



Bulletin d'histoire des esoterismes

Jérôme Rousse-Lacordaire

DANS **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES** 2010/3 Tome 94 , PAGES 535 À 583
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.943.0535

Date de mise en ligne : 02/04/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2010-3-page-535?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [Cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

BULLETIN D'HISTOIRE DES ÉSOTÉRISMES

Par Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE

Méthodologie. – *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*¹ constitue à la fois une introduction d'ensemble et un parcours de l'ésotérisme occidental. La signification ou plutôt les significations de cette dernière expression sont présentées par Antoine FAIVRE (« La parola "esoterismo" ei suoi usi : presentazione di bouqueti variopinti di significati », p. 19-29), qui compte au nombre des premiers à en avoir proposé une description structurée et clairement située dans l'histoire et la culture (particulièrement dans son *L'Ésotérisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1^{re} éd. 1992, 4^e éd. 2007). Certaines des études ici rassemblées sortent du champ de l'ésotérisme compris comme un phénomène moderne appartenant à la sphère culturelle chrétienne mais leur présence me paraît se justifier par le fait qu'elles abordent des courants, des personnages ou des notions qui furent ensuite intégrés dans le *corpus* référentiel de l'ésotérisme occidental. Ainsi de : « Tracce di silenzio » de Mino GABRIELE (p. 31-38), qui traite de « l'ésotérisme de l'ésotérisme » (p. 32), à savoir du silence affirmé sur certains savoirs réservés, notamment dans l'Antiquité ; « La sapienza oltre la dimostrazione », de Kocku von STUCKRAD (p. 39-54), qui aborde « la connaissance expérientielle de l'Antiquité tardive au XIII^e siècle dans une perspective interreligieuse » en confrontant la théurgie néoplatonicienne ou hermétique à l'illumination chez l'Iranien Sohrawardi ; « L'interpretazione esoterica della messa nei romanzi medioevali del Graal » de Francesco ZAMBON (p. 55-70), selon lequel le « secretez dou Graal » du *Joseph* de Robert de Boron serait de l'ordre d'une révélation ésotérique qui aurait ensuite été réinterprétée en termes d'union mystique en sorte d'affirmer la présence réelle eucharistique en réaction contre un mythe d'inspiration gnostique et

1. Alessandro GROSSATO (éd.), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*. Milan, Medusa, (coll. « Viridarium », 5), 2008 ; 18 × 25 cm, 228 p., 34 €, ISBN 978-88-7698-177-7.

platonisante qui présentait l'eucharistie comme un simple symbole d'une révélation secrète (j'avoue ne pas avoir compris en quoi une interprétation du corps et du sang du Christ en tant que signes de son enseignement réservé excluait nécessairement la doctrine eucharistique de la Présence réelle) ; « Raimondo Lullo e il nuovo ordine mondiale » de Nicholas GOODRICK-CLARKE (p. 71-91), qui examine les implications politiques de la concordance religieuse lullienne. Les études qui suivent se situent plus directement dans le cadre de l'ésotérisme *stricto sensu*. Jean-Pierre BRACH (p. 93-108), dans la ligne de *La Symbolique des nombres* (Paris, Presses Universitaires de France, 1994) et *Il Simbolismo dei numeri* (Rome, Arkeios, 1999) et de son édition *Des admirables secrets des nombres platoniciens* de Guillaume Postel (Paris, Vrin, 2001)², montre notamment comment les présupposés qualitatifs de l'arithmologie renaissante (unité de la création, analogies et correspondances, causalité des nombres) firent place à une mathématique quantitative. Moshe IDEL, ce grand spécialiste de la kabbale, réexamine la kabbale italienne du XVI^e siècle et son autonomisation progressive par rapport à la kabbale espagnole (p. 109-123). Entre autres facteurs déterminants, il relève la publicité donnée à la kabbale par la publication (controversée) de ses textes et par sa divulgation à des chrétiens, lesquels pouvaient, en retour, consulter des kabbalistes, ainsi que la fusion ou du moins les mélanges et les interpénétrations qui s'opérèrent entre kabbale juive, kabbale chrétienne, platonisme, hermétisme, etc., faisant ainsi entrer une kabbale juive « exotéricisée » dans les sources de l'ésotérisme occidental et contribuant à son rayonnement. Wouter J. HANEGRAAFF cherche à préciser le moment et le milieu de l'apparition du concept d'ésotérisme occidental en tant qu'il désigne des courants historiques partageant un *corpus* référentiel de textes (p. 125-144). Il en repère surtout le départ chez un luthérien allemand de la fin du XVII^e siècle : Ehregott Daniel Colberg qui dénonce le christianisme des théosophes, fâcheusement platonico-hermétique, mêlé de kabbale, de magie et d'astrologie. Joscelyn GODWIN présente la notion d'harmonie des sphères chez Johann Kepler et chez Athanasius Kircher (p. 144-164). Agostino DE ROSA décrypte les fresques anamorphiques romaines d'Emmanuel Maignan et de Jean-François Nicéron (p. 165-182) dans une perspective de thaumaturgie optique. Jean-Pierre LAURANT, déjà auteur d'une somme sur *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle* (Lausanne, L'Âge d'homme, 1992), revient sur quelques aspects de la question, principalement autour de la figure de Pierre Leroux et de sa sociologie triadique (p. 183-189). Hans Thomas HAKL étudie Franz Sättler (mort dans les années 1940) et son Adonismus, culte érotique du diable, supposément très ancien, venu de Chaldée, de Phénicie, de Perse, d'Égypte et de Grèce (p. 191-204). L'ouvrage s'achève par une étude de Marco PASI, « Il problema della definizione dell'esoterismo » (p. 205-228),

2. Sur ces trois ouvrages voir : *Rev. Sc. ph. th.* 80 (1996), p. 257 ; 85 (2001), p. 322 ; 86 (2002), p. 270.

qui aborde les perspectives respectives d'Antoine Faivre (l'ésotérisme comme forme de pensée), de Wouter J. Hanegraaff (l'ésotérisme comme concept) et de Kocku von Stuckrad (l'ésotérisme comme champ du discours), et signale les apports et les insuffisances³ de chacune d'entre elles. L'auteur propose alors judicieusement de réaménager le modèle d'Antoine Faivre en se fondant, non sur une définition de l'ésotérisme, mais sur la description d'un phénomène historique particulier tenant compte non seulement des pratiques effectives, mais aussi des rhétoriques, en sorte d'intégrer à un modèle souple des composants nouveaux ou de mettre davantage en avant des critères qu'A. Faivre jugeait secondaires sur le plan des pratiques, alors qu'ils ne le sont pas sur le plan de la rhétorique mise en œuvre par les ésotéristes (comme le secret⁴).

Plusieurs des auteurs de l'ouvrage précédent participent à *Hidden Intercourse*, titre énigmatique que le sous-titre explicite : *Eros and sexuality in the history of western esotericism*⁵. Il s'agit donc d'explorer les rapports entre érotisme et ésotérisme, rapports qui se retrouvent à toutes les époques de l'histoire de l'ésotérisme, si l'on entend toutefois ce dernier terme en un sens assez large puisqu'il est pris ici (on comprend mieux pourquoi après l'étude de M. Pasi que je présentai ci-dessus) comme un équivalent du « concept d'initiation à une sagesse cachée » (p. X-XI). Plusieurs des courants ou personnalités étudiés ne l'avaient jusque-là été que pas, ou peu, ou mal, et, dans la plupart des cas, rarement sous cet angle et avec le sérieux avec lequel les auteurs s'y appliquent. Les trois premières contributions sortent du cadre géographique de l'Occident puisqu'elles sont consacrées, pour les deux premières, aux courants gnostiques et hermétiques des premiers siècles de notre ère (Roelof VAN DEN BROEK, p. 1-21, et April D. CONICK, p. 23-48), qui furent cependant, il est vrai, en lien étroit avec le monde gréco-romain, et, pour la troisième, au monde musulman (Pierre LORY, p. 49-64). Quant au cadre chronologique proposé par Antoine Faivre, celui de la modernité, il est, lui aussi, débordé puisque, outre les études déjà mentionnées sur le gnosticisme et sur l'hermétisme gréco-alexandrin, deux textes concernent spécifiquement le Moyen Âge (Elliot R. WOLFSON pour la kabbale juive, p. 65-109, et Claire FANGER pour Jean de Morigny, p. 153-174). Là, encore une fois, il faut reconnaître que ces extensions se justifient puisque l'ésotérisme occidental apparut à la Renaissance entretint des liens étroits, au moins référentiels, avec la kabbale juive et la magie rituelle qui le précédèrent. Les autres contributions s'inscrivent, elles, plus

3. J'en ai moi-même indiqué quelques-unes, à propos de K. von Stuckrad, dans : *Ésotérisme et christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2007 et 2009, p. 15-16 ; *Rev. Sc. ph. th.* 91 (2007), p. 563-564, et 92 (2008), p. 848.

4. On pourrait dire de même de la transmission (cf. Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Ésotérisme et christianisme, op. cit.*, p. 16 et 246).

5. Wouter J. HANEGRAAFF & Jeffrey J. KRIPAL (éds.), *Hidden Intercourse : Eros and sexuality in the history of western esotericism*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Aries book series », 7), 2008 ; 17 × 25 cm, XXII-544 p., ISBN 978-90-04-16873-2.

strictement dans la cadre de l'ésotérisme occidental et même, pour la plus grande partie d'entre elles, dans l'Occident des XIX^e et XX^e siècles : la kabbale extatique et le hassidisme (Moshe IDEL, p. 111-151) ; Marsile Ficin et Giordano Bruno (Wouter J. HANEGRAAFF, p. 175-207) ; l'alchimie latine jusqu'au XVIII^e siècle (Lawrence J. PRINCIPE, p. 209-229) ; la sorcellerie au début de l'époque moderne (Allison P. COUDERT, p. 231-280) ; la théosophie chrétienne (Antoine FAIVRE, p. 281-307) ; le premier spiritisme américain (Cathy GUTTIEREZ, p. 309-332) ; la mystique sexuelle de John Humphrey Noyes, Thomas Lakes Harris et Alice Bunker Stockham dans les deux derniers tiers du XIX^e siècle (Athur VERSLUIS, p. 333-354) ; Paschal Beverly Randolph (John Patrick DEVENY ⁶, p. 355-367) ; Georges Le Clément de Saint-Marcq (Marco PASI, p. 369-400) ; l'Ordo Templi Orientis (Hugh URBAN, p. 401-443) ; la Fraternitas Saturni, Giuliano Kremmerz, Julius Evola et Maria de Naglowska (Hans Thomas HAKL, p. 445-478) ; Esalen (Jeffrey J. KRIPAL, p. 479-519). De ce parcours je retiens surtout que les liens entre ésotérisme et érotisme, qui ont souvent été interprétés, particulièrement à charge, en termes d'antinomisme et de libertinisme, n'entrent pas nécessairement dans ces catégories mais peuvent aussi conduire à des sublimations de type ascétique, voire à des refus de l'érotisme. De la sorte, les croisements entre ésotérisme et érotisme adoptent des configurations fort diverses (ne serait-ce que selon que l'éros est le signe du secret ou le secret le signe de l'éros) qui ne permettent en aucun cas de les réduire à une quelconque univocité.

Généralités. – Dans cette section je présenterai des ouvrages ayant trait pour l'essentiel à deux sujets qui, sans appartenir nécessairement à l'ésotérisme, lui sont souvent liés : la mystique, qui, tant sur un plan historiographique que sur un plan conceptuel, est souvent associée à l'ésotérisme (que l'on pense seulement à la présentation de la kabbale comme mystique juive) ; la cosmogonie et la cosmologie, étant donné que la dissociation apparue à la fin du Moyen Âge classique entre sciences de la nature et réflexions théologiques et métaphysiques n'a pas peu contribué à l'autonomisation de l'ésotérisme. Toutefois, dans chaque cas, comme il s'agit le plus souvent de collectifs, je n'aborderai que les contributions les plus immédiatement en relation avec l'ésotérisme.

C'est du discours mystique et de son appartenance religieuse que traite *Le Parole della mistica*⁷. Divisé en trois parties (problématique, historio-

6. J. P. DEVENY avait déjà consacré une importante monographie à Randolph (*Paschal Beverly Randolph : a nineteenth-century Black American spiritualist, rosicrucian and sex magician*, Albany, SUNY Press, 1997 ; cf. *Rev. Sc. ph. th.* 82 (1998), p. 150-151).

7. Francesco VERMIGLI (éd.), *Le Parole della mistica*. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi. Atti dell'VIII seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Ezio Franceschini (Genova, 6 febbraio 2006). Florence, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, (coll. « La Mistica cristiana tra Oriente e Occidente », 12), 2007 ; 15 × 24 cm, VIII-192 p., ISBN 978-88-8450-260-5.

graphie, elenchus), dont seule la première nous retiendra ici, cet ouvrage prend comme figure paradigmatique de la mystique chrétienne et de son récit le *raptus* de Paul (Barbara FAES consacre une belle étude aux « Discussioni medievali sulla violenza nel raptus : Alessandro de Hales, Rolando di Cremona, Tommaso d'Aquino », p. 31-52), relevant aussi que, bien que cette expérience concerne des paroles incommunicables, elle est racontée et confirme le statut apostolique de Paul ; ce qui fait alors le caractère individuel et personnel de l'expérience c'est qu'elle ne peut être transmise à celui à qui elle est rapportée pour qu'il la vive (Gianni BAGET BOZZO, « La mistica », p. 3-6, ici p. 3). Peter DINZELBACHER (« Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici », p. 19-30) propose, de manière assez provocante, une définition fort restreinte, d'une part, de la mystique (en s'appuyant sur Gerson) : « *cognitio Dei experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum* », expérience unitive, élitiste et psychosomatique, d'autre part, des textes mystiques : les « Ego-Dokumente ». L'auteur est conscient des difficultés de cette définition, laquelle exclut nombre d'auteurs ou de courants communément jugés mystiques ; mais il considère qu'ainsi réduite, elle devient pleinement opératoire. Je remarque seulement ici que parmi les exclus, l'auteur mentionne, entre bien d'autres, la *Merkabah* et Swedenborg, qui appartiennent à l'ésotérisme ; cette définition restreinte pourrait donc contribuer à éclairer la question délicate et controversée de la distinction qu'il y aurait à opérer entre mystique et ésotérisme. La contribution qui concerne le plus directement mon propos est celle de Michela PEREIRA : « *Trasformazioni : alchimia e mistica, un confronto possibile* » (p. 53-71). J'en réserve toutefois la présentation pour la section suivante, consacrée à l'alchimie.

L'expérience religieuse, centrale dans la mystique, est le sujet même de *Inquiry into religious experience in early Judaism and Christianity*⁸. Les éditeurs précisent clairement leurs principes méthodologiques : considération des textes dans leurs contextes ; centralité de l'expérience plutôt que de la mystique ; extension du domaine de l'expérience religieuse au-delà de la fausse dichotomie entre rationnel et irrationnel ; examen non seulement des symboles et des mythes, mais aussi de rituels (p. 6-8). Suivent trois parties : corps et soi dans l'expérience religieuse ; texte et expérience religieuse ; Paul et l'expérience religieuse. Dans la première partie : Frances FLANNERY juge qu'un certain accès aux expériences corporelles du judaïsme et du christianisme anciens est possible, dès lors qu'elles concordent avec des données ethnographiques qui, bien qu'appartenant à des contextes culturels évidemment différents, partagent avec les témoignages anciens de rapporter des expériences corporelles et reposent donc sur cet élément commun

8. Frances FLANNERY, Colleen SHANTZ & Rodney A. WERLINE (éds.), *Experientia, volume 1. Inquiry into religious experience in early Judaism and Christianity*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Society of biblical literature. Symposium series », 40), 2008 ; 17 × 25 cm, IX-261 p., ISBN 978-90-04-16911-1.

qu'est le donné biologique (p. 13-18) ; Alan F. SEGAL relit de manière convaincante les récits pauliniens d'expériences mystiques comme traduisant des expériences d'angélification et de spiritualisation du corps charnel (p. 19-40). La deuxième partie : Celia DEUTSCH, à partir du cas de l'usage du vocabulaire mystérique appliqué par Philon et Clément d'Alexandrie à l'étude des textes saints, montre que cette étude est une expérience religieuse, émotionnellement chargée, d'appréhension du sens le plus profond en son sanctuaire scripturaire (p. 83-103) ; Robin GRIFFITH-JONES souligne le caractère mystagogique de l'évangile johannique qui convoque par son récit l'imagination du lecteur et amène ce dernier à recevoir ce qui y est rapporté pour en renaître et en vivre (p. 105-123) ; Crispin FLETCHER-LOUIS relève qu'au cœur des textes apocalyptiques qui ne sont pas des récits directs d'expériences religieuses (en l'occurrence le Livre de Daniel, I Hénoch et *Joseph et Aseneth*) se trouve pourtant une expérience religieuse, celle d'une transformation espérée et jugée possible tant par l'auteur que par le lecteur (p. 125-144). La dernière partie est tout entière consacrée à Paul : Troels ENGBERG-PEDERSEN insiste sur la non-contradiction qu'il y a à tenir à la fois que Paul construit son récit d'expérience et que Paul a effectivement fait une expérience (p. 147-157) ; Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE relit le *raptus* à la lumière des catégories de l'apocalyptique juive et de la mystique et des pratiques visionnaires de la *Merkabah* lesquelles, reprises christologiquement, permettent à Paul de se comprendre comme un apôtre chargé d'enseigner certaines révélations ésotériques (p. 159-176) ; John B. F. MILLER explore les récits de rêves et de visions dans les textes lucaniens, Évangile et Actes, en tant qu'expériences religieuses à deux faces indissociablement conjointes, irruption divine de l'extérieur et interprétation intérieure (p. 177-192) ; Colleen SHANTZ étudie les extases de Paul en rapport avec les souffrances et sous l'angle des recherches contemporaines sur la physiologie des états modifiés de conscience et souligne le rôle des expériences psychosomatiques dans la formation des concepts (p. 193-205) ; Rollin A. RAMSARAN répond aux quatre précédents contributeurs en les invitant notamment à considérer, d'une part, quelle place et quel statut Paul accorde vraiment à ses expériences extatiques et visionnaires par rapport aux autres types d'expériences religieuses et, d'autre part, la pluralité, présente dans les textes étudiés, des degrés d'interprétation des expériences de Paul (p. 207-212). De fait, certaines des contributions posent plus de questions qu'elles n'en résolvent, car, finalement, une fois établi, autant qu'on le puisse, que Paul eut des expériences extatiques et visionnaires, que celles-ci engagent la psyché et le corps, qu'elles s'apparentent à des états modifiés de conscience, etc. (tout cela à grand renfort de postmodernisme « bourdieusien » ou postcolonial et de *gender studies*), on aimerait que la dimension « religieuse » de ces expériences de communion au Christ et à l'Esprit soit plus que suggérée, dès lors que l'expérience religieuse de Paul est pré-

sentée et comprise par lui-même en considération de la fonction apostolique qu'elle assure.

Le volume *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*⁹ comprend nombre d'études qui concernent notre propos. Là encore, comme précédemment, je réserve celles qui concernent l'alchimie à la section suivante. Je mentionne donc maintenant seulement trois contributions : Pietro PALMERI, sur les *Questiones naturales* d'Adélarde de Bath (p. 309-324), qui indique que, pour ce dernier, physique, astronomie et astrologie (y compris dans ses implications magiques) « constituent un unique *corpus* utile à la connaissance de la nature et à son utilisation, voire à sa domination » (p. 324) ; Fabio SELLER, sur la Grande Année dans la cosmologie de Pierre d'Aban (p. 411-424), Grande Année que ce dernier conjugue, dans une perspective cyclique, avec ces grandes conjonctions dont nous verrons plus loin (section *Astrologie*) que Pic y fut fort hostile dans ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* ; Ivana PANZECA, sur la structure hiérarchique de la lumière chez Sohrawardi (p. 325-338), doctrine qui met en jeu une théorie de l'illumination (celle dont traite, nous l'avons vu, K. von Stuckrad dans sa contribution à *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*) et sur ce monde imaginal qui fut très cher à H. Corbin. Je conclus en précisant que nombre de contributions de ce volume repèrent une mutation au XII^e siècle (explicitée par Guido ALLINEY, p. 1-17) qui fut l'une des causes de l'émergence de l'ésotérisme renaissant : l'abandon par la philosophie de la nature de la question cosmogonique, étrangère à l'approche aristotélicienne, au profit d'une physique.

*Imagining creation*¹⁰ rassemble neuf études de récits de création : du christianisme à l'hindouisme, en passant par la Mésopotamie, l'ancienne Égypte, l'Afrique subsaharienne, l'islam et le judaïsme. De cet ensemble, je retiens trois contributions : une sur le christianisme et deux sur le judaïsme. Florentina BALADANOVA étudie les récits de création slaves en tant qu'ils sont issus de rencontres entre le folklore populaire local, souvent oral, et la cosmogonie biblique dans ses variantes canoniques et apocryphes (p. 161-365). Parmi ces dernières, l'auteur présente surtout II Hénoch, *Quaestiones* (ou *Erotapokriseis*, que l'auteur pense avoir certaines sources communes avec les midrashim) et *Palaeia* (qui incorpore différents textes exégétiques juifs, dont le *Sepher ha-Yaschar*, que, je le rappelle, le chevalier Drach traduisit pour la première fois en français en 1858 dans le *Dictionnaire des apocryphes* de l'abbé Migne). Elle considère ainsi que le folklore slave sur

9. Concetto MARTELLO, Chiara MILITELLO & Andrea VELLA (éds.), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*. Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, (coll. « Textes et études du Moyen Âge », 46), 2008 ; 17 × 24 cm, xv-525 p., ISBN 978-2-503-52951-6.

10. Markham J. GELLER & Mineke SCHIPPER (éds.), *Imagining creation*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « IJS studies in judaica », 5), 2008 ; 17 × 25 cm, xxii-424 p., ISBN 978-90-04-1765-1.

la Genèse non seulement traduit une rencontre entre traditions orales et traditions écrites, mais aussi développe un « Ur-hypertexte » oral antérieur et à ce folklore et à la Bible qui en seraient issus (p. 162). Concernant les *Quaestiones*, l'auteur juge qu'elles s'inscrivaient dans des rites d'initiation où étaient délivrées les clefs de ces énigmes, si bien que « ceux qui posaient les questions et ceux qui y répondaient étaient alors engagés dans une participation mystique à la création divine » (p. 197), favorisée par la configuration similaire de l'homme et du monde. Si ces thèses de l'auteur relatives à l'Ur-hypertexte et au rôle initiatique des énigmes sont exactes (ce que je suis incapable de juger), nous nous trouverions alors en présence d'une expérience religieuse de type mystique, voire mystérique, fondée sur une exégèse (une sagesse, selon l'étymologie du mot slave *razumnik* qui désigne ces énigmes) réservée d'un récit. Wout Jac. VAN BEKKUM présente les « Attitudes modernes juives à l'égard du concept de mythe » (p. 139-155). Ce faisant, il évoque aussi quelques attitudes anciennes : Philon, qui, tout en invitant à une lecture allégorique du récit biblique de la création refuse de les considérer comme des mythes, ce pourquoi il concentre son attention sur le sens spirituel et métaphysique du récit ; le Talmud, qui interdit d'expliquer le *Ma'asēh Bērēšīth* devant deux personnes et précise qu'il vaudrait mieux ne pas être né que de considérer « ce qui est en haut, ce qui est en bas, ce qui est devant et ce qui est derrière », ceci, selon l'auteur, en raison des éléments mythiques des récits de la création, difficiles à concilier avec l'orthodoxie rabbinique de la création *ex nihilo* (mais alors, pourquoi le même texte talmudique interdit-il de parler des relations sexuelles devant trois personnes ? On consultera ici avec profit Nicolas Sed, *La Mystique cosmologique juive*, 1981, dont le premier chapitre examine ces interdictions réitérées), orthodoxie qui s'orientera alors vers une lecture éthique des éléments mythiques de la Genèse ; Maïmonide, qui, tout en reconnaissant dans la Bible une certaine dimension mythique qui ne peut être acceptée par la philosophie, ne lui en accorde pas moins une certaine utilité. Daphne FREEDMAN expose les grands thèmes de la conception lurianique de la création (contraction, émanation, bris des vases, homme primordial, chute) (p. 389-415). Elle souligne à juste titre que ces exposés sont explicitement conscients de leur caractère métaphorique, affirmant que la nature de la déité demeure inconnaissable en elle-même et ne s'appréhende qu'à travers ses manifestations dans la conscience humaine. Les représentations anthropomorphiques de la déité sont des autorévélations divines destinées à permettre un certain accès de la conscience de l'homme à la transcendance divine qui y apparaît. En appendice l'auteur donne la traduction d'un extrait du *'Êš hayyîm* de Hayyim Vital, le premier disciple de Luria et celui qui poussa le plus loin l'anthropomorphisme.

Ésotérisme et christianisme. – Clément d'Alexandrie et ses *Stromates* sont l'une des pièces les plus discutées et les plus controversées de la ques-

tion de l'existence d'un ésotérisme chrétien aux origines du christianisme¹¹. Andrew C. ITTER fait le point sur ce sujet épineux dans *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*¹². L'auteur démontre que dans cette œuvre de Clément la méthode et la doctrine sont indissociables l'une de l'autre : l'exposé clémentin n'est pas destiné à être seulement compris sur un plan théorique ; il doit surtout être intériorisé et réalisé dans l'âme et dans la vie, lesquelles deviennent en quelque sorte l'incarnation de la doctrine reçue du Seigneur et transmise par les gnostiques. À la fois classiquement méfiant vis-à-vis de l'écriture et de ses limites et conscient de la nécessité, en l'absence regrettable d'enseignement oral, de fixer par écrit la doctrine traditionnelle, Clément adopte une stratégie d'écriture qui lui permet en un seul mouvement de dire et de cacher, en sorte que seuls comprennent ceux qui en ont réellement la capacité et en font preuve. La composition, l'arrangement et la structure des *Stromates* (avec leur éparpillement apparemment désordonné de notations et leurs indications symboliques arithmosophiques) manifestent à la fois l'insuffisance du discours et son dépassement, opérant ainsi une discrimination entre ceux qui s'en tiennent à la superficie des mots et ceux qui savent, de leur propre initiative et guidés, temporairement, par la logique et la dialectique, et, surtout, éclairés par la foi, en percevoir le réseau sous-jacent et retrouver ainsi l'unité de la doctrine de foi disséminée dans le texte et de la sorte être reconduits à leur origine divine. Il y a donc déjà là un ésotérisme en tant que la doctrine gnostique se réserve à ceux qui s'en montreront dignes par leur labeur herméneutique et croyant d'anamnèse récapitulative (d'inspiration platonicienne). Il y a aussi ésotérisme en tant que la transformation par la connaissance doit être menée à son terme par le gnostique lui-même qui a en charge de parachever l'œuvre divine de restauration ultime dans le Christ, y compris sur les plans physiologique et cosmologique où Dieu, d'une certaine manière, se reflète dans sa création et en l'homme. La théologie vient ici, par un processus d'apophase, distinguer ce qui est en propre divin et y remonter par le don gracieux de la lumière divine. Texte ésotérique donc que les *Stromates*, et opérateur mystagogique et initiatique, pour autant que son lecteur s'y laisse prendre, guider et activement transformé par la lumière qu'il désigne.

Dans mon précédent bulletin, j'ai rendu compte de la critique en règle, mais à mon sens portant largement à faux, des travaux de Morton SMITH sur « l'évangile secret de Marc » par Peter Jeffery¹³. De ce point de vue et parce que l'un de ses auteurs fut un pionner des études sur la kabbale juive,

11. Je me permets de renvoyer ici, encore une fois, à mon *Ésotérisme et christianisme*, op. cit., p. 261-297.

12. Andrew C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae », 97), 2009 ; 17 × 25 cm, XVIII-233 p., ISBN 978-90-04-17482-5.

13. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 849-850.

l'édition par Guy G. STROUMSA (lui aussi auteur d'importants travaux sur l'ésotérisme chrétien) de la correspondance entre M. Smith et Gershom SCHOLEM¹⁴ mérite d'être signalée ici. Ainsi que le souligne l'éditeur, cette correspondance de cent vingt lettres éclaire considérablement la personnalité et les travaux de Smith que sa rencontre avec Scholem conduisit à approfondir son étude des racines juives du christianisme en explorant l'ésotérisme et la magie juifs. Concernant l'évangile secret de Marc, les lettres les plus instructives sont : celles de Scholem du 9 juin 1974 (n° 96), dans laquelle celui-ci se dit convaincu par les arguments de Smith relativement à l'authenticité de la lettre de Clément d'Alexandrie (qui traite de cet évangile et en donne des extraits) et à la présence d'éléments magiques dans le christianisme originel, mais pas par l'interprétation qu'en fait Smith en termes de libertinisme ; la réponse du 12 juillet 1974 de Smith (n° 97), qui s'explique sur le caractère conjecturel de sa thèse (passant là encore un peu vite de la supposition qu'il existerait un rite chrétien originel magique à la conclusion que ce rite serait eucharistique et, surtout, érotique, et même homo-érotique).

« *You are a priest forever* » d'Eric F. MASON¹⁵ traite aussi de l'arrière-fond juif du christianisme. Il s'agit d'une analyse des motifs sacerdotaux de la christologie de la Lettre aux Hébreux. Plutôt que de voir dans ces motifs une création totalement originale, ou des thèmes exégétiques et théologiques partagés par l'ensemble du christianisme d'alors, ou la reprise de mythologie gnostiques, ou une adaptation de conceptions philoniennes, l'auteur en relève la convergence avec les spéculations sur le sacerdoce messianique et céleste de Lévi et sur la figure angélique de Melchisédech en faveur dans les milieux esséniens de Qumran. Prudemment, l'auteur n'en conclut pas à une filiation ou à des emprunts directs, mais plutôt au partage de motifs répandus dans le judaïsme du second temple. Si j'ai ainsi signalé cette étude, c'est parce qu'elle contribue à éclairer certains des motifs qui furent peut-être ceux d'un ésotérisme chrétien originelle qui puisa, non sans les transformer, à des sources juives contemporaines¹⁶.

Gilles QUISPEL (mort en 2006) fut sans doute l'un des grands spécialistes du christianisme des premiers siècles. La publication de *Gnostica, ju-*

14. Guy G. STROUMSA (éd.), *Morton Smith and Gershom Scholem, correspondence 1945-1982*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Jerusalem Studies in religion and culture », 9), 2008 ; 17 × 25 cm, XXIV-206 p., ISBN 978-90-04-16839-8.

15. Eric F. MASON, « *You are a priest forever* ». *Second Temple Jewish Messianism and the priestly christology of the Epistle to the Hebrews*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Studies on the texts of the desert of Judah », 74), 2008 ; 17 × 25 cm, XIII-229 p., ISBN 978-90-04-14987-8.

16. Je me permets ici de renvoyer à nouveau à mon *Ésotérisme et christianisme*, *op. cit.*, p. 261-297, où j'évoque aussi l'évangile secret de Marc.

*daica, catholica*¹⁷, recueil de cinquante de ses articles en témoigne amplement. Ces études, parfois très techniques, parfois aussi de l'ordre de la vulgarisation (érudite¹⁸), sont classées en trois parties, suivant le titre, et s'achèvent, en guise d'épilogue, par le texte d'une conférence de 2000 qui prend aujourd'hui couleur de testament intellectuel, voire spirituel : « Gnosis and the future of christian religion » (p. 823-832). L'auteur y résume ce qui fut d'une certaine manière le cœur de ses travaux, à savoir l'idée que la gnose fut en quelque sorte l'ombre, jamais totalement éradiquée, du judaïsme et du christianisme orthodoxes (deux études, l'une sur Hermann Hesse, p. 243-261, l'autre sur Jung, dont Quispel se reconnaît tributaire, et Pauli, p. 569-572, l'indiquent). Outre le gnosticisme, il évoque ainsi le manichéisme et le catharisme, Boehme (aussi présenté p. 133-139), l'idéalisme allemand, la théosophie anglo-saxonne et l'anthroposophie. Aussi en appelle-t-il à l'intégration et à la reconnaissance de la primauté de la dimension expérientielle, caractéristique de la gnose, dans le catholicisme romain en sorte que celui-ci, d'institution autoritaire qu'il est, devienne une monarchie constitutionnelle¹⁹. Quoi qu'il en soit de la pertinence de cette considération « ecclésiologique », sans doute à prendre *cum grano salis*, ce qui ressort du recueil du point de vue de ce texte que je qualifiai de testamentaire (et que la préface de Jean-Pierre MAHÉ, « Gilles Quispel ou l'intériorité de la gnose », p. XXIII-XXV, confirme), c'est : 1°, que pour Quispel la gnose est d'abord de l'ordre d'une expérience intérieure transformatrice (une étude, qui nous conduit de Valentin à Boehme, à Gichtel et à Baader, s'intitule d'ailleurs « Gnosis als Erfahrung », p. 119-123) ; 2°, que cette dimension est inaliénable (notamment parce qu'enracinée dans la psyché humaine) et toujours d'actualité (Quispel décrit la gnose comme « la troisième composante de la culture européenne », p. 143, avec la foi et la raison, et en parle comme d'une « perennial philosophy », p. 173) ; 3°, qu'elle s'oppose frontalement à toute autorité. S'il me semble que l'on peut aisément accorder à Quispel les deux premiers points (en prenant garde toutefois de ne pas trop vite faire fond sur la psyché, au risque d'oublier l'esprit), le troisième pose, à mon sens, plus de difficultés, car il tend à faire de l'expérience et de l'autorité deux pôles opposés en oubliant peut-être qu'ils peuvent être complémentaires et que, par exemple, l'autorité paulinienne, y compris institutionnelle, découle pour une large part de

17. Gilles QUISPEL, *Gnostica, judaica, catholica*. Collected essays of Gilles Quispel. Edited by Johannes VAN OORT. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Nag Hammadi and manichean studies », 55) ; 18 × 25 cm, XXI-869 p., ISBN 978-90-04-13945-9.

18. Encore que pas toujours d'une érudition irréprochable lorsque Quispel sort de son domaine de spécialisation, l'Antiquité tardive, pour, par exemple, mentionner Reuchlin, qu'il qualifie de « Protestant scholar » (p. 556).

19. Pour l'anecdote, je relève que Quispel raconte sa rencontre en 1964, avec un jeune prêtre bavarois, devenue préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi : « His name is Joseph Cardinal Ratzinger. If such a man can hold that office, he gives me some hope » (p. 831).

l'expérience paulinienne, qu'elle soit celle du chemin de Damas ou qu'elle soit celle du *raptus* (que Quispel étudie p. 699-714). Rien n'interdit, bien au contraire (car bien des cas le confirment), de constater l'existence d'expériences mystiques intérieures qui sont orthodoxes en ce sens qu'elles ne reçoivent, aux yeux de ceux qui les vivent et les rapportent, de sens qu'au regard d'une doctrine et d'une pratique normées par l'institution²⁰.

Alchimie. – Michela PEREIRA, dont j'ai seulement mentionné plus haut, la contribution « *Trasformazioni : alchimia e mistica, un confronto possibile* » au volume *Le Parole della mistica* (p. 53-71), a donné plusieurs études sur ce sujet. Je commencerai par celle que je viens de citer. Surtout à partir d'une mise en parallèle structurelle du travail transmutatoire de production du corps subtil, qui sous-tend l'*Aurora consurgens*, avec le travail ascétique d'anéantissement qui, dans le *Mirouer des simples âmes* de Marguerite Porete, conduit notamment à la guérison du corps, l'auteur souligne que le labeur alchimique et le labeur mystique convergent dans la même visée d'une restauration de l'homme dans son *imago Dei* originelle et, comme par contrecoup, de la création dans son état prélapsaire. Elle relève encore que, dans cette perspective, la différence entre alchimie (travail extérieur sur la matière) et mystique (travail intérieur sur soi) n'est pas totalement irréductible puisque, du côté de l'alchimie, la matière première de l'alchimie participe de l'intérieur et de l'extérieur, de l'esprit et du corps, et que, du côté de la mystique spéculative, l'âme anéantie et transformée transforme à son tour le monde : « il mistico è esso stesso l'elixir » (p. 71). De fait, je suis enclin à penser que, toujours dans cette optique, la véritable différence entre alchimie et mystique (plus précisément celle de Marguerite Porete ou d'Eckhart, que l'auteur mentionne) est ici dans le fait que la première se cantonne à la restauration dans leur état originel de notre monde et de l'homme, alors que la seconde vise à un dépassement de ce degré d'être pour atteindre à la réalisation des états supérieurs et à la déification.

Avec Chiara CRISCIANI, dans les mélanges offerts à Agostino Paravicini Bagliani, *Natura, scienze e società medievali*²¹ (dont je reparlerai dans la section *Magie*), Michela Pereira réexamine le dossier de l'*Aurora consurgens* (« *Aurora consurgens : un dossier aperto* », p. 67-150). Les auteurs examinent la tradition manuscrite (le plus généralement anonyme) et imprimée de ce texte, montrant que cette dernière, inaugurée en 1572, en a infléchi la lecture en divisant l'*Aurora* en deux parties autonomes qui eurent alors chacune leur destin exégétique et éditorial propre. La première

20. Je renvoie ici aux pages très éclairantes de l'introduction de Michel Angot à la *Taittirīya-Upaniṣad, avec le commentaire de Śaṅkara* (Paris, De Boccard, 2007, p. 13-292, particulièrement p. 177-207).

21. Claudio LEONARDI & Francesco SANTI (éds.), *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*. Tarnuzze-Impruneta (Florence), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, (coll. « Micrologus' Library », 28), 2008 ; 15 × 21 cm, x-429 p., ISBN 978-88-8450-301-5.

partie croise avec finesse et précision deux registres, l'un alchimique (lui-même double : citations de textes alchimiques et indications de l'auteur) et l'autre biblique, si bien qu'elle se présente comme un texte d'alchimie visionnaire visant à une élévation unitive avec la Sagesse (identifiée à l'alchimie ainsi sacralisée) et par elle avec Dieu. L'attention s'est alors concentrée sur cette partie, au détriment de la seconde, laquelle est souvent, au mieux, considérée, à tort, comme un commentaire de la première, alors qu'elle est plutôt la reprise et l'exposé, sous une autre forme, de type scolastique, des mêmes thèmes autour de la définition de l'alchimie comme un art de service et d'accomplissement de la nature qui implique tout l'homme. Le cycle iconographique (dont de nombreux exemples sont reproduits en planches hors-texte), rigoureusement construit et suivi, vient éclairer des points précis du texte qu'il permet d'identifier, ce qui indiquerait qu'il fut le dernier stade de l'élaboration du traité auquel il appartient de plein droit, participant avec lui à l'identification entre l'alchimie et une Sagesse principe féminin divin. Les auteurs en concluent que les deux parties de l'*Aurora consurgens* ont très probablement le même auteur : un clerc de la première moitié du XV^e siècle qui exerce un art érudit fondé sur « l'équivalence expressive » (p. 134) entre alchimie et Écritures, non sans parenté avec certaines conceptions développées dans les milieux de la cour de Bohême autour de Barbe de Cilley et du *Livre de la Sainte Trinité* anti-hussite.

Michela Pereira consacre encore un article aux « Cosmologie alchimique » dans le volume *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo* (p. 363-410). Elle y montre comment l'alchimie latine, du XII^e au XIV^e siècle, inscrit sa pratique de laboratoire dans un cadre philosophique qui se réclame de l'aristotélisme et de la scolastique, mais qui est marqué par le néoplatonisme, l'hermétisme et le stoïcisme, postulant l'unité de la nature (identifiée à la matière première privée de forme de la création) et la parenté structurelle de tous les êtres matériels, si bien que, dans cette conception unitaire, macrocosme et microcosme se correspondant, l'opération transmutatoire alchimique est analogue à la cosmogénèse et a des conséquences cosmologiques, l'alchimiste collaborant alors à l'actualisation des perfections latentes disposées par Dieu dans sa création. Dans ce même recueil, Pinella TRAVAGLIA, étudiant le *De secretis nature*, traduit et continué par Hugues de Santalla (p. 463-486), arrive à des conclusions proches : ce sur quoi se fonde l'œuvre alchimique, ce n'est pas d'abord sur une pratique, mais sur une philosophie naturelle cosmologique, laquelle est la condition de la pratique.

Pinella Travaglia, Michela Pereira et Chiara Crisciani collaborent aussi au volume *Le Monde végétal*²². La première y étudie le *Livre de*

22. Agostino PARAVICINI BAGLIANI (éd.), *Le Monde végétal*. Médecine, botanique, symbolique. Tavarnuzze-Impruneta (Florence), SISMEL, Edizioni del Galluzzo,

l'agriculture nabatéenne dont elle juge que l'alchimie fournit la principale clef de lecture des thématiques philosophiques : l'agriculture, sur le modèle de l'alchimie, y est vue comme un art qui intervient sur les degrés les plus profonds de la nature, au point de pouvoir produire ce qui auparavant n'existait pas (p. 3-23). La deuxième, considérant surtout le *corpus* alchimique pseudo-lullien, particulièrement le *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, y relève l'importance des substances végétales en tant qu'elles sont intrinsèquement dotées d'une capacité de transmutation que ne possèdent pas, comme tels, les minéraux et les métaux (p. 207-229). La troisième adopte une perspective plus large puisqu'elle examine les implications théologiques, philosophiques, médicales et alchimiques (principalement avec Roger Bacon et ses sources pseudo-lulliennes) de l'arbre de vie paradisiaque (p. 175-205). Paola CARUSI s'intéresse aux recettes alchimiques du monde musulman médiéval où des substances comparées à des plantes réelles et mises en correspondance avec des planètes sont supposées pouvoir teindre et guérir des métaux imparfaits (p. 25-60). Examinant plus particulièrement la plante de la Lune, elle conclut que celle-ci n'est autre, en fait, qu'une pierre (le gypse), laquelle fut « végétalisée », d'une part en raison de certaines de ses propriétés élémentaires, d'autre part peut-être en raison d'associations linguistiques et symboliques avec le monde des plantes, l'*haoma* et le *soma*.

Magie. – *Grimoires*, d'Owen DAVIES²³, est une histoire générale des livres de magie de l'Antiquité à nos jours. Agréablement écrit et abondamment illustré, il ne s'agit pas d'un ouvrage d'érudition (même si celle-ci n'en est pas absente), mais de solide vulgarisation qui trace un bon panorama des livres magiques, qu'ils soient ou non savants, de leurs évolutions (notamment avec l'imprimerie) et de leur diffusion. Si la magie de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la Renaissance a fait l'objet de nombreuses études scientifiques, il n'en va pas de même de celle des époques ultérieures, du moins quant à l'ensemble du phénomène. L'un des grands mérites de ce livre est alors d'accorder la plus large place aux livres de magie des Lumières à aujourd'hui, en considérant volontiers la littérature et la fiction télévisuelle ou cinématographique les plus populaires (ce qui ne signifie pas nécessairement les plus médiocres).

Avec *Ancient Jewish Magic*, Gideon BOHAK²⁴ retrace de manière circonstanciée l'histoire de la magie, de ses textes, de ses objets et de ses pratiques dans le judaïsme sur un millénaire, du second temple (non sans d'utiles aperçus bibliques qui montrent toute l'ambiguïté de certaines

(coll. « Micrologus' Library », 30), 2009 ; 15 × 21 cm, X-466 p., ISBN 978-88-8450-330-5.

23. Owen DAVIES, *Grimoires*. A history of magic books. Oxford, Oxford University Press, 2009 ; 17 × 24 cm, xii-368 p., isbn 978-0-19-920451-9.

24. Gideon BOHAK, *Ancient Jewish Magic*. A history. Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; 16 × 24 cm, ix-483 p., ISBN 978-0-521-87457-1.

condamnations scripturaires de la magie) à la conquête musulmane du Moyen Orient. Il indique de la sorte que la magie occupa une place non négligeable dans le judaïsme tout au long de cette période et pénétra des cultures non juives dont elle subit aussi l'influence. De ce point de vue les chapitres 1 (« Jewish magic : a contradiction in terms ? ») et 5 (« How "jewish" was ancient jewish magic ? ») sont parmi les plus stimulants, montrant respectivement que le monothéisme juif, loin d'être inconciliable avec la magie, peut l'encourager (théologiquement par la distance qu'il instaure entre Dieu et l'homme et que ce dernier cherche à combler ; sociologiquement par l'unification du clergé et du culte, qui, paradoxalement, favorise la magie indigène et locale) et qu'il y eut effectivement une magie juive (ses praticiens sélectionnant parmi les possibilités que leur offraient les paganismes et en réadaptant les éléments choisis, et, surtout, développant certaines techniques et certaines conceptions à partir de traditions proprement juives).

Graziella FEDERICI VESCOVINI s'est particulièrement illustrée dans l'histoire des sciences médiévales. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que son *Medioevo magico*²⁵ souligne la diversité des conceptions médiévales de la science et rappelle qu'à côté de celle, inspirée des *Seconds analytiques* et de la *Métaphysique*, et formulée particulièrement par Robert Grossetête, selon laquelle la science par excellence vise, selon une méthode démonstrative, la connaissance des causes nécessaires et a donc pour objet ce qui est par soi, universel et nécessaire, il en existait une autre, que développèrent les philosophes naturels, lesquels s'appuyant aussi sur Aristote, mais plutôt sur l'*Éthique* et ses traités de philosophie naturelle, voyaient aussi dans la science un art et une prévision du probable à partir de la cause suffisante, science physique qui peut donc s'appliquer au domaine du particulier et du contingent, mais avec moins de certitude que les sciences métaphysique ou mathématique. Cette dernière conception pouvait ainsi justifier une magie naturelle, fermement distinguée, au moins théoriquement, d'une répréhensible magie cérémonielle de caractère nécromantique et coercitif, laquelle bordait la religion. Le nœud entre ces trois termes (science, religion et magie) est l'étroite association de la magie avec l'astronomie-astrologie, qui culmina dans la magie astrale. Les grands thèmes de cette étude sont donc le démonisme (démonologie et angélologie), l'occulte, la magie et la religion (divination et nécromancie), la magie et la science (mathématique, astronomie, médecine). Chaque chapitre, plutôt que de considérer ces thèmes de manière générale, les aborde à partir d'études précises de cas, ce qui permet à l'auteur des analyses fines, qui permettent de comprendre comment, presque insensiblement, l'équivocité de la magie tourna progressive-

25. Graziella FEDERICI VESCOVINI, *Medioevo magico*. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV. Turin, Utet, 2008 ; 15 × 23 cm, XXXI-494 p., 29 €, ISBN 978-88-02-07926-4.

ment en ambiguïté, laquelle fut résolue à partir de la fin du XV^e siècle par une identification polémique croissante de la magie à la sorcellerie.

J'ai déjà parlé dans la section *Alchimie* de *Natura, scienze e società medievali*. Ce volume comporte deux contributions sur la magie. La première est de Jean-Patrice BOUDET, auteur d'une somme sur la magie médiévale, *Entre science et nigromance*, dont j'ai rendu compte dans mon précédent bulletin²⁶. Ici il édite et introduit l'important *Liber de imaginibus* du Pseudo-Ptolémée (p. 17-35) en montrant que ce texte est moins « innocent » qu'il n'y paraît dès lors qu'il consacre « plusieurs talismans à différentes sortes de contraintes et d'illusions à caractère sexuel » (p. 21) et qu'il ne répugne pas, même si ce n'est qu'une seule fois, à l'invocation. La seconde contribution est de Charles BURNETT qui édite et traduit le *Liber Lune secundum Aristotilem* et relève l'absence presque complète du vocable arabe *nīranj* dans les textes de magie latins (où on ne le rencontre que trois fois) où il est traduit par des termes comme *confectio* ou *opus* qui ne rendent pas la spécificité de cette pratique magique mêlant des recettes, des invocations, des encensements et la fabrication de figurines dans le but de manipuler des forces spirituelles (p. 37-66).

Julien VÉRONÈSE, sans doute l'un des meilleurs connaisseurs de l'art des notes (en entendant *nota* en son sens premier de marque ou de signe), en édite trois textes : le *Flores aurei*, l'*Opus operum* et l'*Ars notaria*²⁷. L'introduction fait le point sur les techniques et l'histoire de cet art qui est devenu une forme de magie angélique, de type théurgique, destinée à permettre à celui qui se soumet à ses procédures d'obtenir de Dieu et des anges un savoir total. Et cette introduction et les éditions qu'elle accompagne, toutes d'excellente qualité, sont particulièrement bienvenues et comblent un manque. Je note seulement un point. L'expression *artes exceptivae* (notamment p. 139) est propre à l'art des notes et, de ce fait, difficile à cerner, d'autant que les traités d'art des notes associent volontiers les arts exceptifs aux arts mécaniques, parfois au point de sembler les confondre. C'est probablement pourquoi l'index des matières porte (p. 307) : « Arts mécaniques (*artes exceptivae*) ». Toutefois, Claire Fanger (*Conjuring spirits*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998), le traduit, par exemple, par *magic arts* (ce qui ne résout pas grand-chose) et remarque que dans les ouvrages d'art des notes l'expression *artes exceptivae* recouvre les arts magiques et non les arts mécaniques. À titre d'hypothèse, je rappelle que le champ sémantique d'*excipio* est notamment celui de la collecte et a donné le terme d'*exceptor*, greffier, secrétaire ; peut-être alors les *artes exceptivae* sont-ils les arts de la collecte des signes mantiques.

26. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 853.

27. Julien VÉRONÈSE, *L'Ars notaria au Moyen Âge*. Introduction et édition critique. Florence, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, (coll. « Micrologus' Library », 21 – « Salomon latinus », 1), 2007 ; 15 × 21 cm, 309 p., ISBN 978-88-8450-253-7.

Isabelle DRAELANTS édite et traduit le *Liber de virtutibus herbarum lapidum et animalium*²⁸, texte albertinien (ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il soit effectivement d'Albert le Grand, mais plutôt de ses proches) plus connu sous le nom de *Liber aggregationis*, quoiqu'il n'en soit que l'une des parties. Dans l'introduction aussi bien que dans l'apparat de la traduction, elle en indique avec précision les sources et les parallèles, dont plusieurs textes de magie arabe, juive ou hermétique comme l'*Alchorat*, le *De phycisis ligaturis*, le *Sefer Raziel* ou les divers traités attribués à Toz et Germa. Bien que l'attribution de l'ouvrage et l'identification et le trajet de certaines de ses sources restent hypothétiques, l'éditrice contribue de manière décisive à la connaissance et à la compréhension de ce « texte à succès » qui n'avait pas encore fait l'objet d'un traitement aussi minutieux et exhaustif.

Le volume *Le Monde végétal*, déjà cité dans la section précédente, contient une étude de Marina MONTESANO qui concerne la magie : « Herba et venena » (p. 231-244). Elle y expose comment, tributaire, d'une part, des sources bibliques vétérotestamentaires et de Pline, lesquels attestent de la possibilité d'une médecine non magique ou n'utilisant qu'une magie bénéfique, et, d'autre part, de traditions grecques et romaines qui suspectent le savoir en herboristerie d'être maléfique, le Moyen Âge avait une vision ambivalente de la connaissance des plantes, à la fois remèdes et poisons. De ce fait, la tradition juridique médiévale, fortement imprégnée par les conceptions gréco-romaines, tendait à associer *maleficia* et *veneficia*, association qui ne contribua pas peu à l'élaboration de la figure maléfique de la sorcière.

C'est justement à la sorcellerie que s'intéresse Maria Sofia MESSANA avec *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna*²⁹. Le portrait de l'action de l'inquisition espagnole contre la sorcellerie, reposant notamment sur de nombreuses archives, est aussi détaillé que large (parfois sans doute un peu trop, car je dois avouer n'avoir pas bien saisi la pertinence de certaines notations assez approximatives sur l'ésotérisme, sorte d'hétérodoxie secrète, et la kabbale, hâtivement rapportée à la magie salomonienne p. 369-380). Sont analysés et décrits les conceptions contemporaines de la sorcellerie et de ses acteurs, le fonctionnement de l'inquisition et ses procédures, les principaux motifs et leur évolution, les différentes activités magiques, les caractéristiques des personnes poursuivies, etc. L'auteur voit la raison déterminante des poursuites massives engagées par

28. Isabelle DRAELANTS, *Le Liber de virtutibus herbarum lapidum et animalium*, (*Liber aggregationis*). Un texte à succès attribué à Albert le Grand. Florence, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, (coll. « Micrologus' Library », 22), 2007 ; 15 × 21 cm, 492 p., ISBN 978-88-8450-261-2.

29. Maria Sofia MESSANA, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*. Palerme, Sellerio, (coll. « La Diagonale », 123), 2007 ; 15 × 21 cm, 653 p., ISBN 88-389-2105-9.

l'inquisition contre les sorciers dans le fait que la magie sicilienne repose avant tout sur l'exorcisme et que la pratique légitime de celui-ci est cependant réservée à des clercs autorisés. Aussi, laisser se poursuivre cette pratique extra-institutionnelle, c'était ouvrir la porte à des perturbations sociales dangereuses.

Astrologie. – *Astro-Medicine*³⁰ rassemble des contributions qui présentent les rapports entre astrologie et médecine à des époques et dans des milieux culturels différents : Antiquité, Moyen Âge, Renaissance et période contemporaine ; Proche-Orient, Grèce, Europe occidentale, Extrême Orient, Inde, etc. Étant donné l'objet de ce bulletin, je ne retiendrai ici que trois d'entre elles, qui concernent le monde occidental au Moyen Âge, à la Renaissance et à l'époque contemporaine. La première (p. 33-74), due à Hilary M. CAREY, s'appuyant sur le manuscrit O.5.26 de Trinity College (Oxford), dont est transcrite la traduction en moyen-anglais du *De urina non visa* de Guillaume l'Anglais, montre que l'astrologie du Moyen Âge latin, bien qu'elle fût très tributaire de ses sources grecques et arabes (étudiées par ailleurs dans ce volume), s'en démarquait au moins sur deux points : d'une part, l'importance des réflexions philosophiques et théologiques et leurs indépendances à l'égard des matériaux arabes ; d'autre part, le développement d'un *corpus* non académique et en langues vernaculaires. La préoccupation médicale était diffuse dans bien des branches de l'astrologie, mais, et c'est là l'autre constat de l'auteur, la médecine astrologique formait un genre à part et une activité assez spécifique en raison de sa séparation d'avec l'astrologie savante et d'avec la médecine scientifique. Concetta PENUTTO étudie le débat italien renaissant sur les jours critiques (p. 75-98) pour en montrer, autour des débats soulevés par les pichiennes *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, les rapports de continuité et de discontinuité avec la médecine scolastique, tant chez ceux qui critiquent la dénonciation par Pic (qui dépend ici d'Oresme) du manque de fondements de la médecine astrologique (Luci Bellanti et Nifo) que chez ceux qui l'approuvent (Giovanni Mainardi et Girolamo Fracastoro). Pour sa part, Dorian Gieseler GREENBAUM compare les théories des tempéraments du XVII^e siècle, principalement celle de William Lilly, lesquelles dépendaient largement de sources grecques (Ptolémée notamment), avec la reprise par Carl Gustav Jung et Rudolf Steiner de sources semblables, mais dans une perspective différente, plus psychologique et générale chez Jung, plus philosophique, théosophique et individualisée chez Steiner (p. 237-258).

Les *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* de Jean Pic ont fait couler beaucoup d'encre, notamment quant à savoir quelle extension exacte y a la condamnation de l'astrologie (toute l'astrologie ou seulement

30. Anna ASKOY, Charles BURNETT & Ronit YOELI-TLALIM (éds.). *Astro-Medicine. Astrology and medicine, East and West*. Tavarnuzze-Impruneta (Florence), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, (coll. « Micrologus' Library », 25), 2008 ; 15 × 21 cm, XII-277 p., ISBN 978-88-8450-300-8.

ses applications divinatoires) ou quelle part a pu prendre à cette œuvre posthume son premier éditeur, Jean-François Pic, un fidèle de Savonarole. *Nello specchio del cielo*³¹ apporte d'utiles éléments à ce dossier. Cesare VASOLI replace la polémique anti-astrologique de Pic dans le contexte de sa compétition avec Ficin (p. 1-17). Darrel RUTKIN examine les premières positions de Pic à l'égard de l'astrologie, notant avec justesse que Pic ne traite pas de l'astrologie en particulier et semble même éviter les références trop univoques en ce domaine au point de substituer les *séphiroths* aux astres (p. 31-45). Ornella POMPEO FARACOVI présente deux réponses contemporaines aux *Disputationes* : celle de Lucio Bellanti (déjà rencontré dans l'étude de Concetta Penutto) et celle de Giovanni Pontano (p. 47-66). Stefano CAROTI précise les sources médiévales des *Disputationes* et leur usage par Pic (p. 67-93). Vittoria PERRONE COMPAGNI montre le caractère essentiellement méditatif et vocal, et non astral, de la magie pichienne (p. 95-115). Gian Carlo GARFAGNINI étudie les rapports entre les *Disputationes*, le *Traité contre les astrologues* de Savonarole et le *De rerum prae-notione* de Jean-François Pic (p. 117-141). Marco BERTOZZI, enfin, montre comment la réflexion pichienne sur la liberté, la providence et le destin le conduit à une réfutation à la fois historique et rationnelle de la théorie des grandes conjonctions qui régleraient l'histoire des religions (p. 143-160). On le voit, les *Disputationes* sont étudiées à la fois pour elles-mêmes et dans des contextes plus larges, leurs sources, leur situation dans l'œuvre de Pic et leur réception, fournissant ainsi de précieuses clefs de lecture d'une œuvre d'autant plus difficile qu'elle est inachevée.

Dans son magistral *Les « Images astrologiques » du Moyen Âge à la Renaissance* (Paris, H. Champion, 2002³²), où il avait exposé la notion très opératoire de « destinativité », Nicolas WEILL-PAROT avait déjà longuement traité de Jeroní TORELLA et proposé une première édition de son *Opus præclarum de imaginibus astrologicis*. Il reprend désormais et approfondit cette dernière dans une édition critique³³ qui confirme l'importance du médecin espagnol de la deuxième moitié du XV^e siècle dans les controverses d'alors sur les images astrologiques et, plus largement, sur la magie astrale : Torella adopte (non sans précaution oratoire) une position albertiste favorable à l'efficacité et à la légitimité des images fabriquées sous des constellations et configurations astrales déterminées et sans recourir à des fumigations ou à des inscriptions.

31. Marco BERTOZZI (éd.), *Nello specchio del cielo*. Giovanni Pico della Mirandola e le *Disputationes* contre l'astrologia divinatoria. Florence, L. S. Olschki, (coll. « Studi pichiani », 12), 2008 ; 17 × 24 cm, vi-165 p., 19 €, ISBN 978-88-222-5722-2.

32. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 87 (2003), p. 348-351.

33. Jérôme TORELLA, *Opus præclarum de imaginibus astrologicis*. Édité, présenté et annoté par Nicolas WEILL-PAROT. Tavarnuzze-Impruneta (Florence), SISMEL, Edizioni del Galluzzo, (coll. « Micrologus' Library », 23), 2008 ; 15 × 21 cm, 304 p., ISBN 978-88-8450-269-8.

Kabbale. – Les travaux de Peter SCHÄFER sur la mystique juive avant la kabbale sont justement célèbres. *The Origins of jewish mysticism*³⁴ en donne un état, du Livre d'Ézéchiel à III Hénoch. Les éléments dominants en sont : les apocalypses ascensionnelles, la littérature de Qumran, la littérature rabbinique, Philon, la *Merkabah*. L'auteur s'attache à bien distinguer ces phénomènes les uns des autres, tout en soulignant une parenté certaine : le désir de (re)trouver une relation vivante et aimante de proximité entre l'homme et Dieu. Il insiste sur le fait que souligner ce dénominateur commun n'est pas supposer une généalogie. Il se défend aussi d'éclairer la question controversée des rapports entre cette mystique juive et la kabbale. Toutefois, ceux qui s'intéressent à cette dernière ne pourront que profiter des travaux de l'auteur, ne serait-ce que pour mieux repérer les spécificités de la kabbale juive médiévale et de son traitement de certains des thèmes qu'elle partage avec les courants antérieurs.

Michela ANDREATTA édite la partie du manuscrit *Vat. Lat. 4273* qui contient la traduction latine réalisée pour Pic, au plus tard en 1485-1486, par Flavius Mithridate, du commentaire du Cantique des cantiques de GERSONIDE³⁵, auteur que Pic estimait, dont il possédait plusieurs ouvrages et qu'il citait volontiers, jusques et y compris dans ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Le commentaire, philosophique, de Gersonide insiste principalement sur le parcours réglé que doit suivre l'intellect pour parvenir à la connaissance des vérités et des réalités les plus hautes grâce à l'illumination de l'intellect agent. Pour son *Commento supra una canzona de amore*, Pic fut tributaire de cette traduction glosée par Mithridate (qu'il a très largement annotée de sa main), laquelle oriente le commentaire de Gersonide vers une forme de dévoilement des mystères cachés dans la lettre du Cantique. Parmi les apports les plus notables de la traduction du commentaire de Gersonide au *Commento* et au *Conclusiones*, l'éditeur relève, d'une part, le thème de la *mors osculi* et de l'union spirituelle (*Commento particolare, stanza quarta* ; onzième conclusion kabbalistique selon l'opinion personnelle), dont Mithridate, et Pic à sa suite, fait un thème kabbalistique (p. 122), et, d'autre part, l'identification du *midrash* au *derash* et à l'allégorie. L'éditeur indique donc, avec force détails tout à fait bienvenus, les interventions, gloses et amplifications, de Mithridate sur le texte de Gersonide, lesquelles ont notamment pour objet de faire de ce texte philosophique un texte kabbalistique. Cette édition et son introduction (dont il ne m'est pas possible d'indiquer ici toutes les richesses, notamment philologiques) confirment les conclusions de Chaïm Wirszubski sur les traductions

34. Peter SCHÄFER, *The Origins of jewish mysticism*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 ; 17 × 24 cm, XV-398 p., ISBN 978-3-16-149931-9.

35. GERSONIDE, *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r). A cura di Michela ANDREATTA. Florence, L. S. Olschki, (coll. « Studi pichiani », 14), 2009 ; 17 × 24 cm, XIII-206 p., 25 €, ISBN 978-88-222-5905-9.

de Mithridate, « qui, considérées dans leur ensemble, forment un curieux mélange de précision, de bizarrerie et de falsification » (*Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris, Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2007, p. 184). En outre, elles permettent de préciser les notations du même auteur sur les sources kabbalistiques de Pic. Cet ouvrage a donc toute sa place aux côtés des volumes de *la Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola* et possède sur ces derniers l'avantage d'être aisé à se procurer.

François Secret avait consacré quelques pages de ses *Kabbalistes chrétiens* (1964 et 1985) à Jean THENAUD où il avait déjà indiqué l'influence de Pic, de Paulus Ricius et de Reuchlin, surtout du *De arte cabalistica*, sur le *Traicté de la cabale* (rédigé autour de 1520) du franciscain de l'entourage de Louise de Savoie. C'est ce deuxième texte, dans la version du manuscrit 5061 de la bibliothèque de l'Arsenal, qu'édite Ian CHRISTIE-MILLER³⁶. Dans son introduction, l'éditeur souligne l'intérêt d'un tel ouvrage : il est à la fois une mise au jour « de recherches lentement et attentivement menées au cours des premières décennies de la Renaissance » (p. 8), quand la kabbale chrétienne prit forme, et un « miroir du prince » (p. 49 ; aspect sur lequel avait insisté Anne-Marie Lecoq dans son *François I^{er} imaginaire* de 1987). L'éditeur relève aussi que le terme de kabbale doit être entendu comme une « science des sciences », si bien que « la kabbale chrétienne n'est pas une sorte d'étrange oxymore ; elle est le nom sous lequel se dit l'achèvement de l'unité de la pensée » (p. 32). L'édition du texte porte une grande attention aux variantes entre les manuscrits et aux sources. Toutefois, outre que bien des références passent inaperçues, que l'on trouve quelques approximations (« monastère » pour « couvent », p. 16 ; « la première oraison de la messe », p. 340, sans qu'il soit dit de quelle messe il s'agit exactement ; « temple de Salomon » pour « temple hérodien », p. 380) et que la bibliographie n'est pas actualisée, les références sont parfois données de manière un peu imprécise. J'en donne deux exemples. À la page 112, Thenaud pose une tripartition de l'âme (entendement, raison et ydole) qui correspond d'autant plus à celle du *De fatididis et prophetis* de la *Théologie platonicienne* (13, 2) de Ficin (*mens, ratio, idolum*) que Thenaud précise que « l'ydole de l'âme » est « la puissance vivificative », ce que Ficin désigne comme *potentia* (ou *virtus* ou *vis*) *vivifica* ; or, ni la *Théologie platonicienne* ni ces apparentements terminologiques ne sont indiqués dans les notes de l'éditeur sur ce passage du traité de Thenaud. Aux pages 326 et 327, Thenaud fait un long développement sur le nombre sphérique. À juste titre l'éditeur renvoie au deuxième livre du *De arte cabalistica* de Reuchlin (p. 164 de la traduction de François Secret) et aux *Conclusiones* de Pic (la treizième des conclusions kabbalistiques selon les sages hébreux), mais

36. Jean THENAUD, *Traicté de la cabale*. Édition établie et annotée par Ian CHRISTIE-MILLER avec la collaboration de François Roudaut et la participation de Claire César, Pierre Gauthier et Jean Timotéi. Paris, H. Champion, (coll. « Textes de la Renaissance », 124), 2007 ; 15 × 23 cm, 481 p., 88 €, ISBN 978-2-7453-1541-0.

malheureusement pas aux endroits qui sont en fait directement repris par Thenaud (p. 216 du *De arte* et les conclusions 68 et 69 des conclusions kabbalistiques selon l'opinion personnelle de Pic).

En 1999, Allison P. COUDERT a publié un ouvrage sur Franciscus Mercurius VAN HELMONT : *The Impact of kabbalah in the seventeenth century* (Brill)³⁷. Avec Taylor CORSE elle édite, annoté et introduit la *Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio* du même van Helmont³⁸, à la fois méthode d'apprentissage de la compréhension et de la parole pour les sourds et réflexion sur le caractère divin, naturel et originel de la langue hébraïque (ce qui lui permet donc d'être la meilleure des langues pour les sourds). Comme elle l'avait montré dans *The Impact of kabbalah*, dont de très larges extraits des chapitres 4 et 5 sont repris, souvent *ad litteram*, dans l'introduction, ce premier ouvrage publié par van Helmont, s'inscrit dans les débats d'alors sur la nature du langage (conventionnel ou naturel) et sur les Écritures (corrompues ou préservées) et est tributaire de nombreuses sources anciennes ou contemporaines, parmi lesquelles la kabbale, tant juive que chrétienne, tient une large place et dont la *Kabbala denudata* (1677-1684) de Christian Knorr von Rosenroth (auteur de la préface au lecteur de la *Delineatio*), à laquelle van Helmont contribua, fit un usage extensif. De ce point de vue, l'introduction insiste tout particulièrement sur la *Vallis regia* de Naphtali ben Jacob Bacharach (reprise dans l'« *Introductio libri Sohar* » de la *Kabbala denudata*) et sur le lurianisme, et évoque les noms de Pic, Reuchlin, Agrippa, Postel, Paracelse et Boehme. Le chapitre 5 de *The Impact of kabbalah* était plus détaillé sur les sources de la *Delineatio* que l'introduction (et même souvent que les notes, qui y renvoient, p. XLII) de cette édition ; plusieurs pages y étaient en effet consacrées à Ficin, Pic, Lazarelli, Reuchlin, Agrippa, Paracelse, Postel, Claude Duret, Giulio Camillo, etc., mais, malheureusement, elles n'indiquaient pas toujours les références les plus immédiates et les plus précises, se contentant volontiers de signaler (ce qui n'est pas pour autant inutile) des apparentements d'ensemble. Je ne relève ici qu'un point, car l'introduction y fait allusion : van Helmont traite du pouvoir génésique de la lettre ך et de l'introduction de celle-ci dans le nom d'Abraham et de Sarah (p. 116), et l'introduction rapporte que Johann Jacob Schudt se moqua à ce propos de van Helmont (p. XXXVII-XXXVIII) ; pourquoi donc ne pas avoir alors signalé, notamment, que Pic faisait semblable notation dans ses *Conclusiones* (quinzième conclusion kabbalistique selon les sages hébreux), qu'Arcangelo da Borgonovo commenta longuement cette thèse dans ses *Interpretationes in selectiora cabalistarum dogmata* (dans Johannes Pisto-

37. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 83 (1999), p. 787-788.

38. Franciscus Mercurius VAN HELMONT, *The Alphabet of nature*. Translated with an introduction and annotations by Allison P. COUDERT & Taylor CORSE. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Aries book series », 3), 2007 ; 17 × 25 cm, XLVI-213 p., ISBN 978-90-04-15230-4.

rius, *Artis cabalisticae*, Bâle, 1587, p. 779-782) et que Chaïm Wirszubski (*Pico della Mirandola's encounter with jewish mysticism*, 1989) et Saverio Campanini (dans son édition de la traduction latine du *Bahir* par Flavius Mithridate, 2005) en indiquent les sources juives ? Si les sources avaient été indiquées avec davantage de précision, la thèse, parfaitement juste, des deux éditeurs n'en aurait été que mieux confortée encore, à savoir que la *Delineatio* s'inscrit avec vigueur dans ce courant de pensée qui considère que le monde et l'esprit sont commensurables et que la langue en constitue l'une des interfaces symboliques privilégiées. Aussi anecdotique qu'elle puisse paraître, la *Delineatio* de van Helmont témoigne donc de la continuité, alors près de s'achever, de cette tradition de l'ésotérisme renaissant qui puisait dans la cabale, le néo-platonisme et le néo-hermétisme et les associait en un mélange original. De nous y donner accès avec une très réelle compétence, on ne peut qu'en être reconnaissant aux éditeurs.

Gavin ASHENDEN étudie un écrivain relativement méconnu en France, bien qu'il fût proche de Tolkien et de Lewis : Charles Williams³⁹. S'appuyant sur de nombreuses sources, dont plusieurs inédites, l'auteur s'affronte à la question délicate de l'implication de Williams dans les milieux occultistes britanniques des années 1920 et 1930. Il fait ainsi un sort à l'affirmation aussi souvent répétée que fautive selon laquelle Williams aurait appartenu à la Golden Dawn (on la trouve par exemple dans l'introduction, au demeurant bien faite, de Jean-Pierre Deloux à la traduction française de *War in heaven* (1931) : *La Guerre contre le Graal*, Paris Terrain Vague, 1990). De fait, c'est à la *Fellowship of the Rosy Cross* d'Arthur Edward Waite que Williams appartient (depuis septembre 1917, et il y fut actif jusqu'en 1927), et l'auteur souligne que l'occultisme britannique fut fortement réorienté par Waite dans une direction mystique exclusive de pratiques magiques, quoique non sans implications théurgiques. L'auteur insiste aussi sur le fait que Waite constitua sa Fraternité de la Rose-Croix comme une fraternité chrétienne (au contraire de la *Golden Dawn* que Waite jugeait trop hermétique, c'est-à-dire préchrétienne) dont la doctrine était celle de la kabbale chrétienne (du moins telle que Waite la comprenait). L'auteur rend ainsi manifeste le fait que Williams a voulu réintégrer la théologie semi-agnostique et kabbalisante de Waite dans un christianisme (anglican) plus orthodoxe, mais délivré d'un certain dualisme entre matière et esprit et entre immanence et transcendance par une conception de leur correspondance et même de leur « co-inhérence » où l'imagerie sexuelle de la kabbale tient un rôle certain.

39. Gavin ASHENDEN, *Charles Williams. Alchemy and integration*. Kent (Ohio), The Kent State University Press, 2008 ; 16 × 25 cm, xi-275 p., ISBN 978-0-87338-781-1.

Kabbalah and postmodernism de Sanford L. DROB⁴⁰ entend montrer que la kabbale peut fournir une théologie, une spiritualité et une morale universelle, dès lors qu'on la « fait passer à travers la matrice de la pensée postmoderne en sorte d'en extraire l'or théologique et philosophique qui est dispersé dans les sources de la mystique juive » (p. 18). Les principales références de l'auteur sont, du côté philosophique postmoderne, Derrida, et du côté kabbalistique, la kabbale lourianique, jugée la plus à même de s'interpréter en termes postmodernes (la déconstruction) et de corriger l'absence de vision du monde du postmodernisme. Il serait tout à fait hors de mes compétences de me prononcer sur la pertinence philosophique de cette thèse. Toutefois, remarquant que l'auteur, de son propre aveu (p. 18), ne considère que très peu le substrat biblique, midrashique et halakhique de la cabale, non plus que les « idées, superstitions, croyances et pratiques qui d'un point de vue contemporain sont historiquement et culturellement datées » (p. 19) et qui, pour cette raison, résisteraient à toute traduction universaliste, je me demande ce qu'il reste de la kabbale dès lors qu'elle est détachée de son terreau vital (au premier chef de la Bible, sans laquelle elle ne serait jamais apparue), sinon un postmodernisme un peu réenchanté et totalement délivré de l'histoire. Peut-être peut-on aussi se rappeler ce que soulignait Betty Rojzman :

[...] l'exégèse contrôle d'imprévisibles mutations, reliant des réponses de hasard sur le code profond de ses vérités. Elle imbrique, les unes dans les autres, les couches diverses de l'interprétation, en un système calculé d'inépuisables résonances. Il n'y a donc pas d'autonomie véritable du déchiffrement, en l'un ou l'autre niveau, même littéral et immédiat. La plus simple lecture lève de secrets harmoniques, sa seule évidence est déjà prise dans les mailles d'un choix culturel (*Feu noir sur feu*, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 20).

Renaissance. – *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*⁴¹ ne concerne directement que ponctuellement l'objet de ce bulletin, principalement avec les contributions de : João J. VILA-CHĂ sur Léon l'Hébreu et sa dépendance de Ficin quant à la théorie de l'amour (p. 63-87) ; Guido GIGLIONI sur la lecture de Pierre d'Aban par Jérôme Cardan (p. 89-112). Toutefois, plus indirectement, chacune des études rejoint par quelque côté notre propos, ne serait-ce qu'en contribuant à éclairer, parfois sous un angle étroit, mais qui gagne ainsi en précision, tel ou tel aspect de cette transition du Moyen Âge à la Renaissance qui apparaît alors plus subtile et labile qu'on ne le dit encore trop souvent.

40. Sanford L. DROB, *Kabbalah and postmodernism*. A dialogue. New York, Washington, Berne, P. Lang, (coll. « Studies in Judaism », 3), 2009 ; 16 × 34 cm, xv-338 p., ISBN 978-1-4331-0304-9.

41. Charles BURNETT, José MEIRINHOS & Jacqueline HAMESSE (éds.), *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*. Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, (coll. « Textes et études du Moyen Âge », 48), 2008 ; 17 × 24 cm, x-181 p., ISBN 978-2-503-53014-7.

Les manuels ne sont évidemment pas à négliger. Ainsi *The Recovery of ancient philosophy* de James HANKINS et Ada PALMER⁴² parvient-il à présenter en moins de cent pages et en treize chapitres les sources philosophiques anciennes et leurs éditions, commentaires et traductions dont disposaient les renaissants, ainsi que l'usage que ceux-ci en faisaient (ceci souvent accompagné de renvois à des études actuelles). Une section particulière est plus particulièrement consacrée aux sources ésotériques, ici qualifiées, peut-être un peu improprement, de *theosophical* (p. 68) : le *Corpus hermeticum*, les hymnes orphiques, les oracles chaldéens et la kabbale (cette dernière n'est pas à proprement une source philosophique ni une source ancienne, mais il aurait été regrettable, étant donné l'antiquité que lui accordaient les renaissants, qu'elle n'ait pas figuré dans ce volume).

Il est des ouvrages que leur volume et leur diversité interdisent de recenser de manière exhaustive, alors même qu'ils le mériteraient amplement tant ils sont de bonne qualité. C'est le cas des mélanges offerts à Jean Céard, *Esculape et Dionysos*⁴³, qui sur plus de mille pages traitent aussi bien de l'Antiquité que de Bernanos, de poésie que de médecine, avec, bien sûr, un accent tout particulier mis sur le XVI^e siècle. Cette variété des sujets reflète celle des travaux du dédicataire, dont la bibliographie de 1969 à 2007 compte cent quatre-vingt-dix-sept items. La plupart des contributions qui concernent directement le sujet de ce bulletin se trouvent dans les deux premières sections : philosophie et sciences. Je ne fais que les énumérer : l'expérience démoniaque aux XVI^e et XVII^e siècles (Marianne CLOSSON, p. 15-26, qui relève le caractère dicible, au contraire de l'expérience mystique, de l'expérience démoniaque, et tellement dicible que l'imaginaire de la possession fut porté à un paroxysme tel qu'il en vint à être déconsidéré) ; Giordano Bruno (Bertrand LEVERGEOIS, p. 59-66, Nuccio ORDINE, p. 131-153, et Paola ZAMBELLI, p. 166-174, cette dernière sur le ton polémique dont elle use souvent⁴⁴) ; l'académie platonicienne de Florence qui aurait été fondée sous l'inspiration de Pléthon et le patronage de Cosme (Jean-François MAILLARD, p. 67-85, qui juge qu'il s'agit là d'une légende destinée à asseoir les revendications florentines d'hégémonie et la supériorité de Ficin) ; Kircher (Jean-Claude MARGOLIN, p. 87-109, et Marie-Madeleine FRAGONARD, p. 343-353, qui mentionne aussi Paracelse et Fludd) ; Valeriano (Jean-Claude BRUNON, p. 313-326) ; Paul de Middelbourg (Fernand

42. James HANKINS & Ada PALMER, *The Recovery of ancient philosophy*. A brief guide. Florence, L. S. Olschki, (coll. « Quaderni di Rinascimento », 44), 2008 ; 17 × 24 cm, VIII-94 p., 15 €, ISBN 978-88-222-5769-7.

43. Jean DUPÈBE, Franco GIACONE, Emmanuel NAYA & Anne-Pascale POUÉY-MOUNOU (éds.), *Esculape et Dionysos*. Mélanges en l'honneur de Jean Céard. Genève, Droz, (coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 433), 2008 ; 18 × 25 cm, XXXVIII-1176 p., ISBN 978-2-600-01181-8.

44. Cf. Jean-Marc MANDOSIO, « Problèmes et controverses : à propos de quelques publications récentes sur la magie au Moyen Âge et à la Renaissance », *Aries*, vol. 7, 2007, p. 207-225, ici p. 217-220.

HALLYN, p. 367-374) ; l'œuvre de démystification de Temporarius, dans la ligne de Casaubon et de Scaliger (John O'BRIEN, p. 405-415) ; Guy Le Fèvre de la Boderie (Rosanna GORRIS CAMOS, p. 543-568) ; Blaise de Vigenère (Richard CRESCENZO, p. 787-799).

Amos EDELHEIT, avec *Ficino, Pico and Savonarola*⁴⁵, aborde un sujet rarement appréhendé sous cet angle précis : la « théologie humaniste » (pour cette notion, l'auteur se réclame surtout de la conception unitaire du savoir renaissant que défendirent Eugenio Garin et son école, particulièrement le dominicain Salvatore Camporeale, contre Kristeller) florentine de la seconde moitié du XV^e siècle, principalement à travers les figures des dominicains Giovanni Caroli et Savonarole, et surtout de Ficin et de Pic de la Mirandole, lesquels constituent le cœur de l'ouvrage. La théologie humaniste répond à une crise à la fois spirituelle (l'insatisfaction devant les cérémonies religieuses institutionnelles et devant une scolastique jugée stérile) et politique (l'instabilité et les tensions), qu'elle entend résoudre théologiquement en posant une claire distinction entre l'humain et le divin, c'est-à-dire ici entre le dogme et l'opinion, ou, plus précisément, entre la Révélation et les spéculations ultérieures à son propos, distinction qui doit faciliter, voire permettre, l'union à Dieu. Cette nouvelle théologie s'est nourrie de l'apport contemporain des textes de l'Antiquité païenne. De Ficin, l'auteur étudie surtout le *De Christiana religione*, et de Pic, surtout l'*Apologia*. Il peut ainsi relever les traits communs à ces deux auteurs : le critère dirimant de la Révélation en matière de vérité ; le recours à l'histoire, qu'elle soit religieuse ou philosophique, dont le point culminant est le christianisme, la pratique historique permettant alors de purifier le christianisme de ses extrapolations successives ; le recours critique aux formes et au vocabulaire de la scolastique⁴⁶. Mais il souligne aussi leurs différences : l'insistance ficinienne sur le platonisme et le néo-platonisme pour renouveler le christianisme et la chrétienté et les purifier de ses corruptions ; le recours picinien à un scepticisme méthodique pour discriminer ce qui est de l'ordre du probable de ce qui est de l'ordre du nécessaire, ou ce qui est de l'ordre de l'opinion et ce qui est de l'ordre de la foi, et les mesurer à l'aune ultime de l'Écriture ; le souci de Ficin de réinstaurer un ordre social unitaire où seraient conjoints en une personne le prêtre, le roi et le philosophe ; le relatif désintérêt de Pic pour les questions d'organisation sociale ; la volonté ficinienne de présenter de manière assertive un système global, neuf et complet ; la procédure argumentative et moins totalisante de

45. Amos EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*. The evolution of humanist theology, 1461/2-1498. Leyde, Boston, Brill, (coll. « The Medieval Mediterranean », 78), 2008 ; 17 × 25 cm, x-503 p., ISBN 978-90-04-16667-7.

46. De ce point de vue, l'auteur aurait eu intérêt à se référer à Béatrice PÉRIGOT, *Dialectique et littérature*. Les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance, Paris, H. Champion, 2005, qui contient des pages fort éclairantes sur la *disputatio* chez Pic (p. 233-245).

Pic (comme en témoigne d'ailleurs la forme aphoristique de ses *Conclusiones*). On peut bien sûr regretter que l'auteur n'ait pas accordé toute la place qu'elle mériterait à la réception critique contemporaine de cette nouvelle théologie humaniste, par exemple en examinant davantage les *Determinationes magistrales* de Pedro Garcia, qui constituent une réponse théologique argumentée et détaillée à l'*Apologia* de Pic ; il n'empêche que cette étude mérite toute l'attention, non seulement parce qu'elle traite, je l'ai dit, d'une question peu étudiée pour elle-même, du moins avec une telle ampleur, qu'elle le fait en la replaçant dans son contexte politique (le cas de Savonarole illustre à quel point c'est nécessaire), et que, pour ce faire, elle utilise préférentiellement une clef de lecture tout à fait pertinente : la distinction du domaine de l'humain et du domaine du divin, dont l'auteur montre clairement qu'elle opère différemment en matière théologique (où il s'agit bien de distinguer) et en matière politique (ou il s'agit, au contraire, de réunir).

A débuté une édition des œuvres théologiques non encore éditées scientifiquement de PARACELSE. Le premier volume (sur les huit prévus) édité et transcrit en allemand moderne neuf de ces œuvres, dont la principale est le *Liber de vita beata* composite⁴⁷. Paraît aussi, du même auteur, une anthologie, avec édition et traduction anglaise qui fait plutôt porter l'accent sur des textes à dominante médicale (*Paragranum*, *Paramirum* et *De causis morborum invisibilium*)⁴⁸. Dans son introduction, l'éditeur de ce dernier volume fait une remarque qui vaut aussi pour les écrits théologiques de Paracelse : il note en effet (p. 31) la complexité, au XVI^e siècle, des rapports entre Moyen Âge, Renaissance, Humanisme, Réforme et ésotérisme, lesquels, loin de s'opposer en tout point, s'associaient alors volontiers, non sans d'indéniables ambiguïtés, notamment, chez Paracelse, dans les rapports entre théologie et sciences de la nature. De ce point de vue, la comparaison des considérations sur les images du *Liber de imaginibus idolatriae* (*Theologische Werke 1*, p. 519-527) avec celles des livres 4 et 5 du *De causis morborum invisibilium* (*Essential Theoretical Writings*, p. 794-937) me paraît éclairante.

C'est d'une certaine manière aussi à la théologie humaniste ou, plus précisément, à l'exégèse humaniste que s'intéresse Thierry VICTORIA dans *Un livre de feu dans un siècle de fer*⁴⁹. L'auteur repère deux grandes lignes

47. PARACELUS, *Theologische Werke 1 : Vita Beata = Vom seligen Leben*. Herausgegeben und eingeleitet von Urs Leo GANTENBEIN, unter Mitarbeit von Michael BAUMANN und Detlef ROTH. Berlin, New York, W. de Gruyter, (coll. « Neue Paracelsus-Edition », 1), 2008 ; 17 × 24 cm, IX-928 p., ISBN 978-3-11-019052-6.

48. PARACELUS, *Essential Theoretical Writings*. Edited and translated with a commentary and introduction by Andrew WEEKS. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Aries book series », 5), 2008 ; 17 × 25 cm, IX-975 p., ISBN 978-90-04-15756-9.

49. Thierry VICTORIA, *Un livre de feu dans un siècle de fer*. Les lectures de l'Apocalypse dans la littérature française de la Renaissance. Leuven, Paris, Walpole (MA), Peeters, (coll. « Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium », 210), 2009 ; 16 × 25 cm, XXX-608-5 p., ISBN 978-90-429-2132-0.

d'interprétation : spirituelle et historique, la première ayant le pas sur la seconde. Ayant noté le souci, relativement nouveau, d'établissement du texte, il dégager trois principaux axes herméneutiques : polémique inter-confessionnelle, eschatologique et d'intériorisation spirituelle – tous partageant l'idée que la vie chrétienne est un combat et que c'est d'abord de ce combat que traite l'Apocalypse. C'est probablement pourquoi ce furent surtout les chapitres 12 à 20 qui paraissent jouir de la plus grande faveur. L'auteur souligne toutefois que si l'exégèse renaissante de l'Apocalypse est largement animée par une angoisse apocalyptique qu'explique le contexte troublé de l'époque, elle ne peut pourtant être réduite à cela, car chez tous les auteurs apparaît, avec plus ou moins de netteté, une dimension, plus positive, d'espérance, que le combat doit déboucher sur la béatitude ou que les visions apocalyptiques soient d'abord comprises comme décrivant le monde divin et invitant à y participer d'ores et déjà. Tous les auteurs étudiés ne sont pas, même de loin, des ésotéristes ; toutefois, les perspectives de l'ésotérisme renaissant ne sont pas absentes, particulièrement : autour des spéculations géométriques, surtout quant aux noms de la Bête, de l'Antéchrist et du Christ, dans le cadre des polémiques entre catholiques et réformés (l'auteur mentionne Blaise de Vigenère et son *Traicté des chiffres*, dont on sait la dette à l'égard de Jean Reuchlin et Francesco Giorgi) ; autour d'un millénarisme d'inspiration joachimite (l'auteur mentionne Nostradamus, Guillaume Postel et Guy Le Fèvre de la Boderie) ; et autour de la liturgie et de la Jérusalem céleste (Le Fèvre de la Boderie, encore, en prise avec les spéculations de Ficin et de Giorgi sur l'harmonie – on peut donc s'étonner que l'auteur n'ait pas mentionné en bibliographie les travaux de François Secret sur Le Fèvre et sur Postel). Un des grands mérites de cette étude, relativement à notre propos, est qu'elle permet aux lecteurs de situer les lectures ésotériques dans le cadre plus large de l'herméneutique de leur temps. C'est aussi d'exégèse que traite Jacques Lefèvre d'Étaples and the *three Marias debates*, où Sheila M. PORRER introduit, édite et traduit quatre traités de Lefèvre d'Étaples sur la question de l'identité de Marie-Madeleine : *De Maria Magdalena*, *De triduo Christi*, *De una ex tribus Maria* et la *Disceptatio secunda*⁵⁰. Si je mentionne ici cet ouvrage, alors même qu'il ne traite aucunement d'ésotérisme, c'est en raison de la personnalité de deux des intervenants dans ce débat : Lefèvre d'Étaples lui-même, qui, quand démarra la polémique, en 1517 (probablement en novembre, ainsi que le démontre l'éditrice), avait déjà publié le *Pimander*, l'*Asclepius* et le *Crater Hermetis* (1494 et 1505) et rédigé son *De magia naturali*

50. Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the three Marias debates*. On Mary Magdalen ; On Christ's three days in tomb ; On the one Mary in place of three, a discussion ; On the threefold and single Magdalen, a second discussion, introduction, latin text, english translation and annotation by Sheila M. PORRER. Genève, Droz, (coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 161), 2009 ; 19 × 26 cm, 518 p., ISBN 978-2-600-01248-5.

(c. 1493) ; Cornelius Agrippa, l'auteur du célèbre *De occulta philosophia*. Là encore, et toujours de notre point de vue, on sera reconnaissant à l'éditrice de nous aider à mieux percevoir la diversité des intérêts de l'humanisme du tournant des XV^e et XVI^e siècles et à comprendre ainsi que les préoccupations de l'ésotérisme renaissant savant sont substantiellement liées à une réflexion théologique dont elles constituent l'un des aspects.

En 2008 et en 2009 sont sortis les numéros 8 (2006) et 9 (2007) de la revue *Accademia*⁵¹. Dans la huitième livraison, on trouve : la continuation pour les années 2004-2006 de la précieuse bibliographie ficinienne (p. 7-21) commencée dans les numéros précédents ; une étude de Denis J.-J. ROBICHAUD sur la présentation par Ficin de Platon comme un *primus philosophus* à l'image du Christ, dont le contretype serait Aristippe (p. 23-59) ; une présentation de la figure de Salomon dans le commentaire d'Abravanel au Livre des Rois, par Angela GUIDI, d'où il ressort qu'Abravanel utilise Salomon pour se représenter lui-même et se mettre en valeur en tant que philosophe (p. 61-79) ; une étude de Walter SEITTER sur Pléthon « encyclopédiste » (p. 81-95). La neuvième livraison revient sur Pléthon, toujours avec Walter Seitter, mais cette fois à propos de ses représentations picturales (p. 7-36). Suivent : une étude, par Guido BARTOLUCCI, du traité sur la religion des anciens de Lorenzo Dominici, fortement tributaire d'Eusèbe de Césarée, mais aussi de Ficin, qui témoigne de la volonté d'inscrire les spéculations ficiniennes sur la révélation sapientiale à l'intérieure de l'orthodoxie chrétienne (p. 37-55) ; la traduction de la préface à l'édition italienne du *Marsile Ficin et l'art* d'André Chastel, par Ginevra DE MAJO (p. 57-85) ; une étude par Christopher S. CELENZA du *De pulchro* de Francesco Cattani da Diacetto et, particulièrement, du célèbre passage sur la manière rituelle de s'attirer les dons des astres, où l'on a pu voir un témoignage de la pratique magique ficinienne (p. 87-98) ; une présentation, instructive pour l'historiographie de l'ésotérisme et de la mystique, des désaccords d'Éric Weil avec l'ouvrage de Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, par Alain DELIGNE (p. 99-111).

Fureurs, héroïsme et métamorphoses, recueil édité par Pierre MAGNARD⁵², traite, comme on pouvait s'en douter à la seule lecture de son titre, de Giordano Bruno. Alfonso INGEGNO (p. 7-21) y explore la fortune des thèmes cusains d'*explicatio*, de *complicatio* et de *contractio* dans la cosmologie et l'anthropologie bruniennes. Tristan DAGRON (p. 23-35) montre aussi la dette de Bruno à l'égard de Nicolas de Cues, mais cette fois à propos des notions de coïncidence et de contrariété, notions que Bruno

51. *Accademia*, n° 8, 2006 ; 21 × 30 cm, 95 p. – *Accademia*, n° 9, 2007 ; 21 × 30 cm, 111 p.

52. Pierre MAGNARD (éd.), *Fureurs, héroïsme et métamorphoses*. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie - Louvain Paris, Dudley, Peeters, (coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 71), 2007 ; 16 × 24 cm, 175 p., ISBN 978-90-429-1839-9.

transforme substantiellement en les insérant dans une forme de platonisme immanentiste. Luca SALZA (p. 37-56) indique que la conception de la nature chez Bruno, si elle s'inscrit dans les réflexions renaissantes sur la nature changeante, s'en distingue cependant par son immanence et son affirmation d'une activité et d'un dynamisme de la matière. Angelica BÖNKER-VALLON (p. 59-72) souligne le caractère quantitatif des mathématiques et de la physique brunniennes. Régis LÉCU (p. 71-89) interprète la reprise par Bruno du thème de l'homme grand miracle dans le sens d'une récapitulation philosophique par laquelle l'homme assume les vicissitudes. Bruno PINCHARD (p. 91-105) lit le *De vinculis* comme un livre sur le pouvoir et la volonté. Jean SEIDENGART (p. 109-129) saisit la cohérence d'ensemble de l'œuvre de Bruno à partir de la convergence de l'infini divin, de l'infini cosmique et de l'infini de la connaissance et du désir humains. Miguel Angel GRANADA (p. 131-158) décrit le parcours spirituel des dialogues italiens comme un itinéraire philosophique qui va, de métamorphose en métamorphose, des ténèbres vespérales de la cosmologie aristotélicienne et de l'eucharistie chrétienne à la lumière du plein midi appréhendée dans la nature. Pierre Magnard (p. 159-172) montre la profonde subversion de l'aristotélisme et du christianisme qu'introduit Bruno lorsqu'il substitue la matière à la forme et la nature au Verbe. De fait, ce qui traverse avec plus ou moins de netteté l'ensemble de ce volume, c'est bien la prégnance des mystères chrétiens sur la pensée brunienne, la seconde n'ayant de cesse de recourir aux premiers pour les retourner en un naturalisme radical.

On sait l'importance des travaux de Frances A. YATES dans l'historiographie de l'ésotérisme renaissant (et de Bruno à qui elle consacra en 1964 un célèbre *Giordano Bruno and the hermetic tradition*) et les débats qu'ils ont suscités et suscitent encore. *Science et tradition hermétique*⁵³ donne pour la première fois en français trois brefs essais de cette historienne. D'un intérêt inégal, ils sont surtout éclairants en tant qu'ils participèrent aux controverses à propos de la définition des sources de l'humanisme renaissant. Les *Fragments autobiographiques*⁵⁴ du même auteur ont eux aussi un intérêt documentaire, témoignant de la genèse des travaux de l'historienne, entre autres sur Bruno ou sur les arts de mémoire. Enfin, *Frances Yates and the hermetic tradition*, de Marjorie G. JONES⁵⁵, s'il peut toucher par la dévotion ingénue de son auteur pour son sujet, ne tient cependant pas les promesses de son titre, ladite « tradition hermétique » ne faisant l'objet que de quelques pages nous narrant davantage les menus faits et gestes de Frances Yates que ses réflexions intellectuelles.

53. Frances A. YATES, *Science et tradition hermétique*. Paris, Allia, 2009 ; 10 × 17 cm, 86 p., 6,10 €, ISBN 978-2-84485-309-7.

54. Frances A. YATES, *Fragments autobiographiques*. Paris, Allia, 2009 ; 10 × 17 cm, 123 p., 9 €, ISBN 978-2-84485-306-6.

55. Marjorie G. JONES, *Frances Yates and the hermetic tradition*. Lake Worth, Ibis Press, 2008 ; 16 × 23 cm, xxiii-218 p., ISBN 978-089254-133-1.

Compagnonnage – J'ai souvent eu l'occasion d'écrire tout le bien que je pense des *Fragments d'histoire du compagnonnage* publiés par le Musée du compagnonnage de Tours. Deux nouvelles livraisons en sont parues⁵⁶ qui n'ont rien à envier à celles qui les précédaient. De la première, celle de 2008, je signale seulement l'étude de Laurent BASTARD sur les « Sociétés dissidentes et pseudo-compagnonnages » du XVII^e siècle à nos jours (p. 6-87) et celle de Nicolas ADELL-GOMBERT sur les rites de passage et « les fonctions sociales du compagnonnage et leur évolution » du XVIII^e au XX^e siècle (p. 88-115). De la seconde, de 2009, je retiens surtout la contribution de Jean-Michel MATHONNIÈRE consacrée aux « Avatars de Maître Jacques » (p. 112-153) qui, dans un premier temps, présente les légendes de Maître Jacques et, dans un second temps, examine les hypothèses en présence relatives à l'identité de ce personnage, à savoir : l'architecte de renom Jacques Barozzi de Vignole, auteur à succès des *Règles pour les cinq ordres d'architecture* ; les deux saints Jacques, le Majeur et le Mineur, volontiers fondus en un seul dont la légende de Compostelle n'est pas sans ressemblance avec celle, compagnonnique, de la Sainte-Baume ; trois architectes de Sainte-Croix d'Orléans, Jacques Lemercier, Jacques-Jules Gabriel et Jacques-Guillaume Legrand... Finalement, l'auteur penche vers une double figure prototypique : d'une part, celle des deux saints Jacques réunis en un seul, et, d'autre part, celle d'un architecte prénommé Jacques (sans doute Jacques de Vignole) que d'autres Jacques architectes sont venus renforcer jusqu'à ce qu'au XIX^e siècle se constitue plus formellement le légendaire jacobin compagnonnique et que s'y greffent encore d'autres figures, comme celle de Jacques de Molay.

Jusqu'il y a peu, rares étaient encore ceux qui avaient la chance de pouvoir lire les travaux de Francis LAGET, sinon peut-être la plaquette qu'il avait rédigée avec J.-M. Mathonnière sur *Ferdinand Flouret et le compagnonnage* (Vinsobre, L'Abeille vinsobraise, 1991). Certains de ses amis, dont le libraire marseillais Philippe Subrini, déplorant ce regrettable état de fait, ont entrepris de publier ces textes, en commençant par deux études rassemblées en un volume : *Les Bons Cousins charbonniers. Les Marques de tailleurs de pierre*⁵⁷. La première retrace l'histoire des Bons Cousins et de leur légendaire (signalant au passage quelques interpolations maçonn-

56. *Fragments d'histoire du compagnonnage*. 10 : cycle de conférences 2007. Tours, Musée du compagnonnage, 2008 ; 21 × 30 cm, 205 p., ISBN 2-951461-8-8. – *Fragments d'histoire du compagnonnage*. 11 : cycle de conférences 2008. Tours, Musée du compagnonnage, 2009 ; 21 × 30 cm, 239 p., ISBN 2-951461-9-6.

57. Francis LAGET, *Les Bons Cousins charbonniers. Les Marques de tailleurs de pierre*. Busloup, Le Moulin de l'Étoile, 2009 ; 15 × 21 cm, 111 p., 18 €, ISBN 978-2-915428-17-9. Francis Laget avait eu la gentillesse de me confier la première version de la première de ces études : *Commémoration des Bons Cousins. Communication présentée le 2 juillet 1994 à la Betenièrre en Forêt de Chaux à l'occasion de la bénédiction de saint Thibaut*, [1994] (cf. Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Jésus dans la tradition maçonnique*. Paris, Desclée, 2003, p. 227-228).

ques ou paramaçonniques) et donne de larges extraits de rituels de Fendeurs. La seconde, dans la ligne des *Études sur les marques de tailleurs de pierre* de Franz Ržiha (1883, trad. française : Paris, Éditions de la Maisnie – Dieulefit, La Nef de Salomon, 1993), présente les marques de ces artisans, notamment autour de Saint-Fortunat au Mont d'Or. L'ensemble paraîtra sans doute à beaucoup peu académique, mais, outre que ce n'est pas son objet et qu'il nous fournit une belle documentation, il nous donne accès à une ritualité et à une emblématique chrétiennes de métier ; et ce n'est pas rien.

Franc-Maçonnerie. – En 2002, dans les pages de ce bulletin, je rendais compte de *Des maçons opératifs aux francs-maçons spéculatifs* de Roger DACHEZ (Paris, Édimaif, 2001)⁵⁸. Le même auteur revient sur le sujet avec *L'Invention de la franc-maçonnerie*⁵⁹, qui en est en quelque sorte une version considérablement amplifiée (on passe d'un peu plus de cent pages à plus de trois cents). Je ne rappelle pas la thèse, dite « synthétique », de l'auteur, mon lecteur pouvant se référer sur ce point à la recension que je signalai. D'ailleurs, ce qui fait l'originalité de cet ouvrage par rapport au précédent, c'est essentiellement, comme l'indique son titre, qu'il retrace la généalogie de l'invention (au sens où Eric Hosbawn parlait de *the invention of tradition*) de la franc-maçonnerie. Mais peut-être aurait-il mieux valu parler de l'invention du mythe de la maçonnerie, invention qui a sans doute eut le tort de mettre à profit des lacunes documentaires pour se forger une histoire des plus vénérables, alors qu'une interrogation sur la portée de la métaphore architecturale fondamentale pourrait être plus révélatrice de l'institution maçonnique à ses débuts. C'est précisément ce à quoi nous invite *Les Sources chrétiennes de la légende d'Hiram* de Philippe LANGLET⁶⁰ (par ailleurs auteur du très utile recueil *Les Textes fondateurs de la franc-maçonnerie*⁶¹). Il s'agit d'une investigation des origines de la légende hiramique qui repose sur un constat : la plupart des théories sur les sources et la formation de la légende d'Hiram font, plus ou moins consciemment, « l'économie des thèmes chrétiens » (p. 23), alors que l'hypothèse la plus économique est celle qui fait fond sur ces thèmes, en en reconnaissant la spécificité, afin d'« éviter un piège consistant à rechercher dans des ailleurs exotiques la raison des éléments du récit » (p. 65). L'auteur repère ainsi dans la légende maçonnique d'Hiram une double trame issue du légendaire hagiographique et inscrite dans « une métaphore englobante (la construction du Temple) » (p. 67) : le récit du martyr du héros et celui du fondateur

58. *Rev. Sc. ph. th.* 86 (2002), p. 274-275.

59. Roger DACHEZ, *L'Invention de la franc-maçonnerie. Des opératifs aux spéculatifs*. Paris, Véga, (coll. « Le Parfait Maçon »), 2008 ; 13 × 22 cm, 308 p., 22 €, ISBN 978-2-85829-519-7.

60. Philippe LANGLET, *Les Sources chrétiennes de la légende d'Hiram*. Paris, Éditions Dervy, (coll. « Bibliothèque de la franc-maçonnerie »), 2009 ; 16 × 24 cm, 393 p. + 1 cd, 25 €, ISBN 978-2-84454-589-3.

61. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 869.

de la communauté. L'auteur mène sa démonstration avec minutie et rigueur historique et critique, mais, pour autant, il entend aussi rechercher le sens du récit dont il explore les sources. De ce point de vue, le chapitre consacré à « Hiram et le mot » (p. 223-253) est particulièrement suggestif, qui oriente vers le Tétragramme auquel on accède via l'identification à ce « médiateur de proximité » (p. 99) qu'est Hiram dont le « modèle ultime » est le Christ (p. 148). Ainsi la maçonnerie hiramique a-t-elle « comme horizon déclaré, ou comme visée ultime, c'est-à-dire comme *nec plus ultra*, la transformation spirituelle de ses adeptes » (p. 359), ce pourquoi, propose l'auteur, le grade de maître pourrait bien ne pas avoir été chronologiquement le troisième, mais le premier, auquel auraient été ensuite ajoutés, à titre préparatoire, les deux premiers grades inspirés du métier. En effet, le grade de maître « fournit, cela semble évident, des indices de la transmission d'un savoir plus ancien, de modèle clairement christocentré, d'environnement mental trinitaire, et dont les modalités d'action sont fondées sur la *tradition catholique* » (p. 362). Conclusion qui semblera certainement déranger à plus d'un, mais que l'ouvrage étaye amplement et qui répond déjà, partiellement, à cette interrogation que je formulais plus haut sur la portée de la métaphore architecturale en franc-maçonnerie.

Autre figure majeure dans la franc-maçonnerie, et d'ailleurs associée à celle d'Hiram : Salomon. Lui fut consacré un colloque de la Société asiatique et du Collège de France : *L'Image de Salomon : sources et postérités*⁶². Deux contributions concernent directement notre propos : Christian LOCHON, « Instrumentalisation des mythes salomoniens dans "l'Art royal" (maçonneries opérative et spéculative) » (p. 303-320), et Jean-Michel MATHONNIÈRE, « Salomon dans les traditions compagnonniques françaises : une simple influence maçonnique ? » (p. 321-333). Le premier, succombant volontiers aux théories de la transition entre maçonnerie de métier et franc-maçonnerie spéculative, et particulièrement de certains travaux de Patrick Négrier (je pense notamment à *L'Éclectisme maçonnique*, Groslay, Ivoire-Clair, 2003⁶³, et à ses développements sur le calvinisme), considère que la présence de Salomon dans les textes et rituels maçonniques provient tout droit des usages et traditions compagnonniques antérieurs (du coup, nous apprenons l'existence d'un compagnonnage britannique)... Le second (décidément inspiré par les figures tutélaires du compagnonnage), presque à rebours du précédent, montre que la paternité salomonienne dont se réclame une partie du compagnonnage français est tardive, puisqu'elle remonte aux années 1770, et qu'elle résulte assez probablement d'emprunts à la franc-

62. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT & Jean-Marie DURAND (éds.), *L'Image de Salomon. Sources et postérités*. Actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société asiatique, Paris, 18-19 mars 2004. Paris, Louvain, Dudley, Peeters, (coll. « Cahiers de la Société asiatique », nouvelle série, 5), 2007 ; 16 × 24 cm, 338 p., ISBN 978-90-429-1819-1.

63. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 88 (2004), p. 593.

maçonnerie moderne, encore que, prudemment, l'auteur rappelle que la figure de Salomon n'était pas sans une certaine importance chez les bâtisseurs médiévaux. « Mais, ajoute-t-il, cette importance éclipsait-elle plus ou moins celle du Christ, dont on sait que la mise en scène de la Passion formait la trame exclusive de la Réception dans plusieurs compagnonnages au milieu du XVII^e siècle ? » (p. 332).

Publié sous la direction d'Alexandra HEIDLE et Jan A. M. SNOEK, un recueil est tout entier consacré aux femmes dans la franc-maçonnerie : *Women's agency and rituals in mixed and female masonic orders*⁶⁴. Ce volume n'est pas sans susciter quelques surprises, notamment quant à la création précoce, dès le milieu du XVIII^e siècle, d'ordres féminins paramaçonniques (comme l'Ordre des Hermites de bonne humeur, présenté par Bärbel RASCHKE, p. 21-49, avec leur programme et la liste des membres) et de loges d'adoption (comme la Loge de Juste, présentée par Malcom DAVIES, p. 51-87). Plus surprenant encore est le projet d'établissement d'une branche féminine de la Stricte Observance, qu'Andreas ÖNNERFORS décrit et dont il donne *in extenso* les rituels en allemand, en suédois et en traduction anglaise (p. 89-217). Peut-être moins novatrices dans leurs sujets, les autres contributions ne sont pas moins intéressantes : les francs-maçons féministes en France dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (James Smith ALLEN, p. 219-234) ; les controverses hollandaises sur l'initiation des femmes à la même période (Anton VAN DE SANDE, p. 236-244) ; le Droit Humain (Anne VAN MARION-WEIJER, p. 393-424) ; la présence et l'activité de femmes dans des maçonneries de marge (Bernard DAT, pour la maçonnerie opérative de Stretton, p. 265-339, avec de nombreux documents reproduits en annexe) ou théosophistes (Ann PILCHER-DAYTON, p. 341-357 ; Andrew PRESCOTT, p. 359-391), ou encore dans des ordres occultistes (Henrik BOGDAN, p. 245-263). Deux constats, parmi d'autres, sont possibles : d'abord, que la franc-maçonnerie féminine fut originellement un modèle français et reconnu comme tel, sans doute parce que la sociabilité française du XVIII^e siècle s'y prêtait mieux qu'ailleurs ; ensuite que le développement de cette forme a obéi à plusieurs logiques convergentes, notamment celle de la croissance du féminisme et celle du croisement entre maçonnerie, d'une part, et théosophisme et occultisme, de l'autre. On sait que la question de la mixité des loges et des obédiences maçonniques revient de manière récurrente dans les débats des francs-maçons : le parcours historique que propose cet ouvrage peut sans doute contribuer à les éclairer.

En 2000, Irène MAINGUY publiait *Les Initiations et l'initiation maçonnique* (Paris, Édimaf, 2000), dont j'ai rendu compte dans un précédent bulletin⁶⁵. Sous le même titre⁶⁶, elle reprend aujourd'hui cet ouvrage en

64. Alexandra HEIDLE & Jan A. M. SNOEK (éds.), *Women's agency and rituals in mixed and female masonic orders*. Leyde, Boston, Brill, (coll. « Aries book series », 8), 2008 ; 17 × 25 cm, XVI-436 p., ISBN 978-90-04-17239-5.

65. *Rev. Sc. ph. th.* 85 (2001), p. 331.

l'augmentant substantiellement (notamment de sections sur les contes et légendes, p. 51-55, les épreuves initiatiques probatoires, p. 80-85, l'initiation des femmes, p. 130-135, et la tradition, p. 154-155) et en l'actualisant ; mais pour l'essentiel, ce que je disais en 2001 me paraît encore valoir pour cette nouvelle édition ; j'y renvoie donc, et d'autant plus volontiers que dans la nouvelle édition une regrettable coquille (« exotérique » au lieu de « ésotérique »), qui me faisait m'interroger, a été corrigée (p. 142).

Les Francs-Maçons en terres catalanes entre Lumières et Restauration, de Céline SALA⁶⁷, se situe dans la ligne des travaux de Pierre-Yves Beaurepaire, cité dès la première page de texte, sur les réseaux maçonniques⁶⁸. On notera d'ailleurs une confirmation de ce que ce dernier disait du cosmopolitisme maçonnique, à savoir qu'il supposait l'appartenance à un même cosmos, à un même monde ; ainsi C. Sala note-t-elle, p. 227 que « si les frères établissent la démocratie en loge, la Franc-maçonnerie roussillonnaise est pourtant bien loin d'être démocratique ». Les développements des pages 451 à 454 et 533 à 557 sont très éclairants sur ce point, qui montrent ce que l'on pourrait appeler une rhétorique de l'égalité limitée, assez largement cantonnée à « un cénacle d'amis choisi fait de pairs qui se reconnaissent comme frères » (p. 563). Analysant cette maçonnerie catalane à différents échelons (la province, les orientes, les ateliers, les membres), l'auteur décrit la sociabilité qui y est à l'œuvre comme une sociabilité en mutation et de transition entre la confrérie et les cercles bourgeois de notables, à la faveur notamment, d'une part, d'une coloration volontiers mystique de l'engagement maçonnique, et, d'autre part, de la possibilité d'élargir ses réseaux qu'offre la double-appartenance confrérique et maçonnique. L'auteur se donnait pour projet non « de définir un modèle de la sociabilité maçonnique au siècle des Lumières valable à l'échelle de l'ensemble du royaume, mais de proposer sur un siècle un essai d'histoire totale : matérielle, culturelle, sociale et politique à partir d'un nombre limité de loges maçonniques » (p. 15) ; elle y est parvenue, contribuant ainsi à l'œuvre qu'elle appelle de ses vœux : élargir progressivement la compréhension de ces réseaux croisés de sociabilité.

Parmi les nombreux ouvrages traitant des rapports entre la franc-maçonnerie et l'Église catholique, celui de Klaus KOTTMANN, *Die Frei-*

66. Irène MAINGUY, *Les Initiations et l'initiation maçonnique*. Paris, J.-C. Godefroy, 2008 ; 16 × 24 cm, 186 p., 20 €, ISBN 978-2-865553-206-3.

67. Céline SALA, *Les Francs-Maçons en terres catalanes entre Lumières et Restauration*. L'Art royal de Perpignan à Barcelone (1740-1830). Paris, H. Champion, (coll. « Les Dix-Huitièmes Siècles », 130), 2009 ; 17 × 24 cm, 644 p., ISBN 978-2-7453-1857-2.

68. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 83 (1999), p. 792-793 ; 84 (2000), p. 716-718 ; 87 (2003), p. 369-370 ; 88 (2004), p. 594-595.

*maurer und die Katholische Kirche*⁶⁹, est particulièrement utile par l'abondance de ses références canoniques et par la minutie de son analyse juridique des textes du Saint-Siège de 1738 au Code de droit canonique de 1983. Les textes les plus récents surtout sont analysés de très près, et même mot à mot en ce qui concerne le canon 2335 du Code de 1917 et le canon 1374 du Code de 1983. On regrettera toutefois que le commentaire anonyme de 1985 par l'*Osservatore romano* de la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de foi de 1983 ne soit pas exploité et que la bibliographie, très « germanocentrée », ignore *Chiesa e massoneria* de Zbigniew Sucheki (2000), ouvrage qui traite très exactement (encore que de manière critiquable⁷⁰) du sujet, et plus encore l'irremplaçable et monumentale somme de José Antonio Ferrer Benimeli, *Masoneria, Iglesia e Ilustración* (1976-1977), qui fournit une abondante documentation sur les premières condamnations romaines et leurs motifs.

Théosophie et illuminisme. – Avec *Visions de l'au-delà et tables tournantes*⁷¹, Jacques FABRY confirme, s'il en était besoin, qu'il est un excellent connaisseur de la théosophie germanique. Considérant que le milieu du XIX^e siècle marque, en ce qui concerne les investigations du monde intermédiaire compris comme signe de l'au-delà, une coupure entre les perspectives théosophiques marquées par une réaction contre l'*Aufklärung* et par le romantisme qui précèdent et le spiritisme qui suit et qui est peu à peu gagné par un esprit positiviste ou simplement ludique rapportant généralement la production des phénomènes spirites à l'homme, lequel n'en est donc plus le récepteur, l'auteur trace les portraits des principaux acteurs et interprètes des phénomènes de voyances et d'apparitions d'esprits du milieu du XVIII^e siècle au milieu du siècle suivant dans le monde germanique. Ce sont surtout, dans la phase théosophique : Swedenborg et ses émules allemands héritiers de Friedrich Christoph Oetinger, Johann Heinrich Jung-Stilling (auquel l'auteur a consacré en 2003 une très belle étude⁷²), Johann Friederich von Meyer (déjà étudié par l'auteur en 1989), Justinus Kerner et Friederike Hauffe ; et, dans la phase spirite : Karl Friedrich Zöllner, Carl Du Prel, Bernhard Cyriax, Daniel Paul Schreber. Du point de vue de l'ésotérisme, l'auteur indique comment les personnalités du courant théosophique dont ils traitent croisent mystique et ésotérisme : une mystique chrétienne d'union au Dieu vivant par des intermédiaires spirituels, et un ésotérisme (du coup lui aussi chrétien) pour lequel les mondes visible et invisible sont en correspondances réelles, le monde invisible pouvant alors être ap-

69. Klaus KOTTMANN, *Die Freimaurer und die Katholische Kirche. Vom geschichtlichen Überblick zur geltenden Rechtslage*. Francfort, P. Lang, (coll. « Adnotationes in ius canonicum », 45), 2009 ; 15 × 21 cm, 370 p., ISBN 978-3-631-58484-2.

70. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 86 (2002), p. 284-285.

71. Jacques FABRY, *Visions de l'au-delà et tables tournantes*. Allemagne, XVIII^e-XIX^e siècles. Vincennes, Presses universitaires de Vincennes, (coll. « La Philosophie hors de soi »), 2009 ; 14 × 22 cm, 297 p., 24 €, ISBN 978-2-84292-228-3.

72. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), p. 170.

préhendé par une intuition active et illuminée par l'esprit qui permet à cette intuition, selon une logique dynamique d'inclusion des contraires, de pénétrer dans des sphères largement inaccessibles autrement. Le spiritisme en revanche sécularise et la philosophie théosophique de la nature, qui devient science de la nature, et les esprits intermédiaires, qui deviennent des forces psychiques quasiment matérielles. On retrouve là un phénomène parallèle à celui du spiritisme kardécien que Françoise Parot avait justement décrit comme « une envolée scientiste au royaume des ombres⁷³ ».

Du bénédictin Antoine-Joseph PERNÉTY, on se rappelle surtout aujourd'hui le *Dictionnaire mytho-hermétique* et les *Fables égyptiennes et grecques dévoilées*, deux ouvrages de 1758, et son appartenance aux Illuminés d'Avignon. Or, comme le montre Serge CAILLET avec l'anthologie de textes de Pernéty qu'il édite, *Dom Antoine-Joseph Pernéty, théosophe et alchimiste*⁷⁴, l'œuvre de ce dernier est plus large et plus diversifiée que ce que la postérité en a retenu : outre l'alchimie, elle traite en effet de spiritualité bénédictine, de peinture, du Nouveau Monde, de mariologie, etc. Aussi, après avoir retracé la vie de Pernéty, S. Caillet en édite-t-il des extraits rangés sous cinq catégories qui font largement droit à l'éclectisme érudit du mauriste et donne de ce dernier un portrait sans doute plus fidèle que celui de sa légende alchimique, occultiste et maçonnique : alchimie (*Les Fables*, le *Dictionnaire mytho-hermétique* et une lettre sur Flamel), Nouveau Monde (le *Journal historique d'un voyage fait aux Îles Malouines* et la *Dissertation sur l'Amérique et les Américains*), physiognomonie (le *Mémoire sur les différents tempéraments*), angélogologie (la « Sainte Parole » et la préface aux *Merveilles du ciel et de l'enfer* de Swedenborg) et mariologie (*Les Vertus, le pouvoir, la clémence et la gloire de Marie mère de Dieu*). La lecture de ces textes confirme cette importante remarque de l'éditeur : « Dans le fond, nonobstant son intérêt pour l'occultisme, Pernéty est resté très catholique » (p. 13). En effet, c'est bien dans une perspective catholique que Pernéty relit (et réécrit) Swedenborg ; sa mariologie « sophiologique », pour audacieuse qu'elle soit, reste empreinte de dévotion, et c'est encore à elle qu'il consacre son dernier livre publié ; sa consultation des oracles de la Sainte Parole et les pratiques théurgiques qui l'accompagnaient sont marquées du sceau de l'humilité et de la prière. Ce recueil est donc précieux, mais on aurait aimé que soit davantage traitée une question à mon sens importante, celle de la portée et de la visée de l'alchimie telle qu'interprétée par Pernéty : les *Fables* et le *Dictionnaire* font une lecture très matérielle de l'alchimie dont on saisit mal d'emblée

73. Françoise PAROT, « Honorer l'incertain : la science positive du XIX^e enfante le spiritisme », *Revue d'histoire des sciences*, t. 57, 2004, p. 33-63, ici p. 59.

74. Serge CAILLET (éd.), *Dom Antoine-Joseph Pernéty, théosophe et alchimiste*. Montélimar, Éditions Signatura, (coll. « Les Maîtres de l'éveil », 1), 2009 ; 14 × 21 cm, 125 p., 15 €, ISBN 978-2-915369-14-4.

quel lien elle peut entretenir avec les pratiques de laboratoire des Illuminés d'Avignon.

C'est à un homme qui fut plutôt dubitatif sur la Sainte Parole, Louis-Claude de Saint-Martin, qu'est consacré *L'Ésotérisme chrétien et les valeurs de notre temps*⁷⁵. C'est un volume inégal, volontiers hagiographique, n'hésitant pas à ressasser les mêmes erreurs (Martines de Pasqually portugais, Delaage initiateur de Papus au martinisme) et à revenir, sans grande nouveauté, sur des sujets déjà bien étudiés (Saint-Martin et Boehme ; Saint-Martin et Martines – encore que l'étude de Serge Caillet sur Saint-Martin et les Élus Coëns, p. 129-158, mérite la lecture ; Saint-Martin, les Élus Coëns et le Rite écossais rectifié ; plus originale est la présentation de certains aspects de l'arithmosophie martinienne par José ANES, p. 159-170). Finalement, l'intérêt majeur de cet ouvrage tient à la nationalité portugaise de la majorité de ses contributeurs qui, à des titres divers, témoignent de la réception du martinisme au Portugal.

École traditionnelle. – En 2004 paraissait *Against the modern world* de Mark SEDGWICK, panorama de l'École traditionnelle au XX^e siècle. Cet ouvrage est désormais traduit en français : *Contre le monde moderne*⁷⁶. Ayant déjà recensé dans un précédent bulletin l'ouvrage original, je me permets de renvoyer mon lecteur à ce compte-rendu⁷⁷. Je signale donc seulement que cette édition française a corrigé la plupart des erreurs ou coquilles de la version anglaise (suivant en cela les indications de l'auteur sur son site www.traditionalists.org) et en a ajouté quelques-unes (ainsi dans l'index, visiblement fait avec trop de confiance dans l'informatique, l'entrée « Thomas Georges-Auguste » renvoie-t-elle aussi bien aux passages concernant effectivement ce personnage qu'à ceux concernant Alexandre Thomas ou Thomas Yellowtail). Cette traduction française est en outre précédée d'un avant-propos de Jean-Pierre BRACH, lui même grand connaisseur de l'École traditionnelle, notamment dans sa mouvance catholique, qui resitue avec finesse l'évolution des courants traditionalistes dans les rapports de ces derniers avec la modernité, suggérant qu'à la postmodernité pourrait bien correspondre un « post-traditionalisme », particulièrement (mais pas uniquement) repérable dans les versions politiques du traditionalisme contemporain, lesquelles tranchent avec « l'apolitisme déclaré de Guénon » (p. XI).

75. Rémi BOYER & João Luis SUSANO (éds.), *L'Ésotérisme chrétien et les valeurs de notre temps*. Colloque Louis-Claude de Saint-Martin, Sintra, Quinta de Regaleira, 29 et 30 mai 2004. [S. I.], R. de Surtis, 2009 ; 14 × 22 cm, 191 p., 22 €, ISBN 978-2-84672-171-4.

76. Mark J. SEDGWICK, *Contre le monde moderne*. Le traditionalisme et l'histoire intellectuelle secrète du XX^e siècle. Traduction de l'anglais et postface de Thierry GIACCARDI. Avant-propos de Jean-Pierre BRACH. Paris, Éditions Dervy, 2008 ; 16 × 24 cm, XII-394 p., 22 €, ISBN 978-2-84454-563-3.

77. *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), p. 785.

Les éditions Archè donnent le fac-similé de la réédition de 1959 de *Lourdes ville initiatique*, d'abord paru en 1902, d'un auteur, Émile GRILLOT DE GIVRY⁷⁸, qui sans avoir appartenu *stricto sensu* à l'École traditionnelle en fut cependant proche, ainsi qu'en témoignent, 1°, le fait que René Guénon a plusieurs fois souligné son appréciation positive des travaux de Grillot et a tenu à ce que ce dernier poursuive sa collaboration au *Voile d'Isis* ; 2°, les différents articles reproduits en annexe de René Guénon (1930) et de Jean Reyor (1930, 1932 et 1959), qui soulignent l'importance de l'œuvre de Grillot de Givry⁷⁹ ; 3°, la réédition de cet ouvrage aux Éditions Chacornac en 1959. Personnage pour le moins fin-de-siècle et membre des milieux occultistes d'alors, Grillot de Givry entend montrer dans *Lourdes*, qui devait être la première partie d'un polyptique sur les villes initiatiques (lequel ne vit pas le jour), à partir du dogme de l'Immaculée Conception, que Marie est la substance spirituelle universelle créée, toute de passivité, les Eaux originelles, « une sorte de point d'appui métaphysique » (p. 32) pour l'activité divine créatrice, car « la Création, comme la Rédemption, n'est autre chose qu'une Incarnation du Verbe. C'est l'Incarnation majeure, l'Incarnation macrocosmique, dont l'autre devait être la conséquence et la figure » (p. 46). Pour étayer sa démonstration, Grillot recourt à l'Écriture, aux Pères, aux théologiens médiévaux, aux visionnaires catholiques, mais aussi à la kabbale et à l'hermétisme. Ainsi que l'indique Reyor dans son compte rendu de 1959, « le principal mérite de Grillot de Givry, c'est l'affirmation, avec textes à l'appui, d'un ésotérisme catholique » intrinsèquement lié à « l'exotérisme catholique » : « Grillot de Givry [...] ne dissociait pas l'ésotérisme de l'Église. Il plaçait d'emblée, sans discussion, comme une chose qui va de soi, l'ésotérisme dans le cadre de la vie sacramentelle » (p. LIX-LXX). J'ajouterai, à la suite de Francis LAGET dans son avant-propos, que l'intérêt de cette nouvelle édition augmentée des annexes que j'ai dites est aussi qu'elle témoigne de la « manifestation délibérée du courant ésotérique chrétien, qui avait pris la direction des *Études traditionnelles* après le décès de René Guénon » (p. XV). Francis Laget

78. Émile GRILLOT DE GIVRY, *Lourdes ville initiatique*. Étude hiérolgique. Avant-propos par Francis LAGET. Milan, Archè, (coll. « Ésotérisme chrétien »), 2009 ; 12 × 17 cm, LXXV-367 p., 29 €, ISBN 978-88-7252-292-9.

79. Marcel CLAVELLE [alias Jean REYOR], « À propos des "Nobles Voyageurs" » (1930, aussi dans Jean REYOR, *Études et recherches traditionnelles*, Paris, Éditions traditionnelles, 1991, p. 94-100) ; René Guénon, « À propos des pèlerinages » (1930, aussi dans René GUÉNON, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t. 1, Paris, Éditions traditionnelles, 1977, p. 52-60) ; Émile GRILLOT DE GIVRY (avec une note introductive de Marcel Clavelle), « Les foyers de mysticisme populaire » (1930, la note de Clavelle est reprise dans Jean REYOR, *Études et recherches traditionnelles*, op. cit., p. 85-88) ; Marcel CLAVELLE, « L'Ermitte » et les « Nobles Voyageurs » (1932, aussi dans Jean REYOR, *Études et recherches traditionnelles*, op. cit., p. 174-178) ; Jean REYOR, compte rendu de *Lourdes ville initiatique* (1959, aussi dans Jean REYOR, *Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*, t. 3, Milan, Archè, 1991, p. 185-191).

mentionne les *Études d'archéologie traditionnelle* de M^{gr} Devoucoux (de 1947 à 1957) et les extraits des *Lieux communs kabbalistiques* de Christian Knorr von Rosenroth (de 1954 à 1959) ; on peut ajouter le *Traité des sept causes secondes* de Jean Trithème (par Grillot, en 1951), la *Quarante-septième Épître théosophique* de Jacob Boehme (en 1953), le début de l'*Expositio S. Evangelii secundum Joannem* de Maître Eckhart (de 1953 à 1954), *O amor de povertate* de Jacopone da Todi (1955), le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porète (de 1955 à 1958), et les *Recherches sur la kabbale* de P. Nommès (en 1959 et 1960).

Autre réédition bienvenue, celle, en fac-similé, par les éditions Le Moulin de l'Étoile, d'articles de la revue *L'Atelier de la Rose*, parue de 1950 à 1958⁸⁰. Cette revue animée par René-Maria BURLET, Robert POUYAUD et l'abbé Nicolas BOON était marquée par les conceptions d'Albert Gleizes sur l'art sacré, mais aussi, plus discrètement, par les perspectives de René Guénon (encore que certains des collaborateurs de la revue y fussent assez hostiles, ainsi de la potière Anne Dangar mise en garde contre Guénon par dom Surchamp). L'introduction d'Henri GIRIAT, qui connut bien ces milieux et fut même un intime de l'abbé Boon, rend compte de la difficulté de concilier l'approche de Gleizes, qui entendait retrouver le courant de l'art traditionnel pour le traduire dans des formes souvent non figuratives, et celle de Guénon, ou, du moins, de certains de ses épigones, lesquels insistaient sur la nécessité d'une transmission rituelle et du caractère figuratif des œuvres d'art authentiques. Ce désaccord amena l'abbé Boon à prendre quelques distances avec ses amis pour poursuivre sa réflexion sur l'art et sur l'artisanat et mener une lecture de la Bible et de la liturgie catholique à la lumière du symbolisme et des traditions juives, notamment de la kabbale (certains de ses travaux furent publiés après sa mort dans *Au cœur de l'Écriture*, Paris, Dervy, 1987). À mots couverts, mais cependant assez transparents, H. Giriat évoque les contacts répétés de l'abbé Boon avec des membres d'une fraternité ésotérique catholique qui ne l'accepta jamais en son sein, sans que l'abbé Boon sache vraiment la raison de ce refus. Toutefois, l'abbé Boon participa, avec certains membres de la fraternité en question, à ce projet éditorial de remanifestation d'un ésotérisme catholique, que j'évoquais plus haut, collaborant notamment à la traduction et à l'annotation des *Loci communes kabbalistici* dans les *Études traditionnelles*.

Les éditions Dervy publient un recueil d'essais d'Ananda COOMARASWAMY, grande figure de l'École traditionnelle à qui Guénon dut notamment de mieux connaître l'œuvre d'Eckhart : *La Porte du ciel*⁸¹. Cette publica-

80. *L'Atelier de la Rose*. Introduction historique de Henri GIRIAT. Busloup, Le Moulin de l'Étoile, 2008 ; 15 × 23 cm, 369 p., 34 €, ISBN 2-915428-12-3.

81. Ananda K. COOMARASWAMY, *La Porte du ciel*. Essais sur la métaphysique de l'architecture traditionnelle. Préface par Adrien SNODGRASS. Paris, Dervy, 2008 ; 16 × 24 cm, 335 p., 25 €, ISBN 978-2-84454-329-9.

tion est d'autant moins anecdotique que Coomaraswamy a notablement influencé les travaux d'orientalistes et d'historiens de l'art comme le sanskritiste et spécialiste de la mythologie et de la philosophie indiennes et de l'art de l'Asie du sud, Heinrich Zimmer ; l'architecte et assyriologue Walter Andrae ; et surtout Stella Kramrisch, dont l'œuvre majeure (et magistrale), *The Hindu Temple* (1946), doit beaucoup aux réflexions de Coomaraswamy sur l'architecture, qui est précisément l'objet de *La Porte du ciel*, ouvrage qui, en retour, rend hommage aux travaux de S. Kramrisch. Dans sa préface, Adrien SNODGRASS, lui-même architecte et orientaliste, donne d'utiles précisions sur la méthode suivie par Coomaraswamy en la matière : il s'agit d'un procédé de « compilation comparative » qui vise, d'une part, à montrer la récurrence de thèmes rituels, symboliques et mythiques, lesquels attestent d'une « Vérité unique et primordiale » qui s'expriment doctrinalement dans la *philosophia perennis*, et, d'autre part, à dévoiler les corrélations verticales (métaphysiques) et horizontales (interprétatives) des symboles, leur « inter-connectivité » (p. 12-13).

C'est précisément du symbole que traite *La Crise du symbolisme religieux* de Jean BORELLA, ouvrage paru en 1990 et réédité en 2008⁸². Je résumerais volontiers son propos en empruntant à un autre livre du même auteur : « contrairement à l'affirmation de Galilée, l'Écriture ne peut pas nous enseigner comment on va au ciel sans nous enseigner, dans une certaine mesure, comment va le ciel » (*Un homme une femme au paradis*, Genève, Ad Solem, 2008, p. 34). Il ne s'agit donc pas d'un essai d'ésotérisme, mais plutôt d'un traité philosophique dans lequel l'auteur examine les conséquences destructrices de la démythologisation, des théories de l'aliénation religieuse et du structuralisme sur la compréhension du symbole sacré contre lesquelles il propose un principe sémantique (« au Principe est le Sens », p. 287) et un principe herméneutique (« il n'y a de production d'intelligibilité que sous l'action du symbole », p. 342). Il n'est ni dans mes compétences ni dans mon domaine d'évaluer la pertinence philosophique de l'ouvrage (encore que je doive dire en avoir tiré grand profit, particulièrement de la section « L'intelligence théophanique », p. 325-334). Aussi, si je parle ici de *La Crise du symbolisme religieux*, c'est d'abord parce que son auteur, dans un appendice qui ne se trouvait pas dans la première édition (« Intellect, culture et traditionalisme », p. 279-281) y évoque plusieurs auteurs qui, de près ou de loin, entretiennent des liens avec l'ésotérisme : Maistre, Pitra, Devoucoux, Lacuria et René Guénon, et y reconnaît encore sa dette à l'égard de ce dernier, et ce alors même qu'il a fermement indiqué par ailleurs son désaccord avec certaines perspectives exposées par Guénon, et non des moindres (*Ésotérisme guénonien et mystère chrétien*⁸³). L'auteur a aussi préfacé les deux éditions (1979-1983 et

82. Jean BORELLA, *La Crise du symbolisme religieux*. Paris, L'Harmattan, (coll. « Théôria »), 2008 ; 16 × 24 cm, 380 p., 34 €, ISBN 978-2-296-07508-5.

83. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 82 (1998), p. 659-660.

2006) de *l'Introduction à l'ésotérisme chrétien* de l'abbé Stéphane⁸⁴. Aussi, de ce point de vue, parmi les modifications et les ajouts de cette nouvelle édition de *La Crise du symbolisme religieux*, je relève, outre l'appendice que j'indiquais : la suppression du dernier paragraphe de l'introduction, où l'auteur signalait ce qu'il devait « à l'œuvre de René Guénon, mais aussi à l'enseignement de Frithjof Schuon » et à « la mémoire de l'Abbé Henri Stéphane » (p. 14-15 de l'édition de 1990) ; la suppression d'une appréciation très positive sur un article de Schuon (« Ces pages constituent, à notre connaissance, ce qu'on a écrit de plus profond sur le mystère de l'Extériorité divine », p. 105, n. 123, de l'édition de 1990 ; cf. p. 103, n. 267, de l'édition de 2008) ; la suppression d'une référence à « une discussion très nuancée des thèses de Jung et leur interprétation "rectifiante" » par l'abbé Stéphane dans son *Introduction à l'ésotérisme chrétien* (p. 202, n. 64, de l'édition de 1990 ; cf. p. 205, n. 518, de l'édition de 2008) ; la transformation substantielle d'une longue note sur « la métaphysique de l'infini ou de l'illimité » (p. 314, n. 749, de l'édition de 2008 ; cf. p. 309, n. 61, de l'édition de 1990), dans laquelle une référence aux *Principes du calcul infinitésimal* de Guénon a été supprimée et où une mise en garde contre « l'anthropomorphisme spéculatif » a été ajoutée. Il serait aventureux de tirer des conclusions de ces quelques variantes concernant l'École traditionnelle, lesquelles, de même que les autres (j'en ai repéré une quarantaine, qui sont surtout des actualisations ou des nuances, par exemple sur le thomisme, p. 46, n. 109), ne modifient pas de manière substantielle le fond de l'ouvrage, car, ainsi que le suggère l'auteur (p. 281), ce dernier a davantage rencontré le courant traditionaliste qu'il a été formé par lui.

François CHENIQUE est un ami de Jean Borella et, comme lui, a longuement fréquenté l'abbé Stéphane (Henri Gircourt). Dans ses *Souvenirs métaphysiques d'Orient et d'Occident*⁸⁵, d'ailleurs dédiés à la mémoire de « l'abbé guénonien », il évoque longuement (particulièrement p. 26-36) la figure de l'auteur de *l'Introduction à l'ésotérisme chrétien* (ouvrage dont Fr. Chenique fut le principal promoteur), grâce auquel il eut une première connaissance de Guénon, de Schuon, des *Études traditionnelles* et de l'hindouisme vedantin. Guénon fait aussi l'objet de tout un chapitre, le deuxième (p. 55-100), parfois critique (notamment quant à la méconnaissance par Guénon de certaines sources grecques ou médiévales, ou à une conception trop restrictive de l'ésotérisme et de l'initiation), dans lequel sont aussi mentionnées plusieurs autres personnalités de cette mouvance ou influencées par elle : Schuon, Reyor (pseudonyme de Marcel Clavelle et non Clavel, p. 94), Coomaraswamy, Léo Schaya, George Vallin, Lilian Silburn, Guy Bugault (il est aussi question du frère Élie, de la Grande

84. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 91 (2007), p. 585-586.

85. François CHENIQUE, *Souvenirs métaphysiques d'Orient et d'Occident*. Entretiens avec Christian RANDGREUL. Paris, L'Harmattan, (coll. « Métaphysique au quotidien »), 2009 ; 16 × 24 cm, 233 p., 23,50 €, ISBN 978-2-296-08564-0.

Trappe, p. 127-129). Si le troisième chapitre est consacré au christianisme, le quatrième et dernier l'est au bouddhisme tibétain, l'auteur se réclamant d'un double rattachement qu'il paraît lire dans le cadre d'une « unité transcendante des religions » (terminologie empruntée à Schuon) qui rendrait compatibles entre eux ces deux rattachements, l'un, le catholique, orienté vers le salut, l'autre, le bouddhique, vers l'éveil. Pour conclure cette recension, je fais part d'un certain étonnement : non seulement l'auteur parle de l'abbé Gircourt, mais aussi (très brièvement) de l'ami de ce dernier, l'abbé Jean Chatillon (p. 49, sans d'ailleurs mentionner les liens entre les deux ecclésiastiques) ; or ces deux hommes appartenaient, à l'époque où l'auteur les fréquenta, à la Fraternité du Paraclet, fraternité d'ésotérisme catholique, ce que l'auteur ne peut ignorer ; pourquoi donc ne pas évoquer, ni même suggérer, ce fait (alors même que Jean Borella en parle dans sa préface à *l'Introduction à l'ésotérisme chrétien*, Paris, Dervy, 2006, p. 10) qui, pourtant, aurait peut-être éclairé ses réflexions sur l'ésotérisme chrétien ?

Jean BIÈS s'inscrit lui aussi dans le courant de l'École traditionnelle. En attestent les nombreuses références de *Vie spirituelle et modernité*⁸⁶ à, entre autres, Guénon, Schuon ou Evola, aussi bien que la perspective d'ensemble : notre monde touche à sa fin et la juste compréhension d'une doctrine des cycles cosmiques explique cette situation et permet de repérer les moyens à adopter pour la traverser « sans prendre les empreintes habituellement déguisées de l'Antichrist pour celles du Christ du second Avènement » (p. 23). Ce sont précisément ces moyens qui font l'objet de ce livre : mesures d'urgence, réforme mentale et formation doctrinale, pratiques spirituelles (la plus importante étant, selon l'auteur, celle de l'invocation du Nom). Deux chapitres, les sixième et septième (p. 153-209), sont plus particulièrement consacrés à l'ésotérisme, entendu ici comme une gnose orthodoxe au terme de laquelle « l'Absolu s'immerge en la conscience du sujet » (p. 156) et qui existe légitimement dans le christianisme, principalement (semble-t-il à la lecture des pages 166 à 168) dans une ligne, sinon purement kabbalistique, du moins judéo-chrétienne, d'interprétation des symboles scripturaires, qui, ultimement, doit conduire à un dépassement de l'ésotérisme lui-même et de sa dualité avec l'exotérisme, dépassement d'autant plus adapté en christianisme, que l'auteur, suivant en cela Jean Borella, considère que, *stricto sensu*, il n'y a pas d'ésotérisme chrétien, mais un esprit d'ésotérisme dans le christianisme, et que l'initiation sacramentelle y est l'initiation par excellence (non exclusive cependant d'un enseignement réservé). On aura reconnu là le débat récurrent chez les catholiques qui se réclament de l'ésotérisme depuis la publication des « Mystères christiques » de Schuon, en 1948, article auquel Guénon répondit l'année suivante par « Christianisme et initiation ».

86. Jean BIÈS, *Vie spirituelle et modernité*. Comment concilier l'inconciliable. Paris, L'Harmattan, (coll. « Théôria »), 2008 ; 14 × 22 cm, 348 p., 31 €, ISBN 978-2-296-08442-1.

Bruno BÉRARD est le directeur de la collection Théôria où ont été publiés les ouvrages de Jean Biès et de Jean Borella que j'ai recensés. Il a aussi publié un livre sur Jean Borella et une *Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens* dont j'ai rendu compte en leur temps⁸⁷. Son *Initiation à la métaphysique*⁸⁸ reprend, plus succinctement, certains des éléments qu'il avait développés dans le dernier de ces titres, notamment la volonté de présenter la métaphysique dans un langage spécifiquement chrétien tout en indiquant les parallèles dans d'autres traditions que le christianisme. Un bref passage est consacré à la distinction qu'il y aurait à opérer entre métaphysique et ésotérisme (p. 98-99). Dans cette optique, l'auteur caractérise la métaphysique par « la radicalité de sa perspective » puisque non seulement elle doit « conduire là où elle n'aura plus cours », mais qu'encore elle vise à l'ultime et qu'elle « s'avère une discipline fondamentalement transformatrice de celui qui la pratique, notablement en ce qu'elle aboutit à l'abandon de toute connaissance exprimable ». Si j'ai bien compris, c'est ce dernier point qui distinguerait la métaphysique de l'ésotérisme, lequel serait encore de l'ordre de la spéculation et de l'expression. J'avoue ne pas être tellement convaincu (et l'être d'autant moins que, quelques lignes plus loin, p. 99, la kabbale est rangée dans la métaphysique, mais qu'elle est qualifiée, p. 137, de « doctrine ésotérique ») : un Guénon, au moins aussi ésotériste que métaphysicien (pour autant que cette distinction ait chez lui une pertinence réelle, puisque Guénon qualifiait d'ésotérique le côté métaphysique d'une doctrine, cf. *l'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, chap. 9), insistait (avec d'autres, Antoine Faivre par exemple) sur le caractère transformant de la connaissance initiatique et voyait dans l'ésotérisme une voie privilégiée de ce qu'il appelait « la réalisation métaphysique ». De fait, j'aurais donc aimé que l'auteur donne un exemple de l'ésotérisme dont il traite ; peut-être aurais-je alors mieux saisi. Il me semble en effet que l'ésotérisme dont parle l'auteur est au mieux, pour employer une formule de Schuon, l'ésotérisme « comme voie », et qu'il oublie peut-être que tout ésotérisme n'entend pas être que cela.

Je termine cette section en signalant que *Le Soufisme*, de Thierry ZARCONÉ⁸⁹, comporte quelques pages (p. 91-93 et 116-117) consacrées aux « ésotéristes européens à la rencontre du soufisme », où sont évoquées les figures de ces « orientalistes engagés » que furent Massignon et Corbin, ainsi que celles, plus directement ésotériques, de Rudolf von Sebottendorf,

87. *Rev. Sc. ph. th.* 91 (2007), p. 586-587.

88. Bruno BÉRARD, *Initiation à la métaphysique*. Les trois songes. Préface de Michel CAZENAVE. Paris, L'Harmattan, (coll. « Religions et spiritualité »), 2008 ; 14 × 22 cm, 146 p., 14,50 €, ISBN 978-2-07474-3.

89. Thierry ZARCONÉ, *Le Soufisme*. Voie mystique de l'islam. Paris, Gallimard, (coll. « Découvertes Gallimard », 554), 2009 ; 13 × 18 cm, 127 p., 13,90 €, ISBN 978-2-07-034552.

Carl Vett (auquel l'auteur a consacré une étude dans les *Études d'histoire de l'ésotérisme offertes à Jean-Pierre Laurant*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, p. 201-218⁹⁰), Enrico Insabatto, Gurdjieff, Ivan Aguéli (qui fut peut-être l'introducteur de Guénon en Islam), Guénon, Schuon, Martin Lings et Titus Burckhardt (mais pas Michel Vâlsan, encore qu'un extrait de la traduction par ce dernier du *Tanwîr al-qulûb* soit donné p. 108-109 ; là encore Vâlsan n'est pas mentionné, mais il est vrai que la traduction fut publiée anonymement). L'auteur indique que la Chadhiliyya du cheikh Ahmed al-'Alawi fut la principale confrérie de rattachement des « admirateurs » (p. 93) de Guénon, c'est pourquoi je mentionne *La Fraternité en héritage*, écrit par l'arrière-petit-fils de cheikh al-'Alawi, Khaled Bentounes⁹¹. Plus que d'une « histoire d'une confrérie soufie » (sous-titre du livre), laquelle n'est évoquée qu'en une vingtaine de pages, il s'agit d'abord d'une autobiographie du cheikh Khaled Bentounes et, dans une moindre mesure, de son père. Les noms de Massignon, de Schuon, de Titus Burckhardt et de Guénon y sont seulement mentionnés en passant (p. 55-56) et celui de cet autre proche de Guénon, Martin Lings, uniquement à propos de son ouvrage de 1971, *A Sufi saint of the twentieth century : shaikh Ahmad al-'Alawî*. Pour les liens entre des ésotéristes occidentaux et la Alawiyya, il faut donc plutôt consulter, par exemple, l'ouvrage de M. Sedgwick et, dans un autre registre, *Le Cheikh al-Alawî, témoignages et documents* (Drancy, Les Amis de l'islam, 1984) de Johan Cartigny.

Occultisme. – Thierry Zarcone évoque « le parcours du Russe George Ivanovitch Gurdjieff qui marie la mystique du christianisme oriental et l'occultisme européen au soufisme qu'il découvre en Asie centrale et à Istanbul » (*Le Soufisme, op. cit.*, p. 92). Un colloque s'est tenu sur ce personnage à Tbilissi, capitale de la Géorgie, là précisément où Gurdjieff, né en Arménie, a commencé sa carrière publique : *Gurdjieff in Tiflis*⁹². L'un des intérêts de ce petit volume est de donner la parole à des intervenants géorgiens et arméniens (chercheurs ou personnes engagées personnellement dans le travail et la pensée de Gurdjieff) et de permettre ainsi de mieux connaître l'activité de Gurdjieff et son influence dans cette aire géographique, grâce, notamment à l'étude d'archives locales jusqu'ici inexplorées. D'autres contributions donnent l'état des recherches sur Gurdjieff et ses continuateurs dans le monde occidental, particulièrement en Italie (plusieurs des intervenants étant italiens et le colloque s'étant tenu à l'initiative de l'ambassade d'Italie en Géorgie). Le nonce apostolique en Géorgie, Mgr

90. Cf. *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 847.

91. Khaled BENTOUNES, avec Bruno SOLT, *La Fraternité en héritage*. Histoire d'une confrérie soufie. Paris, Albin Michel, 2009 ; 15 × 23 cm, 220 p., 16 €, ISBN 978-2-226-19112-0.

92. Constance A. JONES & Levan KHETAGURI (éds.), *Gurdjieff in Tiflis*. Tbilissi, Shota Rustaveli Theatre and Film University, 2008 ; 15 × 21 cm, 90 p., ISBN 978-99940-719-5-1.

Claudio GUGEROTTI, examine la conception du christianisme qui se dégage des *Récits de Belzébuth à son petit-fils* (approche nécessairement limitée car les *Récits* ne forment qu'une partie d'une trilogie) et en conclut que le christianisme, y compris dans ses variantes orientales, ne tient qu'une place secondaire dans cette œuvre et y est considéré dans le cadre d'une vision générale polémique des religions (p. 64-70). C'est précisément du christianisme, particulièrement oriental, que traitent les *Écrits sur Ouspensky, Gurdjieff et sur la tradition ésotérique chrétienne* de Boris MOURAVIEFF⁹³, le fondateur du Centre d'études chrétiennes ésotériques et l'auteur des trois tomes de *Gnôsis : études et commentaires sur la tradition ésotérique de l'orthodoxie orientale*. Les *Écrits* reprennent plusieurs articles parus de 1951 à 1969 (année de la mort de Mouraviéff). Mouraviéff fut proche de Piotr Demaniovitch Ouspensky (qui fut l'un des élèves les plus influents de Gurdjieff) et de Gurdjieff, avec lesquels il maintint cependant de réelles distances personnelles et conceptuelles. Ainsi, de l'enseignement de Gurdjieff, il ne juge d'un véritable intérêt que « les fragments de la Tradition ésotérique chrétienne » (p. 119) rapportés par Ouspenski dans les *Fragments d'un enseignement inconnu*, ouvrage auquel il reproche son caractère à la fois trop subjectif et trop théorique et n'exigeant pas un « travail créateur » (p. 122). Mouraviéff est en effet soucieux d'exposer les « applications » de l'ésotérisme chrétien, ce qu'il fait dans « L'Art de vaincre » (p. 249-309), texte significativement sous-titré « Les Stromates », par une claire allusion à Clément d'Alexandrie, qui y est plusieurs fois cité. De fait, les sources principales de Mouraviéff sont bien plus la Bible et les Pères que les auteurs ésotériques modernes. Schématiquement, sa perspective est organisée par une vision cyclique qui s'applique aux civilisations et aux individus : cycle préparatoire du Père par le commandement négatif et la formation de la conscience collective ; cycle transitoire du Fils par l'amour du prochain et la formation du caractère individuel ; cycle ultime de l'Esprit par la deuxième naissance et l'accès à la conscience supérieure, avec, pour terme, la résurrection générale.

Avec Aleister Crowley, nous sommes aux antipodes de l'ésotérisme chrétien, même mâtiné de Gurdjieff. Marco PASI édite le catalogue d'une exposition de peintures de ce mage : *Peintures inconnues d'Aleister Crowley*⁹⁴. Comme il ne s'agit pas dans ce bulletin de gloser sur la qualité de ces peintures (qui datent du tout début des années 1920 et que je trouve médiocres), je me contenterai d'indiquer, avec M. Pasi, que l'on peut dis-

93. Boris MOURAVIEFF, *Écrits sur Ouspensky, Gurdjieff et sur la tradition ésotérique chrétienne*. Paris, Dervy, (coll. « Dervy Poche »), 2008 ; 11 × 18 cm, 342 p., 10 €, ISBN 978-2-84454-566-4.

94. Marco PASI (dir.), *Peintures inconnues d'Aleister Crowley*. La collection de Palerme. Catalogue publié... à l'occasion de l'exposition *La Chambre des cauchemars : peintures inconnues d'Aleister Crowley* présentée au Palais de Tokyo du 29 mai au 29 juin 2008. Milan, Archè, 2008 ; 15 × 21 cm, 68 p., 16 pl. h. t., 20 €, ISBN 978-88-7252-289-9.

tinguer trois catégories, perméables entre elles, de peintures : des paysages, des portraits et « des peintures symboliques ou visionnaires, qui contiennent souvent des thèmes d'ordre ésotérique » (p. 15). C'est bien évidemment cette dernière catégorie qui fait l'objet de la majeure partie des commentaires des contributeurs. Particulièrement instructifs sont les aperçus donnés par Alessandra SANDROLINI et Valérie CARADEC (p. 44-60) sur « Aleister Crowley dans le miroir de l'art contemporain », étude où est présenté l'héritage de Crowley chez de nombreux artistes, notamment par le biais du milieu de la *Beat Generation* lié aux spiritualités alternatives. Parmi bien d'autres, je cite : Kenneth Anger, Ron Hubbard (le futur fondateur de l'Église de scientologie) et sa femme Marjorie Cameron, Mick Jagger, Timothy Leary, Anaïs Nin, etc. C'est que Crowley « a touché à la question centrale qui a hanté les avant-gardes contemporaines : le dépassement de l'art par la vie, vécue dans l'expérience limite de la magie, de la drogue, des voyages et de la sexualité sans bornes » (p. 48).

Spiritualités alternatives et nouveaux mouvements religieux. – *Le Livre de Mormon* est certainement, d'entre les nouvelles Écritures révélées ou supposées telles, celle qui est la plus connue depuis sa première parution en 1830. On ne peut donc que se féliciter de l'édition critique du *Book of Mormon* réalisée par Royal SKOUSEN⁹⁵ à partir de la confrontation du manuscrit original écrit sous la dictée de Joseph Smith, de la copie de ce manuscrit par Oliver Cowdery, et destinée à l'imprimeur, et des éditions imprimées, surtout les trois premières (1830, 1837 et 1840), jusqu'à celle, standard, de 1981, qui est une révision, souvent par retour à l'original, de l'édition de 1920. La version du manuscrit original est privilégiée et quand elle fait défaut (elle est incomplète) le manuscrit de l'imprimeur est choisi. Le texte ainsi restitué est donc souvent assez différent de celui de l'édition standard puisqu'il présente, par rapport à ce dernier (et aux autres éditions imprimées), plusieurs milliers de variantes plus ou moins significatives (plus de sept cents sont indiquées en appendice). Quoi que l'on puisse penser de l'authenticité du *Livre de Mormon*, force est de constater que cette édition, ainsi que celle, en cours, des cinq volumes du *Critical Text of the Book of Mormon*, témoignent du sérieux et du sens de la critique textuelle de certains mormons eux-mêmes, et ce, alors que, ainsi que le souligne Grant HARDY dans son introduction, il est très improbable que l'Église des saints des derniers jours adopte la version critique, dès lors que les modifications ultérieures du texte sont jugées par elle prophétiques et pastorales. En effet, ces publications sont scientifiquement permises et soutenues par la *Foundation for ancient research and mormon studies* et mises en œuvre par un professeur de linguistique et de langue anglaise de l'université Brigham Young, la principale université de l'Église des saints des derniers jours.

95. *The Book of Mormon. The earliest text.* Edited by Royal SKOUSEN. New Haven, Londres, Yale University Press, 2009 ; 20 × 24 cm, xlv-789 p., ISBN 978-0-300-14218-1.

Stéphane François est un auteur prolifique : en deux ans, il nous donne au moins trois ouvrages : *Le Néopaganisme*, *Le Nazisme revisité* et *Les Néopaganismes et la Nouvelle Droite*⁹⁶. Les sujets en sont proches, s'inscrivant dans une même exploration des rapports entre politique et nouvelles religiosités. Le premier décrit l'émergence et le fort développement d'un « paradigme » néo-païen européen dont les variantes de droite comme de gauche partagent un commun refus des Lumières et du christianisme, une perspective culturelle, voire ethnique (sinon toujours raciste), différentialiste et une définition de soi en termes de religion naturelle et même de religion de la nature, laquelle n'est pas sans lien avec la *deep ecology*. L'auteur s'avère à juste titre dubitatif sur ce néopaganisme, précisément parce qu'il est néo et qu'il ne parvient pas réellement à renouer avec les antiques paganismes d'Europe qui lui sont fondamentalement incompréhensibles, ce pourquoi la religion néo-païenne puise aussi volontiers dans l'arsenal occultisant. Le troisième livre interprète la Nouvelle Droite (particulièrement le Groupe de recherche et d'études pour la civilisation européenne) des trente dernières années à la lumière de son argumentaire païen, qui est l'un des éléments constitutifs de son discours antimoderne. Là encore, l'auteur juge artificielles, reconstruites et bricolées les dimensions rituelles et religieuses de ce néopaganisme et note en outre que certains des néo-païens néo-droitiers en ont tout à fait conscience, qui privilégient alors une dimension philosophique et sociologique, éventuellement postmoderne, du paganisme. Quelques pages sont consacrées à un courant relativement original de cette « Nouvelle Droite », et pas nécessairement antichrétien ou païen : le courant traditionaliste politique qui gravite autour de la revue *Totalité* et qui se réclame volontiers de Julius Evola ; mais, souligne l'auteur, « globalement, les traditionalistes "classiques" refusent la mainmise de la droite radicale sur René Guénon et son concept de "Tradition". En effet, malgré l'aspect droitier de la pensée traditionnelle [affirmation qui mériterait d'être précisée], la majorité des pérennialistes français sont non politisés. Ils ne s'intéressent qu'aux travaux spirituels et/ou ésotéristes » (p. 75). L'auteur relève aussi l'attrait pour « le nazisme "occultisant" » de certains membres de la Nouvelle Droite qui se gargarisent de « Mystères nazis » et SS pagano-ésotériques (p. 44-45). Tel est le sujet du *Nazisme revisité*, qui explore cette mythologie occultiste à l'œuvre aussi bien dans *Le Matin des magiciens* de Louis Pauwels et Jacques Bergier, qui en fut l'un des principaux vecteurs, mais non le créateur (le thème de l'occultisme nazi remonte en effet aux années 1930),

96. Stéphane FRANÇOIS. *Le Néopaganisme*. Une vision du monde en plein essor. Apremont, 2007 ; 14 × 21 cm, 97 p., 15 €, ISBN 978-2-914946-46-9. – Stéphane FRANÇOIS, *Le Nazisme revisité*. L'occultisme contre l'histoire. Paris, Berg International, 2008 ; 15 × 24 cm, 123 p., 18 €, ISBN 978-2-917191-08-8. – Stéphane FRANÇOIS, *Les Néopaganismes et la Nouvelle Droite (1980-2006)*. Pour une autre approche. Milan, Archè, (coll. « Histoire et métahistoire », 2), 2008 ; 17 × 24 cm, 316 p., 22 €, ISBN 978-88-7252-287-5.

que chez d'authentiques, quoique parfois temporaires, néonazis et néofascistes, ou encore, plus simplement chez les amateurs d'histoires aussi mystérieuses qu'extraterrestres. Au terme de son archéologie historique de cette mythologie du nazisme dans sa double dimension de radicalisme politique et d'occultisme, s'interrogeant sur le succès de l'occultisme nazi dans différents segments de la subculture, l'auteur suggère qu'il fut une réponse au caractère terrifiant du régime national-socialiste : rendre, par le dévoilement de l'histoire secrète, compréhensible l'incompréhensible, transparent l'opaque, explicable l'inexplicable et parfois acceptable l'inacceptable, et ce d'autant plus aisément que les faits sont historiquement plus éloignés.

Dans son introduction au *Néo-Paganisme*, « Le temps du paganisme mondialisé » (S. François, *Le Néo-Paganisme, op. cit.*, p. 5-14), Jean-François MAYER souligne que « le développement du néo-paganisme est aussi un produit de la modernité et des techniques de communication : le facteur le plus important pour expliquer la floraison païenne est Internet » (p. 9). Ce même auteur consacre justement un ouvrage à *Internet et religion*⁹⁷. Il est d'autant plus qualifié pour en parler que, spécialiste des nouveaux mouvements religieux et des nouveaux courants spirituels, il est aussi le directeur de Religioscope, dont l'excellent site Internet (www.religion.info) remonte à 2002. Ce livre très documenté et donnant de nombreux exemples examine donc les interactions entre les religions et l'Internet : non seulement les religions utilisent ce réseau qui leur permet de toucher un nombre croissant de personnes, où que celles-ci se trouvent, mais encore elles sont influencées, sinon toujours transformées, par ce même réseau, surtout dans ses possibilités interactives, dans les communautés virtuelles qu'il suscite et dans les dialogues et expressions minoritaires, dissidentes ou critiques qu'il favorise. Toutefois, l'auteur explique que, notamment en matière de pratiques rituelles, « ces innovations sont importantes, mais ne franchissent pas une sorte de saut qualitatif qui les propulserait vers des réalités radicalement différentes » (p. 176).

Bibliothèque du Saulchoir
43 bis, rue de la Glacière
75013 Paris

97. Jean-François MAYER, *Internet et religion*. Gollion, Infolio, 2008 ; 14 × 21 cm, 187 p., 22 €, ISBN 978-2-88474-096-8.