre Dieu et le Peuple. Ce dernier est présent de manière implicite mais claire, car c'est lui qui est le vrai destinataire de la déclaration que lui adressent solennellement ses représentants dans la Salle du Jeu de Paume à Versailles. Dieu, par contre, est représenté métaphoriquement par l'Œil de la Providence, symbole emblématique de l'Être Suprême, notion déiste très courante au XVIII^e siècle, à la fois maçonnique et universelle, qui à vrai dire ne s'attache à aucune religion concrète, du moins pas à cette époque-là. On voit donc comment, dans sa proposition iconographique, l'artiste a réussi à dépouvoir la fameuse scène biblique de son contenu religieux et de son message théologique, en la dotant en même temps d'un sens complètement neuf et laïc. Même si la référence à la Providence reste encore préservée, le tableau offre manifestement l'idée de remplacement et de substitution, la connotation religieuse cédant visiblement la place à une perspective universelle.

Ce phénomène de remaniement de contenu et de changement de sens est encore mieux visible dans une entreprise révolutionnaire célèbre, devenue l'un des emblèmes phares des nouveaux temps, c'est-à-dire l'invention du calendrier républicain en 1793. Sans vouloir entrer ici en détail dans l'histoire de cette initiative fascinante qui a fonctionné en France jusqu'en 1806, pendant 12 ans, 2 mois et 27 jours (Shaw 2011 ; Perovic 2012), il faut plutôt essayer de comprendre son objectif, voire de saisir son sens. Quelles que soient les étapes et modifications successives de la réforme calendaire, le point de départ est clair et sans équivoque : il s'agissait de s'emparer du calendrier grégorien existant et de s'approprié ainsi l'un des symboles les plus évidents de la chrétienté, en vue de le laïciser et d'en proposer une version complètement neuve et dépourvue de tout élément qui pourrait évoquer l'écho et les traces de la religion. Dans leur idée de réécriture et de remplacement, les auteurs du calendrier républicain, notamment Gilbert Romme et Fabre d'Églantine, tout comme l'avait fait quatre ans auparavant le peintre Le Barbier, ne proposent en fait qu'un procédé de palimpseste intelligible. Eux aussi, ils « grattent de nouveau » le manuscrit, pour reprendre ici la définition exacte du terme grec « palímpsêstos », en vue de faire disparaître le texte existant et d'écrire un contenu tout neuf (Olivier 2008 : 193–219). Tout comme effacer la première écriture pour pouvoir la remplacer par un nouveau texte permet, dans la technique médiévale du palimpseste, de garder le parchemin original, le calendrier républicain préserve donc

la valeur sémantique du système de mesure et d'organisation du temps, tout en bouleversant à la fois l'essence et le sens du calendrier chrétien, jusqu'à les gommer complètement.

Ce qui reste du parchemin original du calendrier grégorien et ce que la Révolution propose en même temps comme l'apport le plus flagrant de sa réforme calendaire, c'est l'idée de l'an zéro, à partir duquel on commence à compter l'histoire du monde afin de « décréter l'éternité » (Baczko 1984). Dans l'idée de rompre, voire de refondre le temps, il s'agit de proposer une date commode qui indiquerait le début d'une nouvelle ère du genre humain, date-césure marquant un tournant décisif dans l'histoire du globe. Les deux calendriers, aussi bien chrétien que républicain, y sont unanimement d'accord, sauf que les dates du commencement de l'ère neuve demeurent, bien entendu, fort différentes. Comme on le sait, depuis que Denys le Petit a évalué « Anno Domini », donc à partir du VI^e siècle, c'est autour du 25 décembre, date présumée de la naissance de Jésus, que le calendrier chrétien, d'abord julien, puis grégorien, fixe à la fois le début des temps nouveaux et l'an premier du calendrier. Cette idée de remettre le temps à zéro sera entièrement reprise par les auteurs du calendrier révolutionnaire, à cette différence près que le début de la nouvelle ère tombe le 22 septembre 1792, « l'an premier de la République », qui marque la fin de la monarchie. Si le point de référence événementiel est donc complètement différent, car volontairement idéologique et laïc, Romme et Fabre d'Églantine se servent pourtant d'une narration fondatrice similaire, car organisée et soutenue par le recours au motif de la nature. Ils affirment que la proclamation de la république a eu lieu le jour où, « à 9 heures 18 minutes 30 secondes du matin, le soleil est arrivé à l'équinoxe vrai, en entrant dans le signe de la Balance » (Romme 1793 : 5). Ils tiennent par là à souligner que le jour premier de la liberté tombe sur l'équinoxe d'automne et à y voir la preuve que l'avènement de la république s'inscrit dans les lois universelles de la nature. L'idée de transition qu'exprime l'équinoxe semble ainsi correspondre entièrement au changement social et politique qui s'opère dans la France révolutionnaire en 1792.

Cette image embellissant l'instauration de la république n'est pourtant pas sans rappeler très fort, surtout par la métaphore d'un ciel qui fait un signe visible à l'humanité, le motif de l'étoile de Bethléem, lié dans la tradition chrétienne avec la naissance de Jésus. Par là, elle reprend exactement la même idée de l'intervention des forces de la nature dans l'histoire du genre humain. De plus, on doit rappeler ici que, dans son ambition de fixer la date de naissance de Jésus, Denys le Petit commence par établir celle des Pâques, et qu'il fait cela à partir de l'équinoxe de printemps. Curieusement, en 1793 on reprend donc le même phénomène astronomique, où le jour a une durée égale à celle de la nuit quand le Soleil traverse l'équateur céleste. Bien entendu, les auteurs du calendrier révolutionnaire rompent entièrement avec une interprétation religieuse pour lui substituer une explication purement rationaliste, car scientifique, inscrite dans les lois du cosmos. Paradoxalement, la mythologie révolutionnaire n'hésite pourtant pas à emprunter à la tradition providentialiste chrétienne son motif d'un « ciel parlant », afin de sanctifier l'avènement de la république et de mettre en valeur la mission exceptionnelle dans la vie de l'humanité.

Comme on l'a déjà remarqué plus haut, dans leur idée de refondre et de séculariser le temps, Romme et Fabre d'Églantine s'en prennent fermement au calendrier grégorien qui restait en vigueur dans la plupart des pays depuis 1582. Or, pour respecter les lois cycliques de la nature, ils sont pourtant contraints de préserver le modèle du calendrier solaire, la forme de mesure et d'organisation du temps la plus fréquente dans l'histoire du monde. Ainsi respectent-ils non seulement la division mensuelle et le nombre des douze mois, mais aussi le phénomène des quatre saisons de l'année, chacune composée de trois mois consécutifs soulignant leur altérité naturelle (Matyaszewski 2021 : 48-51). Si, par là, ils

ne s'éloignent pas trop du calendrier chrétien, c'est par une nomenclature neuve et inattendue des douze mois de l'année qu'ils s'avèrent révolutionnaires, aussi bien au sens politique que sémantique du terme. En effet, les noms de l'organisation mensuelle du temps qu'ils proposent sont révélateurs et remplacent entièrement ceux du calendrier chrétien. L'ancienne nomenclature, « monument de servitude et d'ignorance », doit absolument céder la place à celle qui « n'est ni céleste, ni mystérieuse ; elle est toute puisée dans notre révolution » (Romme 1793 : 10). Curieusement, on renonce tout de même assez vite à la proposition que Romme élabore pour honorer l'histoire de la Révolution et qui, selon lui, avait à résumer aussi bien ses événements que son sens. Dans la suite lexicale qu'il développe, l'histoire abrégée de la Révolution devait se lire à travers douze scènes successives qui composent un véritable « temps-récit » (Baczko 1978 : 222) : République, Unité, Fraternité, Liberté, Justice, Égalité, Régénération, Réunion, Jeu de Paume, Bastille, Peuple, Montagne.

On voit que dans la nomenclature des mois proposée par Romme, il n'est question que de la Révolution de 1789, aussi bien de ses exploits les plus célèbres que de ses principes idéologiques. Fabre d'Églantine, quant à lui, insistera plutôt sur le caractère universel du calendrier républicain et proposera un temps-récit complètement différent qui, par ailleurs, finira par être accepté par la Convention. L'idée principale est d'offrir un ensemble lexical appuyé entièrement sur le temps de la nature, le national cédant visiblement la place à l'universel. Dans son intention de « donner à chacun des mois (...) un nom caractéristique », il tient à faire « sentir le genre de saison, où il se trouve dans les quatre dont se compose l'année » (Fabre 1793 : 6). Cela l'amène à offrir quatre triades mensuelles différentes, chacune prenant en considération les altérités climatiques, de sorte que les désinences ternaires soient distinctes lexicalement « de telles manières que les noms des mois qui composent l'automne ont un son grave et une mesure moyenne ; ceux de l'hiver un son lourd et une mesure longue ; ceux du printemps un son gai et une mesure brève ; et ceux de l'été un son sonore et une mesure large » (Fabre 1793 : 6). En effet, les néologismes qu'il invente peuvent être divisés facilement en quatre groupes correspondant aux quatre saisons de l'année, chacun ayant un suffixe adjectival différent. Ainsi a-t-on dans l'automne les mois suivants : *Vendémiaire*, qui renvoie aux vendanges, *Brumaire*, qui fait allusion aux brumes ; *Frimaire*, qui évoque le froid. Pour l'hiver, l'auteur propose : *Nivôse*, qui fait penser à la neige ; *Pluviôse*, qui rappelle les pluies ; *Ventôse*, qui figure les vents. Au printemps, on découvre : *Germinial*, qui représente la germination ; *Floréal*, qui révèle la floraison, *Prairial*, qui décrit les prairies. Le tout se termine par les mois d'été : *Messidor*, qui suggère les récoltes ; *Thermidor*, qui affiche la chaleur ; *Fructidor*, qui invoque les fruits. Même si Fabre d'Églantine offre une nomenclature complètement différente de celle de Romme, il emprunte à ce dernier, sans aucun doute, le caractère narratif du calendrier républicain. Lui aussi, il tient à « frapper l'imagination par les dénominations et à instruire par la nature et la série des images » (Fabre 1793 : 6). En effet, sa proposition se laisse lire comme un calendrier-récit, où les noms des douze mois décrivent fidèlement et, à la fois, réaffirment les vérités du temps de la nature (Baczko 1978 : 222). Tout comme Romme, il rejette entièrement l'ancienne nomenclature des calendriers grégorien et julien, même si, il ne faut pas l'oublier, elle demeure païenne et non chrétienne dans son étymologie, car elle remonte à l'époque de Jules César. Néanmoins, non seulement elle est toujours utilisée dans les religions chrétiennes, mais elle appartient à l'ancien monde des césars et des dieux que la république refuse fermement. Depuis 1789, le projet politique de la France est révolutionnaire et tel doit être aussi le nouveau système de division mensuel du temps qu'elle ambitionne d'instaurer.

L'idée de la nature et du travail agricole de l'homme est visible encore plus manifestement dans la nomenclature des jours de l'année qu'offre le calendrier républicain. On pourrait constater que la déchristianisation du calendrier existant est ici évidente, pour ne pas dire totale. On le voit déjà dans le nombre de 360 jours que propose le calendrier républicain pour assurer la division de chaque mois en trois décades, chacune composée de dix jours (*primedi, duodi, tridi, quartidi, quintidi, sextidi, septidi, octidi, nonidi, décade*). Il n'est pas sans importance que ce changement fera disparaître complètement les noms habituels des jours de la semaine, surtout celui du dimanche, ce à quoi on aura encore l'occasion de revenir plus loin. Dans ce projet, il s'agit avant tout de remplacer les noms des saints et des patrons de l'Église, « les squelettes béatifiés tirés des catacombes de Rome », qui apparaissent chaque jour dans le calendrier chrétien, par une liste laïque de « tous les objets qui composent la véritable richesse nationale » (Fabre 1793 : 12). Non que l'idée de Fabre d'Églantine soit toute novatrice. Quelques années auparavant, en 1788, donc encore avant la Révolution, Sylvain Maréchal avait rédigé, en vrai précurseur du futur calendrier républicain, son « Almanach des honnêtes gens », qui n'était rien d'autre qu'une version laïque du calendrier religieux. Chez lui, les noms des saints avaient été remplacés par ceux qu'il qualifiait de grands hommes de l'humanité, tels chefs politiques, écrivains, philosophes, savants, artistes qui, par leurs exploits de nature différente, se sont à jamais fait inscrire dans l'histoire de la civilisation humaine (Matyaszewski 2020 : 98–105). Tout en reprenant l'idée de Maréchal de déchristianiser le calendrier, Fabre d'Églantine choisit tout de même un autre critère du choix des termes qui doivent marquer les jours de l'année. Il ambitionne « de consacrer par le calendrier le système agricole et d'y ramener la nation, en marquant les époques et les fractions de l'année par des signes intelligibles ou visibles pris dans l'agriculture ou l'économie rurale » (Fabre 1793 : 6). On voit bien que, tout comme il l'a fait avec les noms des mois, il recourt ainsi au monde de la nature et de la vie de campagne, à cette différence près qu'il n'a plus besoin d'inventer des néologismes pour meubler les 360 termes de la nomenclature journalière. Il puise tout simplement dans le vocabulaire populaire de la langue française, connu de tous, qui évoque le contexte de l'univers agricole et de la vie rurale. Il donne une classification de trois catégories différentes, mais parfaitement complémentaires, car toutes exprimant l'idée de la nature et du travail des paysans : « les utiles productions de la terre, les instruments dont nous nous servons pour la cultiver, et les animaux domestiques, nos fidèles serviteurs dans ces travaux » (Fabre 1793 : 12).

Ce qui est capital, c'est que l'auteur n'énumère pas fortuitement tous ces noms qui désignent les fruits du travail champêtre, les outils agricoles et les animaux. Tout au contraire, il suit fidèlement la logique de son calendrier-récit, de sorte qu'il évoque les 360 noms en fonction de leur apparition selon l'ordre des douze mois et des quatre saisons de l'année, en respectant ainsi le cycle de la nature et le rythme du travail champêtre. On a parfois l'impression que son calendrier peut se lire facilement comme un véritable almanach agricole élaboré « pour glisser parmi le peuple les notions élémentaires, pour lui montrer la richesse de la nature, pour lui faire aimer les champs, et lui désigner avec méthode, l'ordre des influences du ciel et des productions de la terre » (Fabre 1793 : 12). Le groupe qui montre les « utiles productions de la terre » par lesquelles on suit « le temps et le jour où la nature nous en fait présent », est le plus vaste et le plus varié : il contient 288 noms qui expriment « les grains, les pâturages, les arbres, les racines, les fleurs, les fruits, les plantes » (Fabre 1793 : 12). Sans aucun doute, l'auteur tient par là à montrer la richesse de la nature et l'abondance des produits venant du travail agricole, donc à embrasser le sens de la vie champêtre. Même lorsque Fabre d'Églantine répertorie les noms de 36 animaux qui, tous les quintidis, donc à chaque demi-décade, illustrent son calendrier, il les organise selon un ordre qui doit

suivre le rythme de la nature, de sorte que soit gardé un « rapport précis entre la date de cette inscription et l'utilité réelle de l'animal inscrit » (Fabre 1793 : 13). L'auteur procède aussi de la même manière avec les noms des outils agricoles ou appareils de campagne qui sont au nombre de 36, tout comme dans le cas des animaux, avec cette seule différence qu'ils sont répartis non au milieu, mais à la fin de toute décade : « chaque décadi est marqué par le nom d'un instrument aratoire, le même dont l'agriculteur se sert au temps précis où il est placé » (Fabre 1793 : 13).

Puisqu'il est question du décadi, il faut s'arrêter un peu sur son sens et sa signification dans le calendrier républicain. Il s'agit non seulement du dernier jour de la décade, mais à la fois d'un jour de repos. Par son caractère de jour chômé, le décadi s'avère donc l'équivalent laïc du dimanche, ce jour de la semaine « le plus chrétien », car son nom exprime le mieux une connotation religieuse par sa référence directe à Dieu (*dies dominicus*, jour du Seigneur). Il faut remarquer que non seulement le calendrier républicain réduit le nombre des jours fériés à 36, ce qui correspond à celui de tous les décadis, mais en même temps, et cela est révélateur, fait disparaître le nom du dimanche. Néanmoins, tout comme la religion chrétienne qui assigne au jour chômé aussi bien l'idée de repos que celle de la messe dominicale obligatoire pour les croyants, le calendrier républicain reprend cette double fonction du jour férié, où le répit cotoie le devoir. Il s'agit de proposer au paysan une sorte d'instruction pour sa journée de travail survenue après le jour chômé : « le laboureur dans le jour de repos retrouvera consacré, dans le calendrier, l'instrument qu'il doit reprendre le lendemain » (Fabre 1793 : 13). Ainsi donc, selon la logique du temps du calendrier républicain, pendant le jour de repos le paysan doit penser à ce qui l'attend comme labueur au début de la décade suivante. Tout comme la prière dominicale, en dépit de l'idée de repos qu'exprime le dimanche, doit rappeler aux croyants leurs devoirs envers Dieu, le décadi a aussi à lier le jour chômé avec la notion des obligations des citoyens envers la république.

Sans doute pour des raisons idéologiques, mais aussi pour combler le nombre des 366 jours de l'année solaire et suivre ainsi le rythme de la nature, le calendrier républicain offre, à la fin de chaque année, une série de fêtes révolutionnaires appelées d'abord spontanément « sans-culottides », puis rebaptisées en « jours complémentaires ». Il s'agit d'épagomènes, cinq jours complémentaires chaque année et six jours toutes les années bissextiles. Quelle que soit leur dimension laïque et politique évidente, les festivités révolutionnaires font tout de même penser très fort à l'idée des fêtes religieuses que l'on trouve dans le calendrier chrétien. Il s'agit d'un temps de repos solennel similaire, où les jours chômés sont consacrés à une série de cérémonies et de réjouissances. Il est aussi important de remarquer que les fêtes républicaines portent leurs propres noms, tout comme celles de l'Église. Dans le calendrier républicain, on célébrait, consécutivement, les jours de la Vertu, du Génie, du Travail, de l'Opinion, des Récompenses et, tous les quatre ans, de la Révolution. Leurs noms renvoient de propos délibéré, comme celles du calendrier chrétien, à un code sémantique que chacun sait reconnaître et auquel il peut s'identifier. Bien entendu, le contenu théologique a été remplacé ici par les vérités laïques civiles de la république.

Ce qui, enfin, rapproche encore davantage les deux calendriers, c'est une insistance similaire sur la force de l'image, voire la même mise en valeur du potentiel de l'imaginaire. Tout comme le calendrier grégorien doit rappeler à l'homme, chaque jour, le sens religieux de son existence, Fabre d'Églantine, lui aussi, tient à privilégier l'impact des représentations : « nous ne concevons rien que par des images (...), notre entendement ne se rend compte que par des images, notre mémoire ne s'appuie et ne se repose que sur des images » (Fabre 1793 : 2). Sans doute, l'idée de travailler sur l'imaginaire n'est pas sans rappeler la force d'attraction de l'iconographie chrétienne, donc des images à caractère religieux. Il s'agit du même

objectif d'attirer l'attention du lecteur, chrétien ou républicain, et de lui transmettre ainsi, de manière agréable à lire et à regarder, les vérités et les valeurs que l'on lui adresse. Tout comme l'art doit servir la cause de Dieu et de l'Église, le calendrier républicain a aussi une mission bien programmée, celle de mémoriser les images parlantes de la nature et, par là, de soutenir le sens de la Révolution : « à chaque instant de l'année, du mois, de la décade et du jour, les regards et la pensée du citoyen se porteront sur une image agricole, sur un bienfait de la nature, sur un objet d'économie rurale » (Fabre 1793 : 2–3).

En guise de conclusion, il faut remarquer que, dans leur désir de déchristianiser le temps, les auteurs du calendrier républicain restent pour ainsi dire à la remorque de la religion qu'ils rejettent. L'idée de proposer un nouveau système de mesure et d'organisation du temps qui marquerait l'ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité ne fait que rappeler inévitablement l'intention d'exprimer, par un calendrier religieux, le début des temps nouveaux du genre humain. Si, dans leur projet de réécriture et de remaniement, Romme et Fabre d'Églantine grattent le manuscrit du calendrier chrétien en vue d'effacer son texte pour y mettre un nouveau contenu, ils se servent pourtant de la même pièce de parchemin, le religieux demeurant en partie visible sous la surface du séculaire. Le palimpseste qu'ils offrent propose une dimension toute neuve, mais construite selon une méthode d'écriture similaire, appuyée surtout sur les possibilités de l'imaginaire et le poids de l'iconique. Paradoxalement, ils empruntent donc à la religion chrétienne, non seulement catholique, l'essentiel de ce qui constitue sa force identitaire évidente, c'est-à-dire le pouvoir pictural séduisant des symboles et des images. Ils se servent pour cela d'un statagème analogue qui consiste, par le rythme répétitif de l'écoulement cyclique du temps, à faire graver dans la mémoire de l'homme les vérités universelles, donc éternelles, pour qu'il les fasse siennes. D'ailleurs, ils dotent leur proposition d'un message pragmatique semblable : aussi bien aux yeux des théologiens chrétiens que pour Romme et Fabre d'Églantine, le calendrier doit accompagner l'homme pendant chaque jour de sa vie, en lui indiquant autant le temps que le chemin qu'il doit suivre. C'est pourtant le sens de ce dernier, voire la boussole axiologique, qui restent totalement différents chez les uns et les autres.

Bibliographie

- Baczko, Bronisław (1978) *Lumières de l'utopie*. Paris : Payot.
- Baczko, Bronisław (1984) « Le calendrier républicain : décréter l'éternité. » [In :] Pierre Nora (éd.) *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard. Vol. I ; 37–83.
- Fabre d'Églantine, Philippe (1793) *Rapport fait à la Convention Nationale dans la séance du 3 de second mois de l'an II de la République au nom de la commission chargée de la confection du calendrier*. Paris : Imprimeries Nationales.
- Matyszewski, Paweł (2020) « *Almanach des honnêtes gens* (1788) de Sylvain Maréchal, ou penser un calendrier révolutionnaire avant la Révolution. » [In :] *Wiek Oświecenia*. Vol. 36 ; 85–111.
- Matyszewski, Paweł (2021) « Le calendrier révolutionnaire de 1793, ou les quatre saisons de la République. » [In :] *Studia Romanica Posnaniensia*. Vol. 48/1 ; 45–53.
- Olivier, Laurent (2008) *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*. Paris : Le Seuil.
- Ozouf, Mona (1992) « Déchristianisation. » [In :] François Furet, Mona Ozouf (éds) (1992) *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Vol. III. Paris: Flammarion ; 91–106.

- Perovic, Sanja (2012) *The Calendar in Revolutionary France. Perceptions of Time in Literature, Culture and Politics*. Cambridge : University Press.
- Romme, Gilbert (1793) *Rapport sur l'Ére de la République fait à la Convention Nationale dans la séance du 20 septembre de l'an II de la République*. Paris : Imprimeries Nationales.
- Shaw, Matthew (2011) *Time and the French Revolution : The Republican Calendar, 1789–XIV Year*. London : Royal Historical Society, Boydell Press.
- Starobinski, Jean (1973) *1789 – Les emblèmes de la Raison*. Paris : Flammarion.
- Vovelle, Michel (1976) *Révolution et religion. La déchristianisation de l'an II*. Paris : Hachette.

Received:

06.12.2023

Reviewed:

26.03.2024

Accepted:

26.03.2024