

COMPTE RENDU

François MARTY, *La Bénédiction de Babel. Vérité et communication*. Paris, Cerf, 1990. 13,5 × 21,5, 272 p. (« La nuit surveillée »).

L'épisode de Babel dans la Bible a souvent été interprété sur un mode punitif : pour punir les hommes de leur orgueil les poussant à conquérir le ciel, entre autres par le moyen d'une langue unique, Dieu les aurait condamnés à la diversité des langues. D'où l'aspect maudit de cette diversité aux yeux de certains, avec pour effet compensatoire une sourde nostalgie pour l'unité interdite et donc pour la langue universelle.

F. Marty nous propose dans son ouvrage une autre lecture de cette scène. Loin d'être maudite, la diversité est au contraire une chance que Dieu donne aux hommes pour développer leurs richesses dans l'immanence de l'histoire. Face à l'unité abstraite d'un sens réduisant le sensible et les sens, la Bible nous offre une anthropologie originale pour faire au contraire à nouveau jaillir le sens du sensible. En cela, le très ancien rencontre le très moderne, car toute la linguistique saussurienne qui tend à décrire la structuration du langage à partir de l'organisation des signifiants s'apparente au geste biblique qui dérive le sens du sensible.

Babel dès lors change de sens, car de malédiction cet épisode apparaît plutôt comme indication et construction. À Babel, en effet, ne se dit pas tant ce qui fait chuter l'humanité que ce qui lui permet de se construire comme corps signifiant à travers un corps social prenant en charge la diversité au lieu de l'exclure, afin de s'ouvrir sur un sentir commun, dont Kant a forgé les fondements dans son esthétique.

Bertrand VERGELY.

Pierre GIBERT, *Vérité historique et esprit historien. L'histoire biblique de Gédéon face à Hérodote. Essai sur le principe historiographique*. Préf. de M. André CAQUOT. Paris, Cerf, 1990. 13,5 × 21,5, 272 p. (« Initiations »).

Le sous-titre de ce livre révèle l'essentiel du projet de P. Gibert. Au lieu commun de la tradition universitaire française qui voit en Hérodote et en Thucydide

Revue de synthèse : IV^e S. N^{os} 3-4, juil.-déc. 1993.

les fondateurs de la science historique, il oppose un nouveau dossier, situé dans la ligne de son étude antérieure *La Bible à la naissance de l'histoire* (Paris, Fayard, 1979), mais plus rigoureux et plus documenté. Il s'agit pour lui de fonder l'existence d'une historiographie antérieure au v^e siècle avant Jésus-Christ. Les textes bibliques le permettent.

Même si des pans bibliques entiers de la *Genèse* et du *Pentateuque* sont le fruit d'un jeu complexe de « légendes » (« Sagen ») évoluant vers la « nouvelle » (« Nouvelle »), ils ne témoignent pas moins d'une intentionnalité historique manifeste. Le cycle biblique de Gédéon (*Livre des Juges*, chap. 6 à 8) illustre particulièrement bien ce qu'il faut entendre par là, au niveau de la rédaction du texte comme de ses conditions de production ou des intentions de l'auteur. Cette intentionnalité empêche de recevoir ces textes comme des purs produits de l'esprit.

P. Gibert analyse le texte de référence dans une première partie de son travail (p. 23 à 164), en fondant son exégèse sur de solides principes de lecture (surtout p. 85-93). La deuxième partie du livre (p. 167-243) traite de l'élaboration historiographique elle-même. Celle-ci peut se définir comme une « ré-écriture » de « l'histoire du peuple d'Israël, tel qu'on le concevait en un temps où il existait sur sa terre et comme nation, c'est-à-dire comme une entité nationale à laquelle on pouvait désigner des antécédents et des ancêtres, aussi divers et éparpillés fussent-ils » (p. 205). À ce niveau, l'histoire d'Israël accueille la « réalité » modeste et limitée, déjà intégrée dans les cycles narratifs patriarcaux, pour lui donner sens, cohérence et portée. Cette opération réalisée, il est permis de parler de la vérité de cette histoire. Dans les textes analysés, le souci historiographique dépasse donc le simple recueil de traditions populaires ; il peut également se reconnaître dans l'enchaînement des épisodes sur un axe de causes à effets, dans le réalisme des faits racontés, dans le souci d'intelligence du comportement des protagonistes, dans le cadre temporel sur lequel la substance narrative est agrafée ; tout cela confère une certaine « authenticité » à la présentation du vécu.

L'hypothèse qu'un authentique projet historien peut fort bien intégrer des légendes, voire des contes, est paradoxale. L'auteur en est conscient. Sa perspective pose la question de la nature même de l'histoire : quand apparaît-elle ? quelle est sa documentation ? est-elle un besoin inné de l'homme et des sociétés ? H. Gunkel répondait par l'affirmative à cette troisième question. En réalité, le processus est plus complexe qu'il ne paraît. Pour le montrer, P. Gibert propose l'élaboration suivante pour les textes sur Gédéon en insistant sur le renvoi de chaque étape d'élaboration à l'histoire : 1) existence d'un noyau de récits populaires relevant à la fois de la légende héroïque et de la légende culturelle ; ce noyau remonte sans doute à l'époque pré-royale en Israël, soit avant l'an 1000 ; 2) l'apparition d'ennemis extérieurs au temps du roi Saül (1030-1010 env.) et les difficultés du royaume du nord, après 930, greffent sur les récits populaires initiaux, des épisodes de guerre contre les ennemis d'Israël en général ; 3) la critique de l'éphod, réceptacle pour les sorts sacrés ou statue divine, en *Juges* 8, 22-27, renvoie à une nouvelle ré-écriture du texte lors des réformes religieuses du royaume du sud, sous les rois Ézéchiass (716-687) ou Josias (640-609) ; le texte se fait ainsi l'écho de polémiques religieuses plus tardives ; 4) enfin, le cycle de Gédéon trouve sa stature définitive et sa nature canonique de texte Yahviste après

différentes retouches mineures par l'École deutéronomiste, entre l'an 700 et l'an 500.

Toutes ces étapes constituent les pas successifs du projet historiographique qui fonde la vérité biblique. L'analyse de P. Gibert livre une œuvre de maturité qui s'appuie sur une approche soigneuse et rigoureuse du document littéraire en tant que tel. Cette analyse permet de cerner ce qu'il faut entendre par vérité historique dans ces textes et d'autres de l'Ancien Testament. Il faut en dire un mot, car c'est à ce niveau qu'il y a fréquemment un malentendu entre exégètes bibliques et non exégètes. Il faut le reconnaître : une certaine utilisation fondamentaliste des textes bibliques dans l'emploi ecclésial a motivé pour une part la suspicion à l'égard des lectures bibliques faites par les juifs et les chrétiens. L'ignorance réciproque a fait le reste.

À lire le commentaire de P. Gibert, le raisonnement exégétique peut paraître difficile à suivre et donc à apprécier. C'est la rançon de sa rigueur. En y regardant de près, les procédures d'analyse mises en œuvre restent pourtant les mêmes fondamentalement que celles d'autres approches textuelles en sciences humaines. C'est en fait la nature originale de chaque texte qui oriente l'application de la méthode et ses insistances. P. Gibert s'exerce principalement à l'approche historique-critique, qui met en œuvre un jeu complexe de méthodes permettant d'interpréter les textes bibliques à la lumière de leur contexte historique d'élaboration. Très sensible à la critique littéraire, il essaie de situer les différentes pièces de l'unité textuelle, d'en vérifier l'origine, la cohérence et la portée historique. Pour chaque séquence isolée examinée, il met en relief la dérive de sens, du texte premier à son stade actuel : pour *Juges* 6, 25-26 par exemple, il montre comment un récit de « destruction de sanctuaire » a été sacralisé, le récit populaire profane (« Sage ») devenant un récit sacré, une « légende » au sens étymologique (« Légende »). Cette démarche, avoue P. Gibert, repose sur le postulat « qui met en avant — et en avance chronologique —, le récit populaire profane comme témoin de la plus ancienne culture en raison d'indices informatifs qu'on pourrait y relever » (p. 89). Ces « éléments informatifs » sont témoins d'une époque, d'un lieu, d'une coutume, de données enfouies dans la mémoire collective. Cette sacralisation n'est pas un cas isolé : une analyse similaire est possible pour le récit célèbre de la Guerre contre les Madianites (*Juges* 7, 1-8.11-22) où YHWH est introduit ultérieurement comme le responsable direct dans un ensemble de traditions des guerres de Gédéon. L'habileté des théologiens rédacteurs du texte intermédiaire ou final est d'avoir su donner un enchaînement cohérent aux récits populaires qu'ils ont relus. Cet « art de l'unification » (p. 163) se vérifie également dans la progressive identification d'un autre héros de la mémoire populaire, Yérubbaal, à Gédéon et dénote un authentique projet historien. Sur ce point, nous ne pouvons qu'être en accord avec P. Gibert.

Israël s'est donné une histoire qui était autre chose qu'un simple catalogue chronologique de son passé, selon une conception simpliste et positiviste qui nous hante parfois (voir la phrase fameuse de J. Michelet : « L'histoire, c'est la résurrection intégrale du passé »). De manière spontanée, sans définition préalable, le peuple d'Israël a distingué à une époque fort ancienne entre la *réalité de la vérité*, réalité saisissable, bien que floue, et l'*intention de vérité*, c'est-à-dire le sens que le passé peut avoir pour l'auteur et ses contemporains. Dans les textes bibliques,

comme dans tous les textes religieux, cette intention de vérité est généralement théologique et peut se définir comme une certaine idéologisation de l'histoire, mais, demande P. Gibert (p. 240), sans les motivations de l'écriture théologique, le « donné objectif » nous aurait-il été transmis ? et peut-il y avoir une transmission, une écriture du passé qui se passerait de motivations ?

Cette deuxième question est la plus cruciale : les historiens modernes dénoncent à juste titre les manipulations de l'histoire ; en contrepartie, trop de rigorisme en ce domaine méconnaît la fragilité de la mémoire du passé et sa contingence d'être écrite par des hommes d'une époque qui n'est pas encore la nôtre. H.-I. Marrou (*De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 188) avance le principe selon lequel « la théorie précède l'histoire », « ... la théorie, c'est-à-dire la position, consciente ou inconsciente, assumée en face du passé par l'historien : choix et découpage du sujet, questions posées, concepts mis en œuvre, et surtout types de relations, systèmes d'intégrations, valeur relative attachée à chacun ». P. Gibert me semble avoir montré avec pertinence que cela était déjà vrai pour l'historiographie qui émergeait de la nuit de l'expérience et de la mémoire humaines, un millénaire avant l'ère chrétienne. Il a mis en relief dans les documents bibliques pré-chrétiens plusieurs strates historiographiques, qui ne furent pas sans incidence sur la conception de l'histoire, qui est la nôtre, trop exclusivement perçue dans l'héritage grec.

Raymond KUNTZMANN.

Patrick J. GEARY, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 1990. 13,8 × 21,5, 219 p., bibliogr., index.

Contrairement à ce que semble annoncer le sous-titre de cette réimpression, dans une version largement révisée, d'une étude publiée en 1978, l'objet n'est pas à proprement parler les vols de reliques du IX^e au XI^e siècle, mais plus exactement les récits de ces vols au cours de la même période.

Les justifications d'un tel choix sont d'ordre à la fois théorique et pratique. Selon une démarche rigoureuse, P. J. Geary commence par démontrer l'impossibilité de traiter les récits de vols de reliques comme des sources qui permettraient de reconstituer des épisodes ayant véritablement eu lieu. En fait, dans un assez grand nombre de cas, la critique des documents permet d'affirmer que l'épisode relaté est partiellement, voire totalement, fictif, soit qu'il y a bien eu transfert de reliques mais dans des circonstances plus régulières, soit que le transfert lui-même, voire le saint dont il est question, n'a jamais existé dans la réalité. De plus, la comparaison des divers récits montre qu'une codification du genre apparaît très tôt, ce qui force l'historien à abandonner toute tentative de reconstitution de l'événement à partir de son récit.

Une fois dissipée l'illusion référentielle entretenue par les textes, reste une question : à quoi servaient les récits de vols de reliques ? D'emblée s'impose une

constatation : à la différence d'un texte ou d'une œuvre d'art, une relique n'a aucune propriété signifiante. Objet absolument neutre et dépourvu de toute structure codifiée, la relique n'existe que par la tradition qui l'accompagne, et qui prend le plus souvent la forme d'un double récit : la *translatio*, qui relate les circonstances de l'arrivée des restes du saint dans la communauté, et la *vita*, qui rappelle les épisodes remarquables (naissance, martyre, miracles, etc.) de la vie du saint. L'intuition maîtresse de P. J. Geary consiste à affirmer que le texte des *translationes* permet de saisir avant tout une mentalité. À condition de ne pas sous-estimer l'archaïsme et le paganisme du christianisme médiéval — plus hagiocentrique que christocentrique et largement déterminé par le culte des martyrs —, il est possible de faire avancer notre connaissance des mentalités religieuses par l'étude de ces récits.

La *translatio* remplit un certain nombre de fonctions évidentes que l'auteur recense rapidement. Elle permet de fixer l'identité d'un saint obscur dont la vie n'a pas donné lieu à la transmission d'une tradition légendaire. Par ailleurs, et de façon plus fondamentale, la *translatio* motive le choix du sanctuaire réservé au saint en légitimant le déplacement de ses reliques vers un lieu *a priori* surprenant. On retrouve donc souvent une structure narrative qui insiste sur l'abandon dans lequel les reliques étaient laissées dans leur ancien sanctuaire, ou encore sur la volonté exprimée par le saint, par exemple en apparaissant à un moine dans une vision, d'être déplacé vers un lieu plus approprié.

P. J. Geary est cependant à la recherche d'une explication plus spécifique. En effet, si tout transfert de reliques, qu'il soit dû à un vol ou à une transaction plus honnête, doit faire la preuve de sa nécessité dans un récit, il est pour le moins frappant de constater que le vol, en dépit de sa condamnation officielle, est un moyen de se procurer des reliques couramment revendiqué par leurs destinataires. C'est ici que l'auteur, avec brio, démontre la fécondité d'un postulat méthodologique qui, naïvement interprété, risquait de paraître contestable *a priori* : l'historien « doit accepter le système d'interprétation de la réalité » propre aux sujets qu'il étudie (p. 4). L'accepter, sans pour autant le partager : il s'agit ici de comprendre, non de juger, les chrétiens du milieu du Moyen Âge. Or, à leurs yeux, les reliques n'étaient pas de simples objets inertes, mais véritablement des personnes vivantes. Cette considération permet à l'auteur d'éclairer son sujet d'un jour nouveau en interprétant le vol des reliques comme un enlèvement rituel (p. 125). Si le récit de vol est préféré au récit d'achat, c'est que les ravisseurs font subir au saint un authentique rite de passage, caractérisé structurellement par trois étapes : séparation, marge, intégration (p. 126-127).

Cette analyse convaincante s'articule sur une analyse du culte des saints et des reliques qui met en avant, à côté des explications politiques et économiques évidentes telles que la justification du pouvoir féodal ou l'exploitation économique des lieux de pèlerinage, l'existence d'intérêts proprement religieux, par exemple la caution surnaturelle apportée par les miracles des saints à l'évolution culturelle dominante, la concurrence religieuse entre communautés monastiques rivales ou la canalisation de la dévotion populaire. Dans tous les cas, les reliques sont un bien de salut dont la détention assure à leurs possesseurs un profit à la fois économique et symbolique qui s'accroît avec le prestige de l'objet. Or tout montre que des reliques volées — ou prétendues telles — jouissaient, toutes choses étant

égales par ailleurs, d'un plus grand prestige que des reliques achetées ou reçues en don. On sait, par exemple, qu'elles étaient plus facilement considérées comme authentiques (p. 131).

En appendice, une critique des *translationes* les plus importantes (p. 135-148) achève de démontrer la pertinence de la démarche d'ensemble. C'est ainsi qu'à propos de l'enlèvement des reliques de sainte Foy (p. 138-141), l'auteur peut affirmer, en conclusion d'une analyse fouillée, que l'important n'est pas, pour l'historien, la légitimité objective des prétentions locales à abriter les restes d'un saint donné, mais l'efficacité symbolique de ces prétentions. Ainsi, par l'attention accordée à la nature intransitive et aux propriétés performatives du langage hagiographique utilisé dans les *translationes*, envisagées comme genre littéraire médiéval, l'auteur montre l'importance du rôle joué par ces textes dans la christianisation de l'Occident.

Jean-François BAILLON.

Actes du colloque international Érasme, Tours, 1986. Études réunies par Jacques CHOMARAT, André GODIN et Jean-Claude MARGOLIN. Genève, Droz, 1990. 18 × 25,5, 452 p. (« Travaux d'Humanisme et Renaissance », n^o CCXXXIX).

En 1986, à l'occasion du 450^e anniversaire de la mort d'Érasme, le Centre d'études supérieures de la Renaissance a organisé à Tours un colloque dont les éditions Droz ont publié les Actes, remarquablement présentés et discutés par un trio érasmien de premier plan, Jean-Claude Margolin, Jacques Chomar et André Godin.

Vingt-cinq communications sont ordonnées selon un classement qui distingue, d'une part, les « *Humanae litterae* », soit tout ce qui concerne la philologie, la langue, le style, l'esthétique dans l'œuvre d'Érasme, d'une autre, les « *Divinae litterae* », c'est-à-dire la pensée religieuse de l'Humaniste, d'une autre encore « l'Homme Érasme », enfin, la « Fortune européenne d'Érasme ». Ce classement suggère une première lecture possible des Actes de ce colloque ; une autre pourrait mettre en évidence les confrontations, toujours enrichissantes, entre générations différentes d'érasmiens, entre des méthodes variées, ou entre des problématiques diverses. L.-E. Halkin (« Un pamphlet religieux au xvi^e siècle : l'*Éloge de la folie* », p. 109-125), montrant que la satire universelle de la première partie du célèbre traité d'Érasme ne trouve son sens que dans la finale purement religieuse, présente en fait la synthèse de sa longue réflexion personnelle sur la pensée érasmiennne. Très original, J.-P. Vanden Branden (« Le *Corpusculum* d'Érasme », p. 215-231) insiste sur ce qu'il y a de plus physique dans la vision qu'on peut avoir d'Érasme à partir de la lecture de sa correspondance mais aussi des *Colloques* : son corps, ses maladies qui le réduisent à une vie qui n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, celle de Marcel Proust, mais aussi (et là encore la comparaison semble valoir) la manière dont il sut très bien brider ses désirs sensuels. Jacques Chomar (« Pourquoi Érasme s'est-il fait moine ? », p. 233-248) insiste, quant à

lui, sur la psychologie d'un bâtard à qui le droit canon interdit de devenir prêtre à moins de se faire moine et qui vit cette situation dans le tourment et l'humiliation ; l'influence sur sa pensée religieuse est supposée de manière convaincante : « Érasme s'est efforcé de déprécier ou de rejeter tout ce qui l'obligeait à se regarder lui-même comme un être infâme, accablé par une faute qui n'était pas la sienne », ce qui a entraîné « la dépréciation des commandements de l'Église, du droit canon, par opposition aux commandements de Dieu, à la doctrine du Christ » et, sinon la négation du dogme du péché originel, au moins une profonde atténuation de « la gravité et la portée de la faute initiale ». Celle-ci « n'a pas corrompu la nature de l'homme au point de le rendre radicalement mauvais. Elle a seulement produit en lui un penchant au mal, une virtualité » : ayant rejeté l'idée qu'il serait, en tant que fils de son père, un être déchu, et cohérent avec lui-même, Érasme ne pouvait qu'en arriver à une sorte de semi-pélagianisme. A. Godin, quant à lui (« Érasme, Aléandre : une étrange familiarité », p. 249-274), explore un versant plus psychanalytique : « La singularité de l'amitié entre Érasme et Aléandre ne s'explique pas seulement par le drame luthérien, comme le souligne l'historiographie traditionnelle. Ce qui la spécifie, c'est la réalité psychique vécue par deux hommes qui passent aux extrêmes de l'amitié et de l'inimitié. À partir de 1526 et jusqu'au terme de son existence, Érasme développe vis-à-vis d'Aléandre une véritable phobie dont on suit les manifestations dans la correspondance. De son côté, Aléandre, en particulier dans ses rêves, poursuit avec Érasme un dialogue passionnel. » Mais nombre de participants ont continué à privilégier une approche littéraire ou lexicologique de la pensée érasmienne ; ce type d'approche est au reste toujours riche d'enseignements. I. Backus (« Deux cas d'évolution théologique », p. 141-151) compare avec profit l'édition princeps de la *Paraphrase de Matthieu* avec un manuscrit inédit ; C. Augustin (« Le dialogue Érasme-Luther dans l'*Hyperaspites II* », p. 171-183) montre comment les citations de Luther suscitent dans le texte d'Érasme les questions par lesquelles celui-ci entend réfuter en la réduisant à l'absurde la conception d'une volonté cachée de Dieu opposée à sa volonté révélée ; C. Béné (« *Le De puritate Tabernaculi* : testament spirituel d'Érasme », p. 198-212) donne à voir un Érasme qui, en 1536, se montre en totale harmonie avec les autorités de l'Église catholique et sereinement prêt à la mort ; M.-M. de La Garanderie (« Érasme à l'épreuve des textes de saint Jean », p. 127-140) présente la manière dont Érasme banalise le texte de l'Épître de Jean, le dépouillant de sa poésie, mais met admirablement en scène la *pia peccatrix* de l'Évangile, la Samaritaine ; E. Kinowaki (« Erasmus' *Paraphrasis in Epistolam Jacobi* and his Anthropology », p. 153-160) voit comment l'humaniste interprète cette Épître dans le prolongement de sa lecture de saint Paul. A. Weiler (« *La Consultatio de bello Turcis inferendo* », p. 99-108) nous découvre comment pour Érasme la menace turque exige de la chrétienté une conversion morale, une *emendatio vitae* qui lui apparaît comme la seule condition de la victoire.

L'analyse fine de P.-G. Bietenholz (« *Simulatio* : Érasme et les interprétations controversées de Galates 2, 11-14 », p. 161-169) est à verser au dossier toujours à reprendre du nicodémisme : rejetant l'interprétation d'Augustin de l'attitude de Pierre lors de l'incident d'Antioche (Paul l'accuse de *simulatio* selon la traduction de la Vulgate) Érasme se place dans la lignée de Jérôme qui distinguait *simulatio* et *dissimulatio*. Il est cependant seul à avancer une telle interprétation. Pour tous

les autres commentateurs du texte néotestamentaire, qu'ils soient catholiques, luthériens, zwingliens, calvinistes..., la vérité de l'Évangile ne souffre même aucun mutisme et l'attitude de Pierre a réellement été scandaleuse.

C'est que Érasme fait figure en vérité d'un homme d'avant le processus de construction confessionnelle (*Konfessionsbildung*) qui a consacré, dans la suite des grandes ruptures dogmatiques, la fragmentation de l'*Ecclesia una*. À ce titre, il paraît isolé et sans postérité, ce qu'il appartiendra aux chercheurs de démontrer à l'avenir. Le temps n'est sans doute pas si linéaire qu'il apparaît aux faiseurs de concepts ! Certes, G. Marc'hardour (« William Tyndale entre Érasme et Luther », p. 185-198) présente une évolution qui conduit d'Érasme à Luther puis aux réformateurs protestants suisses. Cependant, la très belle étude de M. Weiss (« Melancthon and the Heritage of Erasmus », p. 293-306) montre un Philippe Melancthon, auteur d'une *Vita Erasmi* plus de vingt ans après la mort de l'humaniste, soucieux de maintenir le culte commun pour les *politiores litterae*. C'est bien là, croit-on, le point d'ancrage de ce réformisme humaniste, troisième voie entre les deux réformations, catholique et protestante, et vécu comme une solution réaliste encore fort tard dans le xvi^e siècle, voire au xvii^e siècle, par les iréniques qui refusaient la rupture confessionnelle.

Isolé sur cette question, Érasme a cependant connu une considérable postérité sur bien des points. Plusieurs communications en rendent compte. Postérité en Italie à la mi-xvi^e siècle (L. Guardo-Rosa, « L'*Institutio del Principe christiano* de Mambrino Rosea de Fabiano entre Antonio de Guevara et Érasme », p. 307-324), influence des *Adages* sur Montaigne, Rabelais, Spenser et Shakespeare (M. Mann-Phillips, « Comment on s'est servi des *Adages* ? », p. 337-350), traduction d'Érasme par un franc-maçon à la veille de la Révolution française (J.-C. Margolin, « Érasme à l'époque des Lumières », p. 351-386), mais aussi par Marie Delcourt au xx^e siècle (A. Gerlo, « Marie Delcourt, traductrice d'Érasme », p. 387-392), enfin, plus largement, influence de l'humanisme européen sur les courants pacifistes, l'interrogation étant, rappelons-le nous, particulièrement d'actualité à la date du colloque (K. Garber, « L'humanisme européen et l'utopie pacifiste : essai de reconstitution historique », p. 393-425).

Richesse donc des perspectives proposées par ces vingt-cinq communications, qui donneront au lecteur à penser et repenser les problèmes du premier xvi^e siècle, vus à travers celui qui en fut assurément le vecteur le plus éminent. Une lecture importante.

Thierry WANEGFFELEN.

Henri-Corneille AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*. Ed. critique d'après le texte d'Anvers 1529, préf. de R. ANTONIOLI, établissement du texte par C. BÉNÉ, trad. de O. SAUVAGE, sous la dir. de R. ANTONIOLI. Genève, Droz, 1990. 18 × 25,5, 137 p., bibliogr., index (« Travaux d'Humanisme et Renaissance », n° CCXLIII).

Le lecteur même non latiniste l'aura compris rien qu'au vu du titre de ce traité imprimé pour la première fois en 1529 mais sans doute écrit sous une forme quasi définitive dès 1509 : le féminisme n'est pas né d'hier. La fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne en ont même développé une forme particulièrement affirmée. Henri-Corneille Agrippa, cet Allemand du tournant des xv^e et xvi^e siècles, savant en sciences occultes et kabbalistiques, que connaît au moins de nom tout lecteur de l'*Aleph* de Jorge Luis Borges, en a produit une forme originale, quoique inscrite dans un courant où se retrouvent et s'entremêlent plusieurs traditions.

C'est d'abord la tradition néo-platonicienne qu'utilise Agrippa sous deux de ses aspects : le culte de la beauté, qui était encore celle de l'ange ou de l'androgyné à la génération précédente, chez Marsile Ficin, par exemple, et qui devient authentiquement celle de la femme chez Agrippa qui voit dans la nature féminine le merveilleux rassemblement de toutes les grâces et de toutes les vertus de la Nature ; mais aussi une relecture gnostique du récit biblique de la Chute, dans laquelle la définition des responsabilités est inversée. Le serpent qui séduit Ève, c'est le phallus d'Adam, et, d'ailleurs, les noms des deux protagonistes, auxquels la tradition hermétique accorde une grande importance, traduisent bien « la précellence de la femme ». « Adam signifie terre » (on sait que Chouraqi a rendu son nom dans sa traduction de la Bible par « le Glébeux ») « et Ève peut se traduire par vie. Et autant la vie est supérieure à la terre, autant la femme dépasse l'homme », écrit Agrippa. Dans cette vision des choses, la femme est bien la Sophia, le dixième éon du Plérôme des mythes néoplatoniciens de Création.

Très liée à ces deux traditions, l'influence d'une troisième peut être repérée : celle de la Kabbale et du symbolisme de la Shekina. La Shekina est bien sûr la lumière et la présence divines, mais elle est aussi le principe féminin aux expressions très variées dans la Bible : c'est, dans le Cantique des Cantiques, l'Épouse, la Fille du Roi, la Terre qui conçoit, la Lune qui n'a pas de lumière propre mais reçoit la lumière du Soleil, le Fruit de l'Arbre de Beauté, l'etrog dans le Bouquet de Fête, le Rassemblement (ou Église) d'Israël. C'est encore, dans le Zohar et le Bahir, la Sagesse qui guide l'âme humaine en exil dans le monde.

S'il entremêle les unes avec les autres ces trois traditions, Agrippa est tout de même inscrit dans un courant féministe, qui existe en France, à la cour de Bourgogne, mais aussi en Espagne et en Italie, depuis le début du xv^e siècle, et qui renoue avec la vieille tradition courtoise. Pourtant, lorsqu'il écrit son traité, en 1509, il fait œuvre originale : il amorce le passage du féminisme de cour au féminisme savant et propose un modèle dans lequel la femme n'est plus révérée dans ce monde où règne l'amour courtois et qui est bien à côté du vrai monde, mais au cœur du monde lui-même. En outre, autre trait original, Agrippa formule la liaison entre la cause de la femme et celle de la foi chrétienne : c'est en Adam, non en

Ève, que l'humanité a pêché, et la femme est bien la préférée de Dieu, celle qui entre la première dans l'économie du Salut, grâce à Marie dont le culte, rappellons-le, est très vivace à la fin du xv^e siècle.

En 1529, certes, certaines des idées d'Agrippa ne sont plus des nouveautés ; Érasme les a reprises dans son *Mariage chrétien*, mais le culte de la beauté, que son traité introduit en France, influence durablement la Renaissance et redonne à la femme le rôle perdu, depuis Dante et Pétrarque, d'une médiatrice entre l'humain et le divin. Décidément non, le féminisme n'est pas né d'hier !

La présente édition propose le texte latin (p. 45 à 89), suivi d'une traduction française de qualité (p. 91 à 120) et précédé d'une présentation savante et éclairante (p. 7 à 38). Deux précieux instruments de travail, dus à M. Reulos, sont en outre à signaler à qui est confronté aux problèmes des références juridiques dans les textes du xv^e siècle : une note sur « les sources juridiques et leur interprétation » (p. 39-41) ainsi qu'un « avertissement sur les références juridiques » (p. 121-122).

Thierry WANEGFFELEN.

Bernard ARDURA, *Nicolas Psaume : 1518-1575, évêque et comte de Verdun. L'idéal pastoral du concile de Trente incarné par un prémontré*. Paris, Cerf, 1990. 16 × 24, 751 p., index (« Thèses »).

Ce livre retrace avec une grande précision les différentes étapes de la carrière de Nicolas Psaume en exposant ses conceptions de la mission d'évêque et en analysant les principales difficultés qu'il a rencontrées dans l'exercice de ses fonctions. Évêque et comte de Verdun au xv^e siècle, Nicolas Psaume dut mener une double lutte politique et théologique. Politique : Verdun était dans une situation précaire au milieu des combats entre catholiques et protestants ; théologique : Nicolas Psaume a constamment cherché à propager l'enseignement de la Contre-Réforme en participant au concile de Trente et en faisant appliquer ses décisions. Sa conception de la religion est fondamentalement intolérante : tolérer des opinions contraires à celles de l'Église catholique signifie capituler devant l'erreur et laisser le démon continuer impunément à propager l'hérésie. La Réforme protestante doit donc être combattue par tous les moyens possibles : le devoir du pasteur, responsable du salut des âmes que Dieu lui a confiées, est de lutter contre les erreurs théoriques et la dépravation morale des hérétiques. Si la Réforme protestante est d'origine démoniaque, l'Église catholique a cependant besoin d'une réforme, puisque les troubles politiques et religieux dont souffre le monde sont la conséquence des mœurs dissolues des chrétiens et du clergé. Cette mise en place d'une contre-réforme catholique repose sur une conception rigoureuse de la hiérarchie ecclésiastique qui permet de définir précisément les fonctions d'un évêque. Le pape a un pouvoir absolu sur tous les chrétiens, et donc les évêques doivent lui obéir ; mais l'évêque doit pouvoir exercer toute son autorité, tandis qu'aucun clerc ne peut prétendre s'y soustraire. C'est pourquoi Nicolas Psaume a accordé un rôle

privilegié aux synodes, véritables organes du gouvernement pour l'évêque, qui lui permettent de donner des instructions à l'ensemble du clergé. La lutte de Nicolas Psaume contre les hérétiques et le relâchement des mœurs des catholiques s'est effectuée à différents niveaux : organisation de l'Église, en jugeant les différents candidats au sacerdoce, en prescrivant aux clercs de renoncer aux plaisirs et aux divertissements profanes, en maintenant une stricte hiérarchie entre les clercs et les laïcs ; éducation : par la création d'un collège et la rédaction d'une œuvre apologétique ; pastorale : par la prédication qui apporte aux fidèles les connaissances nécessaires à la foi, en insistant sur l'importance des sacrements, la vocation surnaturelle de l'homme ne pouvant se réaliser en dehors de la grâce. Toute l'action de Nicolas Psaume a eu pour but d'aider les fidèles à accomplir leur vocation spirituelle. Si ce livre de Bernard Ardura est d'une extrême précision, on peut par moment regretter que l'analyse détaillée fasse perdre au lecteur les enjeux d'ensemble : bien des passages auraient à notre avis gagné à être rédigés de façon plus synthétique.

Barbara de NEGRONI.

Dominique de COURCELLES, *Les Histoires des saints, la prière et la mort en Catalogne*. Préf. Augustin REDONDO. Paris, Publications de la Sorbonne, 1990. 15 × 21, 137 p. (« Textes et documents du Centre de recherche sur l'Espagne des xvi^e et xvii^e siècles », 1).

Vaut-il mieux s'adresser à Dieu qu'à ses saints ? Rien n'est moins sûr pour les fidèles au Moyen Âge ou encore à l'époque moderne. Au contraire, on a souvent insisté sur l'importance considérable du culte des saints à ces époques, analysée par exemple en ces termes pour le Moyen Âge par John P. Harthan¹ : « [C'est] un des fondements de la pensée religieuse au Moyen Âge. Cette dévotion unissait toutes les classes de la société. Comme ils avaient précédé les vivants dans l'au-delà, les saints pouvaient y intercéder en leur faveur. " Fais-toi de nouveaux amis en honorant les saints et en imitant leurs actes " (Thomas a Kempis). »

Même l'humaniste Érasme, qui s'en prend pourtant aux « superstitions », reconnaît dans son *Éloge de la folie*² que « le saint [que tu pries] t'accordera sa faveur si tu cherches à imiter sa vie ». L'« imitation » est requise et théologiquement fondée : le livre de Dominique de Courcelles s'ouvre sur une description des « caractéristiques littéraires et anthropologiques » des vies de saints (chap. I, p. 3-11) qui met en évidence le souci d'édification et d'« éducation religieuse et spirituelle des chrétiens » des auteurs de celles-ci (p. 13).

Pourtant l'ouvrage, résolument « à la confluence de l'histoire, de l'anthropologie et de la littérature » (préface, p. VI), renverse les termes et vise à montrer en

1. Cf. John P. HARTHAN, *L'Âge d'or des livres d'heures*, trad. de *Books of Hours and their Owners*, Londres, 1977, par Maurice DAUBIES, Paris/Bruxelles, 1977, p. 117.

2. Cf. ÉRASME, *Éloge de la folie*, in *Œuvres choisies*, trad. de Jacques CHOMARAT, Paris, Livre de poche, 1991, p. 163.

quoi la prière aux saints est manière pour les hommes de se jouer (de) leur propre mort, qui demeure toujours du domaine de l'indicible. Ce jeu suppose une « indissoluble solidarité » entre les hommes et les saints, que le récit cherche à conforter.

La démonstration mise en œuvre par D. de Courcelles s'appuie sur l'étude des *goigs*. Ce terme, qui vient du latin *gaudium*, renvoie à la joie ou béatitude céleste, récompense attendue au terme de cette « *vita* » qui n'est souvent perçue que comme une « *passio* » ; il désigne les prières aux saints en catalan, toujours prononcées au cours d'un office de l'Église, qui sont diffusées à partir du xvii^e siècle sous la forme de feuilles volantes imprimées et illustrées, dont dix sont reproduites dans le cours de l'ouvrage.

Ces *goigs* ne sont pour l'auteur qu'un cas d'étude : est posé en effet comme postulat (p. 1) que « les histoires des saints ressortissent au patrimoine spirituel de l'ensemble de la chrétienté, avec des variantes inévitables, mais en général peu importantes, selon l'époque et le lieu ».

L'analyse est organisée en trois parties : « Les histoires des saints, le jeu et la conversion des hommes » (p. 1-52), « Le récit et le secret de l'énonciation dans la prière des *goigs* » (p. 53-101), « Exemple. L'histoire d'un saint et la prière des hommes : d'une variation à une autre » (p. 103-122).

La première partie, après avoir établi que les récits hagiographiques sont courants et représentent « un élément important de la vie religieuse individuelle et paroissiale en Catalogne » (p. 17), décrit comment ces récits sont objets de relecture et d'interprétation et fondent un jeu dramatique marqué par « un mouvement ascendant [...] qui aboutit toujours à l'arrivée triomphale du saint dans le ciel » (p. 52). Mouvement des saints, mouvement des pécheurs qui se convertissent à l'imitation des saints. « Les *goigs*, dits en église, expriment l'amorce de cette conversion et le début du passage vers le ciel grâce à l'aide qui est requise des saints pour l'heure de la mort. »

La deuxième partie étudie l'économie de ces récits des *goigs*, prononcés en présence des corps des saints sous la forme de leurs reliques ou statues miraculeuses : il s'agit de rappeler au saint, qu'on vousoie et qui après sa mort est monté au ciel, qu'il est né sur terre et est encore présent « corporellement » dans la paroisse où on le prie. Le « secret » du récit, c'est justement l'indicible de la mort. Tous ces récits hagiographiques ne constituent en cela qu'un seul « Récit », centré sur l'« effondrement spectaculaire de la mort des saints » qui dit l'ineffable mort des fidèles. Manière pour ces derniers de se rassurer : les deux morts sont assimilées et il doit en résulter de façon identique une montée au ciel.

Enfin, la troisième partie analyse quatre récits de la vie de saint Vincent martyr ; l'un se trouve dans un manuscrit du xv^e siècle mais doit être antérieur à cette rédaction, les trois autres sont à proprement parler des *goigs* qui datent respectivement de 1862, 1716 et 1729. L'auteur introduit ici une périodisation qui s'avère nécessaire dans la mesure où l'exemple choisi révèle une évolution marquée par un souci ecclésial d'éviter l'interprétation hétérodoxe du « Récit », ce qui aboutit en 1716 à son appauvrissement. L'historien peut regretter que le postulat de base, déjà énoncé, ait conduit l'auteur à présenter dans les deux premières parties comme générales, universelles et, en somme, intemporelles, des considérations qui ne parlent peut-être que des éléments qui constituent son *corpus*.

Ce reproche fait, on ne peut qu'insister sur l'intérêt et l'agrément de la lecture de cet ouvrage. Non seulement il répond aux deux impératifs de la nouvelle collection des Publications de la Sorbonne qu'il inaugure. « Textes et Documents du " Centre de recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles " (CRES) » — un format assez petit (15 × 21 cm) et un nombre réduit de pages (ici 137) —, mais encore il est écrit dans une langue à l'élégance claire et précise, car l'auteur sait éviter le jargon même en maniant des concepts anthropologiques ou linguistiques.

Thierry WANEGFFELEN.

Mémoires de Philippe Gourreau de La Proustière, chanoine de Saint-Victor de Paris et curé de Villiers-le-Bel (1611-1694). Préf. François LEBRUN, texte établi et annoté par Béatrix de BUFFÉVENT. Paris, Fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et Ile-de-France/Société historique et archéologique de Pontoise, du Val-d'Oise et du Vexin, diff. Klincksieck, 1990. 16 × 24, 623 p., index (« Paris et Ile-de-France. Études et documents », 1).

« Récit d'une vie commune », c'est ainsi que l'auteur de ces *Mémoires* définit son projet, en lui refusant le nom « d'histoire ». Existence assez ordinaire, en effet, que celle de Philippe Gourreau (1611-1694), parisien, fils d'un conseiller à la Cour des aides, reçu à seize ans à l'abbaye de Saint-Victor, y remplissant diverses fonctions jusqu'à celle de sous-prieur, puis curé de Villiers-le-Bel au nord de Paris de 1648 à 1663, prieur de l'abbaye pendant trois ans, enfin revenu à sa paroisse de 1666 à sa mort. Rien de particulièrement éclatant, donc, même si ce religieux compose aussi quelques ouvrages polémiques, et s'il a le privilège de faire en Italie un voyage d'un an et demi parce qu'il est ami d'un cardinal.

Mais un tel récit n'est pas commun, et c'est une aubaine pour les historiens de disposer d'un document aussi abondant (deux manuscrits totalisant 838 feuillets) qui raconte sans apprêt les petits événements et exprime franchement les réflexions de cet acteur-spectateur. La narration fourmille de détails concrets, sur ce qui se passe à l'intérieur de l'abbaye ou dans les prieurés de campagne, sur le village de Villiers et ses denteliers, sur les mésaventures d'un curé voisin qui par sa « nonchalance sans malice » s'est laissé accuser de sorcellerie, mais aussi sur le danger de la peste ou la crise économique qui fait interrompre pendant deux ans le pavage d'une route pourtant nécessaire à la vie du petit bourg. Les problèmes de l'époque sont perçus dans leurs répercussions sur le terrain : la Fronde avec les mouvements de troupes pillardes et la nécessité d'organiser une soupe pour huit cents pauvres ; les huguenots, dont la liberté du commerce favorise la progression ; la lente réception des décisions du concile de Trente ; le jansénisme, et les tracasseries du formulaire qu'on impose à son sujet.

Religieux appliqué, soucieux de l'observance régulière, et donc sans complaisance pour des confrères qui cherchent le profit ou le confort, Gourreau fait preuve d'une grande liberté de jugement. Il ne se prive pas de dire ce qu'il pense des grands : Richelieu, qu'il se réjouit de voir puni en un petit-neveu indigne ; le

chancelier Séguier, qui en se prononçant pour une condamnation à mort de Fouquet cherche à « faire le bon valet » ; l'archevêque de Paris, Péréfixe, trop lié aux jésuites et prodigue de « démonstrations extérieures » sans que les faveurs escomptées s'ensuivent. Il est sévère également pour l'abbé de Rancé qui attire à la Trappe des religieux déjà engagés dans d'autres congrégations, ou pour saint Vincent de Paul qui, selon lui, s'est établi à Saint-Lazare au détriment des victorins. Mais il n'est pas plus indulgent pour lui-même, ne cachant ni les légèretés de ses débuts, ni la « lâcheté » que fut à ses yeux le refus de sa première élection comme prieur.

Ses *Mémoires*, qui plaisent plus par leur sincérité que par leur forme littéraire, montrent surtout une solide culture. Chargé quelque temps de la bibliothèque de Saint-Victor, qu'il enrichit de quelques grandes collections et des portraits des célébrités de l'abbaye, il a aussi une bibliothèque personnelle, dont il n'est pas peu fier et que ses achats en Italie accroissent par d'excellents titres. Il parsème son récit de citations d'auteurs anciens, Horace, Sénèque, Virgile, Plutarque, et davantage d'écrivains ecclésiastiques, Ambroise, Thomas d'Aquin, Bernard et, par-dessus tous, Augustin. Il a inséré dans son manuscrit nombre de documents et correspondances ; l'édition comporte plusieurs de ses sermons ou de ses discours de circonstance, bon échantillon de la prédication du milieu du XVII^e siècle, plus simple quand le pasteur parle à son peuple, plus argumentée et savante quand il s'adresse à un auditoire de couvent, mais toujours nourrie de la Bible et orientée vers une instruction sérieuse et des conséquences pratiques.

Car notre narrateur est aussi un sage, qui s'élève fréquemment d'un incident à des réflexions d'ordre général, atteignant parfois à des maximes dignes de La Rochefoucauld. L'indifférence de ses confrères devant un vol important subi par l'abbaye amène le commentaire désabusé : « Les communautés sont des machines qui ne s'étonnent ni du gain ni de la perte ; les particuliers en seraient plus touchés. » Évoquant un archevêque « s'appliquant aux bâtiments, décorations et autres ménageries », il remarque : « Je ne sais par quel malheur il arrive trop souvent que, dans nos vocations, nous faisons ordinairement celles d'autrui et rarement la nôtre... Nous faisons toujours le métier d'autrui », et lui-même s'accuse d'avoir acquis des jardins en des temps de misère. Clairvoyance qui nous rend ce chroniqueur fort sympathique.

Les notes de cette édition, toujours très sobres, qu'elles portent sur les textes cités, les personnages rencontrés ou les mots vieillis, facilitent grandement la lecture de ces pages, dont l'orthographe ancienne permet de ne pas oublier qu'elles ont plus de trois siècles.

Irénée NOYE.

Daniel VIDAL, *Critique de la raison mystique : Benoît de Canfield, possession et dépossession au XVII^e siècle*. Grenoble, J. Millon, 1990. 14 × 22, 429 p., index.

Benoît de Canfield (1562-1610) a été présenté par Henri Brémond comme l'initiateur de la mystique française du XVII^e siècle. Ce gentilhomme anglais converti à la foi romaine offre un itinéraire exceptionnel que Daniel Vidal résume en une jolie formule : « né puritain et de noble extraction, mort capucin et d'austère mystique. » Mais l'auteur ne s'attache pas à l'étude de la conversion, la biographie spirituelle n'est pas sa préoccupation. C'est à l'inventeur de la *Règle de perfection* que ce livre est consacré. Et au-delà même de B. de Canfield et de son livre, nous avons là une réflexion de haut niveau sur la mystique en général, dans la lignée des précédents travaux de Daniel Vidal sur les prophètes camisards, les convulsionnaires jansénistes ou Margery Kempe... Anéantissement du moi, dévastation de la créature, la mystique abstraite est « cette langue mise au travail pour nommer Dieu et ne le point nommer, pour le dire et en récuser aussitôt la dicibilité », ou encore cette « infinie tension de l'énoncé jusqu'à son silence même », « ce paysage d'absolue ablation »... On aimerait multiplier les citations, c'est Mallarmé relu par Lacan. Mais Daniel Vidal, tout en dédiant ce livre à la mémoire de Michel de Certeau, proclame en introduction sa dette à l'égard de Max Weber et prétend trouver les liens qui unissent la doctrine mystique à la raison financière. La mystique abstraite et le capitalisme comptable entretiendraient des intrigues multiples et « un rapport électif ». La diffusion de la mystique canfeldienne donne lieu à de laborieuses identifications familiales. Plus qu'à Max Weber la méthode fait ici songer à Lucien Goldman. Derrière les mystiques, nous retrouvons des financiers, souvent ligueurs désenchantés. Pas de hasard en ces rencontres, point de nécessaire profil d'une génération, pour Daniel Vidal il s'agit du parallélisme suggestif entre l'énoncé monétaire et l'énoncé mystique, échanges du rien au tout, « ouverture absolue des choses aux autres, des biens à ce qu'ils ne sont pas, des signes à leur polysémie ». Dans une deuxième partie, en épilogue, est analysée à cette lumière la possession dont le monastère de Louviers fut le théâtre en 1640.

Monique COTTRET.

Tra antichi e moderni. Antropologia e Stato tra disciplinamento e morale privata.

Atti del convegno di studi Salerno, 20-21 ottobre 1987. A cura di Ida CAPPIELLO. Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990. 17 × 24, 489 p. (« Pubblicazioni dell' università degli studi di Salerno », Sezione « Atti Convergni Miscellanea », 28.)

Ce colloque apporte des éclairages complémentaires, et souvent précieux, au sujet des rapports entre anthropologie et État à l'époque moderne, en particulier dans les aires française et anglaise comme le souligne l'éditrice, Ida Cappiello,

dans sa présentation. Les liens entre religion et morale et le souci d'une éthique sociale sont évoqués à travers des exemples fort divers. À côté de réflexions sur des auteurs fort connus (on trouve ainsi deux contributions sur Hume, de Giancarlo Carabelli, « David Hume et la botte di Sancho », et de Nadia Boccara, « L'interesse personale come passione in David Hume »; une sur Toland d'Alfredo Sabetti, « Toland e Milton, un progetto di libertà per l'uomo nuovo »; une sur Pierre Bayle de Lorenzo Bianchi, « Passioni necessarie e passioni causa di errori in Bayle »; et une sur l'influence qu'eut la lecture de l'*Inquiry Concerning Virtue or Merit* de Shaftesbury sur la pensée de Diderot de Vincenzo Barba, « Agli albori dell'etica diderotiana : l'*Essai sur le mérite et la vertu* e le *Pensées philosophiques* »), on relève des études sur des figures moins connues de la pensée moderne comme Cyrano de Bergerac à travers les écrits duquel Bruna Consarelli s'interroge sur la crise de l'utopie politique renaissance ou l'académicien Jean de Silhon (1596-1667), apologiste de la religion chrétienne qui fit office de conseiller auprès de Richelieu et de Mazarin, présenté par Domenico Bosco dans « Antropologia e politica in Jean de Silbon ». Les analyses très denses d'Enrico Nuzzo sur saint Evremond (« L'ultimo saint Evremond della critica. Per un introduzione al saint Evremond storico »), d'Ida Cappiello sur Joseph Butler (1692-1752), théologien anglican, évêque de Bristol puis de Durham (« Amor di sé e benevolenza, virtù e interesse in Joseph Butler ») et d'Eugenio Di Rienzo sur la réception, en France, des thèses de G. Cardano (1501-1576), philosophe mathématicien originaire de Pavie, soupçonné d'« averroïsme », (« Il tema dell' "impostura" e la fortuna di Cardano in Francia tra libertinismo erudito e illuminismo radicale ») méritent une mention particulière. Mais on s'arrêtera surtout sur l'ample synthèse relative à la crise du néo-stoïcisme réalisée par Domenico Taranto (« Studi sulla crisi del neostoicismo nella Francia del Grand siècle », p. 341-390). À travers ces études, les éléments de nouvelles lectures apparaissent fréquemment, associant, dans la tradition des recherches sur l'histoire intellectuelle dont les italiens se sont fait une spécialité, réflexions érudites et pré-occupations épistémologiques.

Chantal GRELL.

Reappraisals of the Scientific Revolution. Ed. by David C. LINDBERG and Robert S. WESTMAN. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 15,2 × 23, 551 p., index.

The Uses of Antiquity : The Scientific Revolution and the Classical Tradition. Éd. Stephen GAUKROGER. Dordrecht, Kluwer Academic, 1991. 16 × 23, 259 p. (« Australian Studies in History and Philosophy of Science », 10).

Michael FOLEY, *Laws, Men and Machines. Modern American Government and the Appeal of Newtonian Mechanics*. Londres/New York, Routledge, 1990. 16 × 24, 284 p., index.

Parallèlement à l'approfondissement des débats épistémologiques qu'ont pu susciter les œuvres de Koyré, Popper, Kuhn, Feyerabend ou Lakatos, la recherche

récente en histoire des sciences s'est surtout développée en direction de l'étude des relations entre les sciences — principalement l'astronomie, pivot de la révolution scientifique — et la non-science, qu'il s'agisse de la religion ou des pseudo-sciences (astrologie, occultisme, magie, alchimie).

C'est sans doute autour de la figure d'Isaac Newton, plus que de Copernic, Galilée ou Kepler, que les débats sont à la fois les plus vifs et les plus actuels, depuis l'étude pionnière de Frank Manuel des activités historiques et théologiques de l'auteur des *Principia*, mais aussi avec les travaux de Rattansi, McGuire et Dobbs sur ses manuscrits alchimiques. L'accessibilité, à partir de 1969, des manuscrits de Newton conservés à la Jewish National and University Library de Jérusalem a favorisé ce renouveau des études newtoniennes, que reflètent à leur manière les volumes présentés ici. À la fois fondateur de la physique moderne et alchimiste, interprète des prophéties bibliques et auteur d'une chronologie, Newton, qui est aussi mathématicien et chrétien hérétique, réunit dans sa personne tous les problèmes que les historiens des sciences peuvent rencontrer.

Aussi, plutôt que d'examiner une à une — tâche impossible ou, au mieux, fastidieuse — toutes les contributions réunies dans les deux ouvrages collectifs présentés ici, il a semblé préférable de saisir à travers quelques études précises ce qu'il en est aujourd'hui du lien entre l'activité proprement scientifique de l'auteur des *Principia* et le reste de ses recherches intellectuelles. Du reste, c'est probablement sur ce point que certains des développements les plus neufs et les plus stimulants sont à attendre, à preuve la parution de l'étude de Loup Verlet, *La Malle de Newton*³. *A contrario*, et sans préjuger de la suite, il n'est guère surprenant de constater, tant dans *The Uses of Antiquity* que dans *Reappraisals of the Scientific Revolution*, que les travaux portant sur les autres figures majeures ou mineures de la révolution scientifique ont du mal à renoncer à des questionnements quelque peu usagés (les sources, les influences, le rôle des académies, le poids de la tradition néoplatonicienne ou aristotélicienne, etc.) et à retrouver le souffle d'un Pietro Redondi ou d'un Gérard Simon.

Deux articles consacrés à la chronologie newtonienne présentent, dans *The Uses of Antiquity*, les deux tendances actuelles qui partagent les études newtoniennes. En effet, tandis que John Gascoigne, examinant « "The Wisdom of the Egyptians" and the Secularisation of History in the Age of Newton » (p. 171-212), exhibe les contradictions, à l'intérieur de la pensée de Newton, entre déisme et christianisme, Garry W. Trompf, dans « On Newtonian History » (p. 213-249), semble quant à lui vouloir privilégier le Newton croyant au détriment de ce qui, chez ce dernier, prépare le radicalisme d'un Toland ou des Lumières françaises. Les deux auteurs s'accordent à rappeler les hésitations de l'apologétique, à la fin du xvii^e siècle, entre deux stratégies dont la contradiction anime l'œuvre historique de Newton. Il s'agit de savoir à quelle civilisation, égyptienne ou juive, on doit accorder la priorité historique. Si les Juifs précèdent les Égyptiens, alors on dira

3. Cf. LOUP VERLET, *La Malle de Newton*, Paris, Gallimard, 1993. Je passe sur les très décevants *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, de Richard H. POPKIN et James E. FORCE, Dordrecht, Kluwer, 1990, qui commettent de graves contresens sur la pensée religieuse de Newton.

que ceux-ci ont corrompu la religion primitive de Noé en introduisant notamment l'idolâtrie. C'est la thèse implicite de la *Chronologie des anciens royaumes* de Newton, publiée en 1728. Inversement, si ce sont les Égyptiens qui ont transmis aux Juifs leur savoir et leur religion, alors il faudra penser que, de l'idolâtrie ainsi héritée, les Juifs sont passés, grâce à Moïse et pour un temps seulement, à une religion plus pure, plus conforme à ce qu'il faut bien considérer comme une religion naturelle fondée notamment sur l'observation des astres. C'est ce que soutient Newton dans plusieurs de ses manuscrits conservés à Jérusalem (en particulier Yahuda ms 41). On retrouve dans ce cas la thèse familière défendue par Richard Westfall, qui rattache la religion définie par Newton au courant déiste de la religion naturelle. La comparaison avec les écrits de Herbert of Cherbury ou de Toland aurait toutes les chances de confirmer cette intuition. La vision proposée par G. Trompf est donc trop simple, et fait bon marché tant des contradictions — ou de l'instabilité — de la position de Newton, que des affinités que présentent certains de ses écrits les moins contestables avec la littérature déiste la plus intransigeante. En privilégiant un seul des aspects de la pensée de Newton (la préséance accordée aux Juifs), G. Trompf masque un réel problème d'interprétation, ce qui n'empêche pas son article de constituer une analyse approfondie et convaincante de la thèse ainsi isolée.

Pourtant, comme le rappelle à juste titre Michael Hunter dans « Science and Heterodoxy : An Early Modern Problem Reconsidered » (p. 437-460 du second recueil), il importe de replacer l'activité intellectuelle de Newton dans un contexte général de lutte contre l'irréligion. S'il est désormais certain que la religion du Christ n'a guère de privilège particulier, aux yeux de Newton, sur celle de Noé ou de Moïse, en revanche il est tout aussi certain que l'athéisme représente pour lui, après la religion de l'Église de Rome — elle-même conçue comme une variante de l'idolâtrie —, une monstruosité abominable. Comme le rappelle M. Hunter avec raison, la question de l'athéisme au xvii^e et au xviii^e siècle est beaucoup trop complexe pour être réglée en quelques lignes. Bornons-nous ici à signaler l'adhésion totale de Newton à l'entreprise de Bentley inaugurant, en 1691-1692, les premières *Boyle Lectures*, et l'existence de notes manuscrites de Newton lui-même (Keynes ms 7) où un dégoût de l'athéisme se manifeste de façon classique par le refus d'en reconnaître tout à fait l'existence⁴. Quelles qu'aient pu être les convictions personnelles d'un Boyle ou d'un Newton, on sait que la réputation d'athéisme associée, en Angleterre, à la science cartésienne, obligeait les partisans de la nouvelle philosophie naturelle à affirmer aussi bruyamment que possible la dimension apologétique de leurs travaux.

En bref, la description du contexte idéologique du développement de la nouvelle science donnée par M. Hunter souligne à juste titre que le renforcement des liens de solidarité entre science et religion n'avait rien de nécessaire, non seulement sur le plan intellectuel — c'est une évidence connue — mais sur le plan idéologique et social — thèse plus récente que M. Hunter reconnaît emprunter à James R. et Margaret C. Jacob. Les qualités et les défauts de son exposé sont ceux

4. Curieux phénomène d'aveuglement idéologique décrit avec talent par David BERMAN, in *A History of Atheism in Britain*, Londres, Routledge, 1990.

de l'ensemble du recueil : moins une thèse qu'un bilan, le propos a les mérites et les limites d'une bonne mise à jour de la question qu'il aborde. Il aurait mieux valu, cependant, parler de « Science et athéisme » que de « science et hétérodoxie », car s'il est beaucoup question, dans cet article, des menaces objectives et subjectives que représente la science de la fin du xvii^e siècle pour la foi et la morale chrétiennes, en revanche le thème de l'hétérodoxie est absent. C'est regrettable car il manque encore une bonne étude des rapports entre l'antitrinitarisme de Newton et son œuvre scientifique.

L'exploitation idéologique du newtonianisme, restreinte au domaine politique, constitue le point de départ de l'intéressante étude menée par Michael Foley sur l'influence de la mécanique newtonienne sur le système de gouvernement des États-Unis d'Amérique. L'auteur repère, à travers deux cents ans d'histoire politique, la relative constance de la prégnance du newtonianisme politique du xviii^e siècle dans le fonctionnement des institutions des États-Unis. Analysant à la fois le discours tenu par les théoriciens et la réalité de ce fonctionnement, M. Foley défend la thèse de la relative autonomie des institutions politiques américaines vis-à-vis des remous de l'histoire économique et sociale, et il voit dans la composante newtonienne du modèle idéologique incarné dans ces institutions l'une des raisons majeures de cette permanence. La notion d'équilibre, centrale à la fois pour la théorie politique et pour la théorie scientifique qui sont à l'origine du système politique américain, permet d'expliquer la solidité de ce système, et par là sa fidélité à ses principes théoriques fondamentaux. Si la lecture de l'histoire politique américaine proposée ici est relativement convaincante, en revanche l'auteur ne résout pas de manière pleinement satisfaisante tous les problèmes que soulève le rapport entre le newtonianisme et le système politique américain. Certes, il ne fait aucun doute que le newtonianisme a été très tôt exploité comme argument idéologique dans la défense du régime politique britannique, que ce soit par J.-T. Desaguliers dans *The Newtonian System of the World, The Best Model of Government* (1728) ou dans les nombreux sermons anglicans étudiés par M. C. Jacob⁵. Un siècle exactement après la publication de la première édition des *Principia Mathematica*, la constitution américaine est née dans un monde largement conditionné par un newtonianisme vulgarisé. Mais cela suffit-il à donner à la science newtonienne la force d'un facteur déterminant, sinon dans un sens à la fois abstrait et très indirect ? Question de fond, sans doute, qu'il est impossible de trancher ici. Observons simplement que deux des notions sur lesquelles M. Foley insiste le plus, le mécanisme et l'équilibre, n'ont rien de proprement newtonien. Observons aussi que, parmi les philosophes dont s'est inspirée la pensée politique des pères fondateurs, Locke est sans doute l'un de ceux qui ont le moins subi l'influence de l'œuvre de Newton, pour de simples raisons de chronologie. La philosophie des Lumières, dans la mesure où elle a influencé la forme qu'a prise la constitution

5. Cf. Margaret C. JACOB, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Haskocks, Harvester Press, 1976. Simon J. SCHAFFER a consacré à cette question une excellente thèse malheureusement non publiée : « Newtonian Cosmology and the Steady State », Université de Cambridge, 1980.

des États-Unis, a imposé une synthèse de Newton et de Locke sans qu'il soit toujours possible d'en isoler les deux composantes. Toutefois, on pourrait dire en simplifiant que, plutôt que d'engendrer une pensée de l'équilibre mécanique inexistante auparavant, l'œuvre de Newton a vraisemblablement servi d'abord et surtout à confirmer que l'ordre politique défini par Locke était bel et bien fondé en nature, c'est-à-dire dans la pensée du Créateur. Peut-être a-t-elle également permis de privilégier les aspects de stabilité et d'équilibre d'une pensée qui, comme l'a récemment montré R. Ashcraft, avait germé d'une vision plus radicale du régime politique anglais. Enfin, il n'est pas certain que l'histoire britannique, de 1687 à 1776, n'ait pas joué un rôle déterminant dans la façon dont le modèle de stabilité initial a servi de grille de lecture des événements politiques. Pour toutes ces raisons, la thèse défendue avec beaucoup de rigueur par M. Foley doit être accueillie avec tout le respect, mais aussi toute la prudence qu'elle mérite.

Jean-François BAILLON.

Jean-Joseph SURIN, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie, 1653-1660*, suivi de *Les Aventures de Jean-Joseph Surin* par Michel de CERTEAU. Grenoble, Jérôme Millon, 1990. 13 × 20, 448 p. (« Atopia »).

Jean-Joseph Surin (1600-1665) de la Compagnie de Jésus est entré dans l'histoire comme exorciste de la mère supérieure du couvent des ursulines de Loudun, mère Jeanne des Anges. De 1634 à 1637, il a mené un ardent combat contre le diable dont le premier des textes publié ici retrace l'histoire ; une édition de 1828 l'avait déjà fait connaître sous le titre de *Histoire abrégée de la possession des ursulines de Loudun et des peines du P. Surin*. Mais on ne saurait limiter le spirituel à cette tragique expérience, même si pendant près de vingt ans (1638-1654) à la suite de cette tension extrême, il perd l'esprit et sombre dans le mutisme et le déséquilibre mental. En 1654, il recommence à prêcher, mais son entourage craint encore pour lui et lui conseille de se tourner vers l'écriture. Dès lors sa production est abondante ainsi que sa correspondance, des centaines de lettres adressées à des religieuses ou à des femmes du monde dont il assure la direction de conscience ; du plus humble au prince de Conti, il délivre sans défaillance son message.

Un montage de textes de Michel de Certeau constitue une excellente introduction au personnage et à sa mystique. Ni traités doctrinaux, ni récits psychologiques, les œuvres de J.-J. Surin définissent une « science expérimentale » de la vie spirituelle.

Monique COTTRET.

Jerold S. AUERBACH, *Rabbis and Lawyers : The Journey from Torah to Constitution*. Bloomington, Indiana University Press, 1990. 16 × 24,3, 249 p., index, bibliogr.

Cette excellente monographie sur le judaïsme américain enquête sur les rapports d'une démocratie neuve et moderne avec une révélation ancienne et une religion bien vivante aujourd'hui. Les divergences entre la *Torah* divine et la justice des hommes, mais aussi les proximités entre les rabbins et les *Lawyers* permettent de comprendre l'origine et les enjeux de cette symbiose judéo-américaine que le sionisme n'a pas ébranlée. L'éclatante réussite de l'émancipation et de l'intégration des juifs dans ce pays montre que des modèles nés en Europe, même s'ils n'y ont pas duré, n'étaient pas promis à l'échec. Les juges — juifs — de la Cour suprême comme la réussite légendaire des juifs américains s'expliquent par une série de causes ici parfaitement détaillées : la désintégration de l'autorité rabbinique, l'importance de la religion civile, le multiculturalisme inscrit dans les faits. Ce voyage de la *Torah* à la *Constitution*, ponctué par les figures de Brandeis, Marshall, Frankfurter et tant d'autres, offre une manière originale d'aborder non seulement l'histoire culturelle des États-Unis mais encore la question des relations du religieux et du politique ainsi que celle du judaïsme avec la modernité. Un livre passionnant.

Dominique BOUREL.

Xavier TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie : prolégomènes à une christologie philosophique*. Paris, Cerf, 1990. 14 × 22, 292 p. (« Cogitation Fidei », 155).

La philosophie chrétienne n'a cessé de faire l'objet de contestations — les uns lui reprochant de vouloir rationaliser le mystère de Dieu et les autres de vouloir extrapoler à partir de la raison. Pourtant fait remarquer le Père Tilliette, la philosophie chrétienne semble devenir possible dès lors qu'au lieu de réduire la raison à la foi ou la foi à la raison, on entreprend de partir du Christ lui-même. Chose que de nombreux philosophes ont fait de Nicolas de Cues à Karl Jaspers en passant par Pascal, Spinoza, Schelling ou Hegel... Ce qu'en effet la théologie n'arrive pas à fonder lorsqu'elle se veut rationnelle ou mystique, le Christ parvient à le faire, car Dieu fait homme afin que l'homme devienne Dieu, à mi-chemin entre Dieu et l'homme, il est cette *coincidentia oppositorum* dépassant l'homme sans Dieu et le Dieu sans l'homme, à travers une parole pleine, vécue parce que sensée et sensée parce que vécue, en quoi nombre de philosophes ont reconnu l'irréductible créateur donnant à penser et fondant la pensée. Certes, cette définition ne doit pas gommer les différences. Le Christ de Spinoza n'est pas celui de Pascal, qui n'est pas celui de Hegel ou de Schelling. Qui plus est, après une première partie heuristique qui s'efforce de suivre le thème du Christ dans l'histoire de la philosophie, le Père Tilliette montre que le Christ a fait l'objet de diverses approches,

certains valorisant en lui le thème du *Logos*, là où d'autres accentueront davantage la dimension de la *kenose*. Reste, que malgré leurs différences, les philosophes qui ont fait une place au Christ dans leur philosophie nous apprennent à voir en lui non pas simplement une figure religieuse, mais un maître de sagesse, voire le prince des philosophes.

Bertrand VERGELY.

Paul WEXLER, *The Schizoid Nature of Modern Hebrew : A Slavic Language in Search of a Semitic Past*. Wiesbaden, Verlag Otto Harrassowitz, 1990. 17 × 24, VII-146 p. (« Mediterranean Language and Culture Monograph Series », vol. 4).

Auteur de travaux sur le yiddish, les langues slaves et les phénomènes de relations entre langages, l'auteur défend ici deux thèses radicales qui auront au moins le mérite de provoquer la discussion. Il commence par mettre en question la supposée continuité entre l'hébreu biblique et l'hébreu moderne (p. 9-35). Comme d'autres l'avaient déjà remarqué, cette dernière langue présente un grand nombre de traits qui l'apparentent à bien des égards aux langues indo-européennes actuelles — c'est-à-dire aux langues que parlaient d'abord ceux qui l'ont créé, donc essentiellement le yiddish. P. Wexler dresse un inventaire de ces traits (p. 72-97) : vocabulaire, syntaxe, phonétique, etc. Il montre en particulier que, même là où la langue actuelle utilise des matériaux authentiquement sémitiques, ce sont souvent des normes issues du yiddish qui guident les choix de l'hébreu moderne entre différentes possibilités issues des strates de l'hébreu biblique ou post-biblique. L'ensemble des matériaux est clairement présenté et devrait permettre de mieux comprendre la structure particulière de la langue. Elle permet évidemment de nuancer la continuité simple supposée par la thèse « revivaliste », selon laquelle une langue sémitique est redevenue vivante après de nombreux siècles de disparition de l'usage oral. Mais, étrangement, cette particularité n'est pas prise en vue par l'auteur. Ayant démontré qu'on ne peut réduire l'hébreu moderne à une simple prolongation de l'hébreu biblique, il conserve cependant la notion en la déplaçant, et énonce qu'il est un héritier du yiddish.

C'est la première thèse. Quant à la seconde : le yiddish lui-même, loin d'être du judéo-allemand, est une langue slave. Conclusion logique : l'hébreu moderne est donc une langue slave. Un raisonnement analogue vaut pour l'espéranto. La clef du raisonnement tient à ce que pour l'auteur, c'est l'origine des locuteurs qui détermine presque automatiquement la définition de la langue, le reste ne consistant qu'en détails secondaires. Avec une telle méthode, on peut conclure (p. 107 et 111) que le latin parlé par les Allemands au Moyen Âge est en fait un dialecte de l'allemand, alors que celui que parlaient les Français est un dialecte du français. L'auteur en donne comme preuve le fait qu'un roi de France était incapable de comprendre un discours tenu en latin par un ambassadeur polonais. Mais, outre que c'est un thème constant chez les néo-latins, cela ne suffit peut-être pas à

résoudre le problème de l'identité de la langue. Autant les faits analysés sont bien choisis, autant une telle logique paraît difficile à défendre : alors que les matériaux réunis par l'auteur donnent l'occasion de mettre en lumière les processus complexes qui déterminent la constitution d'une langue, l'interprétation qu'il en donne tend précisément à effacer cette complexité. Reste qu'il excelle à montrer comment une langue peut en travailler une autre.

Pierre-François MOREAU.