

COMPTES RENDUS

Gábor BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, XII + 441 p., 24 cm, 130 US \$.

Le papyrus de Derveni, découvert en 1962 dans une tombe d'un village situé au nord de Thessalonique, est l'un des plus importants documents sur la philosophie et la religion grecques à avoir été mis au jour depuis la Renaissance. C'est aussi l'un des plus énigmatiques. Si la datation du papyrus par l'analyse paléographique est exacte – ce qui a été parfois mis en doute –, il s'agit en outre de l'un des plus anciens papyrus grecs parvenus jusqu'à nous, sinon le plus ancien. Il doit d'avoir été conservé au fait qu'il a partiellement brûlé dans une tombe funéraire au cours du IV^e siècle avant notre ère et que sa dessiccation par le feu l'a préservé de la décomposition totale. La partie inférieure du rouleau de papyrus n'a toutefois pas échappé aux flammes, de sorte que seule la moitié supérieure contenant vingt-six colonnes de textes de 10 et 17 lignes chacune est à peu près lisible aujourd'hui. En revanche, les trois premières colonnes, écrites sur la partie extérieure du papyrus, ont souffert un dommage quasi irrémédiable et sont de ce fait de lecture tout à fait incertaine.

Ce document exceptionnel contient un commentaire philosophique d'une théogonie orphique, commentaire que la majorité des spécialistes s'accorde à rattacher à une école présocratique proche d'Anaxagore et dont la rédaction pourrait remonter à la fin du V^e siècle avant J.-C. Les seules voix discordantes sont celles de Francesc Casadesús et de Luc Brisson, qui y voient plutôt une influence du stoïcisme naissant et repoussent la datation du papyrus d'un siècle environ (v. 300 av. J.-C.); cf., par exemple, du premier, « *El Papiro de Derveni* » et « *Orfismo y estoicismo* », dans Alberto Bernabé et Francesc Casadesús (éds.), *Orfeo y la tradición orfica. Un reencuentro*, Madrid, 2008, p. 459-494 et p. 1307-1338, surtout 1325-1332, et, du second, « *Zeus did not Commit Incest with his Mother. An Interpretation of Column XXVI of the Derveni Papyrus* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 168 (2009) 27-39 (avec références bibliographiques), des publications qui sont toutes postérieures à l'ouvrage de B.

Depuis sa découverte en 1962, le papyrus de Derveni ne semblait devoir être réservé qu'à une poignée d'initiés, tant a persisté le mystère entourant le texte même de ce document, dont une édition critique digne de ce nom s'est fait attendre trop longtemps, pour des raisons aussi incompréhensibles que scandaleuses. À l'époque où B. entreprenait la thèse de

doctorat qui devait aboutir à l'ouvrage qui fait l'objet du présent compte rendu, il ne disposait que d'une transcription anonyme et non autorisée du texte du papyrus, publiée en 1982 dans le volume 47 de la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (après la page 300 et sans numérotation de pages). Il avait aussi accès à l'édition sans appareil critique des sept premières colonnes du papyrus, due à Kyriakos Tsantsanoglou, de même qu'à la traduction anglaise provisoire du texte complet, qu'André Laks et Glenn Most ont fait paraître dans les *Studies on the Derveni Papyrus*, qui offraient, en 1997, le premier ouvrage de synthèse sur le sujet. Au moment de la composition de son ouvrage paraissait le « texte intérim » donné par Richard Janko dans la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 141, 2002, p. 1-62, dont Betegh a tout juste eu le temps de tenir compte pour la révision des dernières épreuves de son livre. Nous disposons enfin maintenant – ce qui n'était pas le cas de Gábor Betegh – de l'édition autorisée de ce papyrus. Il s'agit de *The Derveni Papyrus*, edited with Introduction and Commentary by Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou (*Studi e testi per il « Corpus dei papiri filosofici greci e latini »*, vol. 13), Florence : Leo S. Olschki, 2006, XVI + 307 p. avec 30 pl. photographiques (voir mon compte rendu à paraître prochainement dans la *RHR*). De son côté, Alberto Bernabé donne sa propre édition du papyrus, avec appareil critique et de nombreux parallèles dans *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc. 3. Bibliotheca Teubneriana*, Berolini et Novi Eboraci : Walter de Gruyter, 2007, Appendix IV, p. 169-269 (voir également mon compte rendu à paraître dans la *RHR*). Ajoutons enfin que Dirk OBBINK prépare une nouvelle édition du texte avec l'appui des techniques de photographie multispectrale offertes par l'université de Brigham Young (Utah, USA), dont nous attendons avec impatience les résultats.

Mais revenons au livre de G. Betegh. Après une brève préface relatant les circonstances qui sont à l'origine de sa recherche, l'auteur reproduit le texte grec du papyrus et en livre une traduction anglaise, en s'efforçant de prendre en considération la plupart des leçons proposées avant 2004 (sauf celles de Fabienne Jourdan, *Le papyrus de Derveni* [Vérité des mythes], Paris : les Belles Lettres, 2003, qui offrait la première traduction française du papyrus), et quelques conjectures nouvelles (corriger, à la col. 13,11, *ephontôn* pour *eontôn*). B. se penche ensuite (ch. 1) sur le contexte archéologique dans lequel le papyrus a été découvert, dans le but d'exploiter tous les éléments susceptibles d'en éclairer la signification. Convaincu du rôle joué par le papyrus dans le cadre du rituel funéraire, B. va jusqu'à se demander si la personne ensevelie dans la tombe n'était pas un « orphique » et en conclut que le texte du papyrus doit avoir des liens avec quelque forme de pratiques « orphiques ». Au chapitre 2, B. traite des rituels mentionnés dans les six premières colonnes du papyrus, avant de proposer, au chapitre 3, une reconstitution du poème orphique commenté dans les vingt colonnes suivantes, reconstitution qu'il discute au chapitre 4. Le chapitre 5 traite de la théologie de l'auteur et le chapitre 6 de sa cosmologie, dont le modèle est au centre des intérêts de B. Ce n'est qu'au dernier

chapitre que celui-ci explore la relation de l'auteur du commentaire avec les courants philosophiques et religieux contemporains (Anaxagore, Diogène d'Apollonie, Héraclite et ce que l'on appelle l'« orphisme »), s'affranchissant ainsi des présupposés concernant l'identité de l'auteur ou son rattachement philosophico-religieux, qui avait conditionné tant d'études antérieures. L'approche lexicographique de certains mots-clés (p. ex. *apolambanein en mesô* aux pages 242-243 et *epikratein* à la page 270) permet d'approfondir et de nuancer le tableau que l'on se faisait de la pensée de l'auteur du commentaire. Son affinité avec Archelaüs d'Athènes est soulignée pour la première fois, mais avec prudence, et il s'agit d'une conclusion finale, non d'une hypothèse de départ.

La priorité donnée à l'analyse interne a d'autres conséquences. Une des thèses centrales de B. est que la *Weltanschauung* du commentateur n'est pas très différente de celle du poète orphique. Les deux auteurs ont des vues communes sur l'origine du monde, tels que l'idée d'une impulsion cosmogonique initiale consécutive à la séparation, des polarités cosmologiques et un modèle créationniste dans lequel l'Esprit conçoit le cosmos. B. évite à bon droit de rétro-projeter sur le poème des notions provenant du commentaire ou de poèmes orphiques ultérieurs : il refuse de voir *pneuma* ou *pnoie* dans le poème (p. 200 et suiv.) et soutient l'interprétation de *aidoion* au sens de « phallus » au lieu de « vénérable », qui intègre dans le mythe grec un exemple unique de phallophagie. Peut-être la suggestion selon laquelle Éther était le partenaire de Nuit est-elle influencée par un désir de faire correspondre un couple primordial à la polarité fondamentale formée par l'air et le feu du commentateur.

Si le traitement du poème et de son commentaire est tout sauf superficiel, certaines observations sur les aspects rituels laissent encore place à des discussions plus approfondies (voir notamment Albert Henrichs dans *Harvard Theological Review* 101 [2003] 207-266 sur les *hieroi logoi*). B. fait néanmoins d'intéressantes remarques sur le sujet lorsqu'il spéculé au chapitre 9 sur les liens eschatologiques suggérés dans les premières colonnes du papyrus. L'attrayante suggestion (p. 348) que l'exkursus sur le rituel de la colonne 20 trouve son origine dans une discussion sur *argikeraunos*, l'épithète traditionnelle de Zeus dans le poème (col. 19,10), culmine dans une étude détaillée du rôle du feu à la fois dans la cosmologie et l'eschatologie. Comme le montre l'éclairante comparaison faite avec les docteurs au dernier chapitre, le commentateur est un philosophe aussi bien qu'un professionnel des mystères.

Pour une critique plus détaillée de l'ouvrage ici recensé, voir les comptes rendus de David Sider, *Classical Philology* 101 (2006) 165-171, Richard Janko, sur le site de *Bryn Mawr Classical Review* du 27 janvier 2007, ainsi que le numéro thématique consacré au Papyrus de Derveni dans la revue *Rhizai* 4/1 (2007), où le lecteur trouvera, p. 105-114, de longues notes critiques, signées Carl A. Huffman, consacrées à l'ouvrage qui fait l'objet du présent compte rendu et dont nous saluons les indéniables qualités (corriger toutefois, à la page 160, Ouranos par Océan et compléter la bibliographie par l'article de F. Schironi, « L'Olimpo non è il cielo : esegesi

252 COMPTES RENDUS

antica nel papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 136 [2001] 11-21).

Jean-Michel ROESSLI,
Université de Sudbury/Canada.

Derek COLLINS, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, XIV + 207 p., 23 cm (coll. « Blackwell Ancient Religions »), 60 €.

On pourrait penser que ces dernières années, si tout n'a sans doute pas été dit sur la magie dans la Grèce ancienne, en tout cas le sujet aura été largement rebattu. Voilà pourtant un nouvel ouvrage sur cette matière, ouvrage qui, de l'aveu même de l'auteur dans son introduction, veut à la fois s'adresser aux non spécialistes et interpeller les spécialistes, c'est-à-dire introduire les premiers dans la sphère de la magie grecque et souligner sa complexité conceptuelle et rituelle, et, d'un autre côté, passer en revue les théories des savants modernes et avancer des interprétations afin de comprendre quelques pratiques magiques.

Le premier chapitre aborde donc une des questions le plus souvent débattues en anthropologie et en histoire de la magie, à savoir la définition du terme même de magie, question que l'auteur trouve sans pertinence car souvent posée en termes modernes, c'est-à-dire placée dans une opposition notamment avec la science ou la religion. Aussi ce chapitre constitue-t-il une sorte d'introduction reprenant de façon non exhaustive les théories des savants du XIX^e et du XX^e siècle qui, à la lumière de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychologie, ont cherché à définir la magie et à comprendre son fonctionnement. On y trouve sans surprise, parmi d'autres, les noms de Frazer, Tylor, Evans-Pritchard. L'auteur relève dans leurs théories des concepts qui sont encore à ce jour considérés comme des concepts-clefs, à savoir la sympathie ou l'analogie, et qui ont, selon lui, et à juste titre me semble-t-il, contribué à égarer la recherche. Le deuxième chapitre étudie le concept grec de la magie et la terminologie grecque qui y est attachée, tels qu'ils apparaissent à partir du V^e siècle avant notre ère. Selon lui, deux sources en particulier contribuent à résoudre les problèmes posés par des termes tels que *mageia* : Platon et le traité *Sur la maladie sacrée* qui par ailleurs reconnaissent l'un et l'autre les principaux individus associés à la magie, depuis le prêtre perse jusqu'au charlatan, et les pratiques qui leur sont attribuées. Bien que l'auteur ait déclaré dans l'introduction préférer se focaliser sur quelques pratiques historiquement attestées, les chapitres 3 et 4 sont en fin de compte les seuls consacrés à l'étude de ces pratiques. Il va de soi qu'un choix s'imposait et c'est la magie « liante », à savoir les *katadesmoi* (en latin, les *defixiones*) et la magie érotique, ainsi que l'usage de vers d'Homère comme incantations, qui constituent la matière essentielle de ces deux chapitres. À l'évidence, c'est son étude de cette utilisation inattendue des vers d'Homère, pratique

qui s'est étendue depuis l'époque archaïque jusqu'au Moyen Âge, qui retient l'attention. L'auteur y recherche les raisons pour lesquelles la poésie homérique est restée une autorité en matière d'incantations et y relève l'indépendance progressive, par rapport à leur contexte de narration, des vers incantatoires, ce qui l'amène à évoquer les interprétations néoplatoniciennes d'Homère, en particulier celles de Proclus. Il distingue à juste titre l'usage néoplatonicien des vers d'Homère de ceux relevés ailleurs, à but plus pratique, plus immédiat ou plus matériel. De notre point de vue, cela aurait dû contribuer à sortir la pratique théurgique du champ de la magie, et donc à exclure la théurgie – sujet sur lequel la bibliographie citée par l'auteur est un peu maigre – d'un ouvrage sur la magie.

Dans le cinquième chapitre, l'auteur étend son étude à la législation concernant la magie, en commençant par la législation grecque pour s'intéresser ensuite à Rome, aux Pères de l'Église et, très brièvement, au Moyen Âge. Il s'y arrête notamment au célèbre procès d'Apulée, soulignant particulièrement, dans le discours que ce dernier prononce pour se défendre contre l'accusation de magie, les distinctions, à ses yeux purement rhétoriques, entre ce qui relèverait de la *religio*, de la *magia* et de la *magica maleficia*. Pour D. Collins, pour la première fois dans la littérature latine, est affirmée ici la différence entre la magie et ce qui sera appelé plus tard la sorcellerie, différence qui fera son chemin. Le sixième et dernier chapitre tient lieu de conclusions, conclusions brèves reprenant l'essentiel du contenu de l'ouvrage. Parler de la magie dans l'Antiquité grecque en quelque cent soixante-dix pages constitue un défi, tant il est vrai que le sujet est vaste, difficile et qu'il a déjà fait l'objet d'ouvrages qui restent des références en la matière. Par la force des choses, D. Collins a opéré des choix dans les sources et le matériel à la disposition des savants et c'est précisément par ses choix et par l'originalité de certaines de ses interprétations qu'il compense une impression de « déjà lu » sans doute inévitable.

Carine VAN LIEFFERINGE,
Université Libre de Bruxelles.

Paolo GARUTI, *Qohélet : l'ombre et le soleil. L'imaginaire civique du Livre de l'Ecclésiaste entre judaïsme, hellénisme et culture romaine*, Pendé, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, 2008, XIX-99 p., 24 cm (coll. « Cahiers de la Revue biblique » 70), 40 €.

Bien des livres bibliques sont énigmatiques, mais celui qui est l'objet de l'étude présentée ici l'est plus encore : d'une part, s'il est bien anonyme comme le sont la plupart des livres bibliques, on sent à la lecture la présence affirmée d'un auteur ; d'autre part, le propos de ce livre est si déconcertant qu'il faillit bien ne pas être retenu dans le canon juif. Il faut dire avant tout que *Qohélet* ou l'Ecclésiaste est probablement l'ouvrage le plus inattendu de la littérature juive que nous connaissons. Cette sagesse, attribuée à Salomon comme il convenait de le faire, est si déroutante et si

peu « orthodoxe » qu'on serait tenté d'y voir un écrit plutôt grec et philosophique que juif et biblique. Le mystère demeure autour de ce livre et de son éthique, et la démarche de Paolo Garuti « n'a pas la prétention de jeter une nouvelle lumière sur la théologie ou la philosophie de l'auteur » (p. 4), puisque son analyse vise plutôt à identifier sociologiquement cet auteur qui n'a pas d'autre nom que ce titre hébraïque énigmatique de *qhlt* – participe féminin – vocalisé plus tard *q ō hēlèt* – participe masculin – (p. 15), traduit en grec (groupe *kaige*) par *ekkl ē siast ē s* et en latin (Jérôme) par *contionator*. C'est précisément à partir de ces différents termes que s'organise le livre de P.G. avec comme postulat : « Les traducteurs se parlent entre eux en utilisant une langue secrète. Celle-ci [...] contient pour chacun l'univers des concepts qu'on peut exprimer dans des codes linguistiques différents » (p. 3). La démarche est originale et met en valeur l'aisance philologique de l'auteur dans les trois langues. L'ouvrage est donc structuré en trois parties : I/*Qohélet*, II/*Ecclésiaste*, III/*Contionator*, une quatrième partie faisant office de prolongement et de bilan : IV/*Calator*.

Dans la première partie (p. 7-39), l'auteur interroge le texte en hébreu à l'aide de quelques questions simples dans le but de mieux cerner le « personnage » de *Qohélet*. Il faut d'abord distinguer le cadre éditorial – et quelques gloses – du corps du texte, ce qui permet d'affirmer que les prétentions royales du locuteur n'ont pas de réalité (p. 10). Il faut ensuite interpréter les mentions éditoriales qui font du terme générique *qhlt* un prénom (*hqhlt*) et donc conclure à un *nomen agentis* auquel on pourrait ajouter un article indéfini : *vanité des vanités, dit un qohélet* (p. 14-16). Puis viennent des questions sur cette fonction même : le *qohélet* travaille sous le soleil et tourne avec lui, et ce qu'il voit relève des activités sociales, économiques et juridiques (p. 36). Il n'est donc pas un sage s'exprimant sur son époque et livrant sa philosophie personnelle dans l'absolu.

Dans les deux parties suivantes (p. 41-54, 55-67), l'auteur prend très au sérieux les tentatives de traduction du terme hébraïque en grec et en latin. D'abord, le traducteur grec a pris la peine de chercher un véritable équivalent – *qhlt/ekkl ē siast ē s* – au lieu de translittérer comme nous le faisons de plus en plus dans les traductions modernes du livre. L'analyse des mentions du terme dans la littérature grecque classique conduit à y voir une condition sociale : un membre de droit d'une assemblée (p. 47). La traduction de Jérôme est dans cette filiation, à la différence que son choix s'est porté sur un terme moins valorisant : *contionator*, membre d'une *contio*, d'une assemblée populaire ou militaire (p. 55-56). Il est donc nécessaire de tenter de refaire le chemin étymologique mené par ces traducteurs, et notamment par Jérôme, pour approcher la fonction de *qhlt*.

Pour ce faire, l'auteur revient au radical grec *kla-* sur lequel s'est appuyé le traducteur antique. Mais au lieu d'en dégager le substantif *ekkl ē siast ē s*, il interroge un terme utilisé par Homère : *kal ē tōr* (p. 70-71). Or ce terme se retrouve dans une inscription romaine du VI^e siècle av. n.è., transcrit *calator* et désignant un homme qui aidait le roi pour le sacrifice (p. 71-73). On retrouve cette fonction dans différentes institutions religieuses de la république romaine, toujours en lien avec une *contio* et au

service de divers collègues de prêtres. Ainsi, le choix de Jérôme aurait pu se porter sur ce terme, moins rare et désignant une fonction un peu plus prestigieuse que celle de *contionator*. Dans sa véritable conclusion – de *calator* à *qohélet* (p. 83-85) –, Paolo Garuti en vient donc à cerner la fonction du second par celle du premier : le *qohélet* juif aurait été une sorte de *calator* travaillant « dans » un tribunal, sous le soleil, et contemplant de ce fait tant de misère humaine. Bien qu'issu de l'aristocratie d'une ville, le personnage *Qohélet* n'est donc pas le roi et le sage qu'« il » prétend être. Les traducteurs antiques ont été particulièrement perspicaces en préférant traduire par un *nomen agentis*.

Bien sûr, le détour par *calator* effectué par l'auteur pourra sembler bien risqué, mais ce dernier assume pleinement l'aspect hypothétique de sa démarche : « La recherche de preuves en faveur ou contre une hypothèse [...] permet au minimum d'en regarder l'objet sous une lumière nouvelle » (p. 88). Nous pensons que P.G. a réussi à éclairer d'une lumière nouvelle le très beau texte de l'Ecclésiaste, avec beaucoup d'acuité et d'érudition en ce qui concerne la culture grecque et romaine, prouvant ainsi qu'il y a toujours quelque chose de nouveau sous le soleil, pour peu qu'il y ait la flamme de l'intelligence et le photophore de l'humilité pour en diffuser la lumière. La densité de l'ouvrage aurait cependant justifié des conclusions en cours de démonstration à chaque fin de partie et une conclusion générale développée.

Christophe LEMARDELÉ,

Laboratoire des Études sémitiques anciennes, Paris.

Jonathan BROWN, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*, Leiden, Boston, Brill, 2007, XXII-431 p., 25 cm (coll. « Islamic History and Civilization », 69), 135 €.

Alors que le Coran a été très tôt réuni en un seul livre, le hadith existe sous la forme de nombreuses compilations, dont les plus anciennes, si l'on se limite au seul genre « tradition prophétique », datent du début du III^e/IX^e siècle. Il existe également des compilations plus anciennes, qui mêlent traditions prophétiques et traditions non prophétiques. Les docteurs de la Loi, du moins dans le monde sunnite, sont tombés d'accord pour donner le statut de « canon » à un petit nombre de collections. Ce nombre varie entre six et neuf : on parle des « Six livres » ou des « Neuf livres ». Parmi eux, deux – celles de Bukhârî (m. 256/870) et de Muslim (m. 261/875) – jouissent d'un immense crédit parmi les sunnites, à telle enseigne qu'elles ont acquis au fil des siècles une aura similaire à celle du Coran. C'est à cette élection que la recherche de Jonathan Brown [J.B.] est consacrée. Si les questions qu'il pose peuvent paraître simples – pourquoi ces deux livres et non pas d'autres ? quand leur canonisation est-elle devenue un fait accompli ? qui en a été l'agent ? et quelles en étaient les raisons ? –,

les réponses impliquent que l'on fasse l'histoire du hadith sunnite durant une période qui va du III^e/IX^e siècle au V^e/XI^e siècle, voire même au-delà. Cela suppose, soit dit en passant, une profonde érudition et une grande maîtrise de l'approche historique et critique. J.B. s'est appuyé sur une documentation disponible depuis longtemps : son originalité et sa force sont de l'avoir examinée à la lumière de son questionnement. Il a ainsi suivi patiemment Bukhârî et Muslim, ainsi que leurs compilations, dans les sources arabes anciennes. Il est parvenu à l'issue de cette investigation à des résultats incontestables.

Ce que commence par établir J.B., c'est que le projet de Bukhârî et Muslim constitue un « acte révolutionnaire » (p. 47). Ils ne sont pas les premiers compilateurs de la tradition prophétique ; leur innovation est de ne vouloir retenir que celle qui est indubitablement *authentique*. C'est pour cette raison que le geste de Bukhârî et Muslim a pu être perçu par certains de leurs contemporains comme une entorse faite à la tradition, pour ne pas dire une innovation douteuse. La ligne traditionnelle, représentée par Ibn Hanbal (m. 241/855), s'est maintenue avec Abû Dâwûd (m. 275/889), Tirmidî (m. 279/892), Nasâ'î (m. 303/915) et Ibn Mâja (m. 273/887), qui ont continué à retenir des traditions faibles ou discutables en raison de leur utilité ou de l'absence de traditions authentiques pouvant leur être substituées. D'ailleurs, ces quatre dernières compilations font partie du Canon de la tradition sunnite. D'autres traditionnistes, postérieurs à Bukhârî et Muslim, ont intitulé leurs compilations *Sahîh*. C'est le cas d'Ibn Huzayma (m. 311/923) et d'Ibn Hibbân (m. 354/965), mais aussi du grand exégète et chroniqueur Tabarî (m. 310/923).

La révolution, initiée par Bukhârî et Muslim, devait conduire immanquablement à promouvoir l'autorité de l'écrit ; c'est pour cela qu'elle a rencontré l'opposition des traditionnistes, qui estimaient pour la plupart que seule *la transmission vivante* était légitime.

Alors qu'aujourd'hui les sunnites considèrent presque unanimement que les deux *Sahîh* constituent les ouvrages de référence après le Coran, J.B. décrit la résistance à laquelle les deux compilateurs durent faire face à leur époque. Ils rencontrèrent l'hostilité des grandes autorités de leur époque : Ibn Abî Hâtim al-Râzî (m. 327/938), Abû Hâtim al-Râzî (m. 277/890) et Abû Zur'â al-Râzî. Si l'originalité de leurs ouvrages a été immédiatement perçue, elle a été reçue non comme un « progrès » mais comme le signe de leur vanité.

Cette hostilité va susciter paradoxalement un intérêt considérable pour les compilations. C'est un des principaux facteurs qui ont contribué à la canonisation des compilations de Bukhârî et Muslim : elles ont fait l'objet d'un mouvement d'étude, entre le dernier quart du III^e/IX^e siècle et la première moitié du V^e/XI^e siècle. Ce mouvement, qui est surtout le fait de membres de l'école shâfi'ite naissante, coïncide avec le besoin d'une collection de traditions qui soit l'objet d'un consensus communautaire.

Parmi les ouvrages que suscitent les deux compilations, il y a les *mustakhraj*, que l'on voit apparaître entre 270/880 et 480/1085. Il s'agit de compilations dans lesquelles les auteurs s'efforcent de donner aux tradi-

tions compilées par Bukhârî ou Muslim d'autres chaînes de transmission, allant du Prophète jusqu'au compilateur. J.B. relève trente-six ouvrages de ce type, dont tous n'ont pas survécu. Quel est l'intérêt de produire un *mustakhrâj*? J.B. y voit une double motivation. La première est que le traditionniste a besoin d'entendre *ex auditu* un hadith de la bouche même d'un maître qui l'a lui-même reçu d'un maître et ainsi de suite. Or passer par le livre, c'est recevoir le hadith d'un objet inerte ou d'un maître mort (ou absent). Ainsi d'une certaine façon le *mustakhrâj* traduit le refus de clore le cycle de transmission orale et vivante. La seconde motivation est la nécessité ou le besoin pour un traditionniste d'établir un lien personnel, même indirect, au Prophète, à ce que J.B. appelle « la source de l'autorité herméneutique » (p. 107).

Un autre genre est constitué par les ouvrages sur les *ʿilal al-hadith*, « les défauts » et ceux sur les *ilzâmât*, « les additions recommandées ». D'autres ouvrages critiques ont été consacrés aux deux *Sahîh* au cours du quatrième siècle, par exemple ceux consacrés à l'identification et à la description de leurs transmetteurs. Ibn Manda (m. 395/1004) a consacré un ouvrage aux transmetteurs de Bukhârî. C'est seulement au siècle suivant qu'un ouvrage du même type a été consacré à la compilation de Muslim.

L'étude des deux *Sahîh* constitue un vaste réseau organisé autour de trois centres régionaux principaux que sont les cités de Nîsâbûr et Baghdâd et la province du Jurjân. Nîsâbûr, cité où Muslim a vu le jour, est le lieu de naissance du phénomène *mustakhrâj*; c'est dans cette cité et ses environs que ce genre a fleuri. Depuis la mort de Muslim jusqu'au terme du quatrième siècle, les docteurs de la ville ont consacré des *mustakhrâj* à sa compilation. Ils ont même dévolu des ouvrages du même genre aux compilations d'Abû Dâwûd, Tirmidî et Ibn Khuzayma. Mais c'est seulement vers le milieu du siècle qu'ils commencèrent à témoigner un certain intérêt pour la compilation de Bukhârî. Les érudits de Nîsâbûr ont commencé à prendre comme modèle la compilation de Muslim immédiatement après la mort de ce dernier. Il faut attendre Ibn al-Akhram (m. 344/955) pour voir produire un *mustakhrâj* basé sur les deux compilations de Bukhârî et Muslim. Deux décennies plus tard, al-Mâsarjisî (m. 365/976) fit de même. Les savants de Nîsâbûr étaient ainsi animés par une sorte de patriotisme, qui les poussait à mettre en valeur l'œuvre d'un enfant du pays.

Bukhârî, qui n'était pas né à Nîsâbûr mais y avait résidé environ cinq années et y avait donné un enseignement, a été oublié pendant plusieurs années jusqu'à Ibn al-Akhram et al-Mâsarjisî. La raison est double. Il y a d'abord le patriotisme qui le dissimula pendant plusieurs années. Mais il y a également une raison doctrinale : Bukhârî traînait avec lui une réputation d'homme aux opinions théologiques condamnables. On lui reprochait également des erreurs dans les chaînes de transmission.

Le Jurjân a constitué vers le milieu du IV^e/X^e siècle un centre important pour l'étude du hadith et plus particulièrement un bastion des partisans de la compilation de Bukhârî. Cette région n'a pas produit de *mustakhrâj* autres que ceux qui prenaient pour modèle cette compilation. Trois savants y ont joué un rôle de premier plan. Ibn ʿAdî (m. 365/975), qui était shâfiʿite

et l'auteur d'un célèbre dictionnaire des transmetteurs faibles, al-Isma'îlî (m. 371/981) et Ghitrîfî (m. 377/987).

Durant un siècle, entre le milieu du quatrième et le milieu du cinquième siècles, les deux *Sahîh* ont été étudiés à Baghdâd comme deux compilations complémentaires. L'origine de ce traitement se trouve peut-être dans l'œuvre de Dâraqutnî, qui leur a consacré de nombreux écrits.

Avant même que les deux compilations ne soient canonisées, on voit apparaître le désir d'établir un canon dans la communauté islamique. Alors qu'Ibn Abî Hâtîm voyait dans la génération d'Ibn Hanbal le sommet de la science du hadith et a ignoré le mouvement des *sahîh*, Ibn Manda (m. 395/1004) est sans doute le premier à soutenir que la génération de Bukhârî et Muslim fait l'objet d'un consensus. Mais c'est al-Hâkim al-Naysâbûrî (321/933-405/1014) qui a joué le principal rôle dans ce processus.

Au cours du IV^e/X^e siècle, les savants musulmans adoptèrent une nouvelle conception de l'autorité qui se rattachait à la tradition prophétique : elle devait être validée par le consensus de la communauté. Vers le milieu du siècle suivant, ce saut conduisit les théoriciens du droit hanafites, mâlikites, mu'tazilites, hanbalites et shâfi'îtes/ash'arites à adopter une croyance commune : les hadiths acceptés par la communauté comportaient de la certitude. C'est ce principe que deux compagnons de al-Hâkim, l'un membre du courant shâfi'îte, l'autre du courant hanbalite, ont utilisé pour soutenir que les deux *Sahîh* constituent le corpus commun des hadiths authentiques aux yeux de ces deux groupes.

Abû 'Abd Allâh Muhammad b. 'Abd Allâh al-Hâkim al-Naysâbûrî avait eu pour maître al-Dâraqutnî. Il fit partie du courant shâfi'îte et en théologie était ash'arîte. Pour al-Hâkim, les deux *Sahîh* ne sont pas seulement deux ouvrages dignes d'être étudiés, ils constituent le sommet de la science du hadith. Il allait jusqu'à soutenir que si la chaîne de transmission d'une tradition ne figurait dans aucun des deux livres, cette tradition devait être soumise à un examen attentif afin d'en dévoiler les défauts cachés. Dans cet ordre d'idées, le fait pour un transmetteur de figurer dans l'un des deux livres renforce sa crédibilité ainsi que celle de ses traditions. Il soutenait même que les traditions transmises par des hérétiques modérés pouvaient être acceptées dès lors qu'elles étaient insérées dans les deux *Sahîh*. Toutefois il ne considérait pas ces deux collections comme infaillibles. Il critiquait certains choix de Muslim, par exemple. Il soutenait même que les deux livres contenaient des traditions comportant des défauts (*'illa*). Il y a donc une contradiction, observe JB, entre affirmer d'une part que ces deux livres constituent le sommet du hadith et soutenir d'autre part qu'ils comportent des imperfections.

Pour al-Hâkim la canonisation de Bukhârî et Muslim ne doit pas se traduire par la clôture du corpus des logia prophétiques. Ainsi il relève qu'alors qu'il y a quarante mille transmetteurs dans le *Grand Dictionnaire* de Bukhârî, deux mille seulement apparaissent dans le *Sahîh* et sept cents dans le *Dictionnaire des autorités faibles*; ce qui laisse un reste d'environ trente-sept mille transmetteurs, en principe fiables, qui n'apparaissent nulle part.

Selon J.B., l'objectif d'al-Hâkim est politique : surmonter les divisions de la Umma et renforcer son unité. On peut ajouter quelques observations critiques. J.B. semble considérer que le *Musnad* d'Ibn Hanbal est totalement imputable à son auteur, alors que nous savons que cette compilation a été retravaillée par ses disciples. Peut-on soutenir, comme il le fait p. 71, qu'Ibn Râhûya (m. 238/853) était hanafite? On ne peut suivre non plus l'auteur quand il écrit qu'en raison du doute qui pesait sur les traditions en circulation, Abû Hanîfa préférait la caution du Coran (p. 49). Cela voudrait dire que le droit d'Abû Hanîfa s'ancrait dans le Coran : ce qui est inexact. C'est une affirmation surprenante dans un ouvrage aussi érudit et dont l'auteur pratique avec bonheur la critique historique. Certaines traductions laissent à désirer : peut-on rendre *'amal* par « law » et *'ilm* par « certainty »? (p. 199).

Malgré ces critiques, mineures, nous sommes en présence d'un ouvrage qui va compter désormais en islamologie et que l'on peut ranger aux côtés des études classiques de Goldziher, Schacht, Juynboll et Motzki. Grâce à la patience et à l'érudition de J.B., nous connaissons beaucoup mieux l'histoire du hadith sunnite. Ce livre témoigne également, il faut le dire, de la vigueur de la recherche nord-américaine au moment où en Europe et notamment en France on s'oriente vers une recherche préoccupée par les aspects utilitaires.

Mohammed Hocine BENKHEIRA,
École pratique des Hautes Études, Paris.

Ernest RENAN, *Averroès*, présenté par Ali Benmakhlouf, Paris, Éditions Koutoubia, 2008, 186 p., 19 cm, 14,50 €.

Fondée sur l'idée simple mais louable de faire connaître au grand public l'un des ouvrages responsables de la « construction légendaire » (p. 8 et 11) d'Averroès, ce livre est présenté par Ali Benmakhlouf comme le moyen d'une « déconstruction » (p. 13) de cette figure. Plusieurs pistes suggestives sont ainsi proposées dans sa préface, de la critique des erreurs de jugement de l'auteur à la remise en question de l'opposition entre la libre pensée et la religion, jusqu'à l'application de la méthode de lecture de l'historien à son œuvre même. Mais encore faut-il offrir au lecteur les moyens convenables pour procéder à une telle déconstruction. Et, de ce point de vue, la présente édition est très insuffisante.

D'abord, on se demande pourquoi, du livre de Renan, *Averroès et l'averroïsme*, il ne reste ici que la première partie consacrée au Commentateur. La déconstruction de la légende ne pourrait-elle s'appuyer sur la présentation du devenir de l'averroïsme? En outre, si l'on peut comprendre que les textes ajoutés en appendice à l'occasion de la seconde édition ne soient pas reproduits (l'édition présentée par Alain de Libera et parue en 1997 chez Maisonneuve & Larose constituant de ce point de vue un notable précédent), pourquoi avoir maintenu l'avertissement de Renan

(légitimement supprimé en 1997), dans lequel ceux-ci sont annoncés, page 23 ? Tout montre que le travail éditorial est ici bâclé, comme le souligne, par exemple, le fait que l'édition utilisée par A. Benmakhlouf (qui n'est évidemment pas la présente, mais celle, indisponible aujourd'hui, de Calmann-Lévy, 1949) n'est indiquée qu'à la page 16, alors qu'elle est déjà citée, sans références, dès la première page de la préface. Dans la même veine, on ne s'étonne même plus, arrivé à la page 20, de constater l'absence pure et simple de la note 16, dont seul demeure l'appel orphelin. On l'a compris, ce volume est, au mieux, inutile et, au pire, agaçant. On ne saurait trop recommander, à celui que la lecture d'*Averroès et l'averroïsme* ou les analyses pertinentes d'A. Benmakhlouf intéressent, de lire l'*Averroès* de ce dernier paru aux Belles Lettres en 2003, et de l'accompagner de la réédition du livre de Renan parue en 2004 chez Ennoia, ou d'un exemplaire des autres éditions citées ici, voire plus simplement encore de le télécharger sur Internet. Voilà un bien mauvais départ pour une jeune maison d'édition.

Xavier KIEFT,
Université Paris IV – Sorbonne.

À l'origine des Fioretti. *Les Actes du bienheureux François et de ses compagnons*, introduction de Jacques DALARUN, traduction d'Armelle LE HUËROU, révision par Jacques DALARUN et Olivier LEGENDRE, Paris, Éditions franciscaines, Éditions du Cerf, 2008, 284 p., 22 cm (coll. « Sources franciscaines »), 16 €.

Cette traduction est une nouvelle pièce apportée à l'épais dossier initié et constitué par le professeur Jacques Dalarun à propos de la vie et des œuvres du fondateur de l'ordre des Franciscains. Si les *Fioretti*, texte toscan de la fin du XIV^e siècle rapportant des épisodes importants de la vie de saint François et de ses premiers disciples, ont été édités et traduits de longue date, leur matrice latine avait jusqu'alors été laissée de côté. Pourtant les *Actus beati Francisci et sociorum eius* à partir desquels ont été établis les récits en langue vernaculaire ont fait l'objet d'une édition en France dès 1902 par Paul Sabatier et d'une seconde édition, élaborée à partir d'un nombre plus conséquent de manuscrits, par Jacques Campbell, parue en 1988. Mais la traduction d'Armelle Le Huërou, accompagnée de nombreuses notes, est la première qui rende le texte disponible à un public non latiniste, qui peut la comprendre encore plus aisément grâce à l'introduction de Jacques Dalarun.

Il était important de rendre ce document disponible pour un large public dans la mesure où il n'évoque pas la vie du seul saint François, mais de l'ensemble de ceux qui l'ont accompagné et ont présidé aux évolutions initiales de l'ordre. Il convient cependant de prendre en considération la personnalité des auteurs et le contexte de rédaction de cet ouvrage. En effet, il semble que les deux auteurs soient liés à la Marche d'Ancône, considérée

par les historiens comme un « conservatoire de l'idéal originel des franciscains », et s'inscrivent dans la mouvance des Spirituels, c'est-à-dire ceux des frères Mineurs qui aspirent à la stricte observance de la Règle et du Testament de saint François. En conflit avec la direction de l'Ordre, ils sont officiellement condamnés par la papauté à partir du pontificat de Jean XXII (1316-1334). Ainsi, l'exaltation de ce que furent les épisodes fondateurs de l'ordre franciscain et de ses temps originels sert la cause de ces hommes entrés en conflit avec leur hiérarchie.

Le glissement progressif au fil du texte depuis les actions de saint François jusqu'à celles de ses disciples, même les plus contemporains de la date de rédaction du texte, *i. e.* au plus tard la fin du premier tiers du XIV^e siècle, a pour but de souligner les similitudes entre eux et de démontrer l'adhésion des seconds aux idéaux originaux de l'ordre. Continuité et fidélité dominent dans l'esprit de ces Mineurs. Ceci explique par ailleurs qu'ils fassent presque de leur fondateur un « autre Christ » : sans présomption, simplement pour défendre plus efficacement les principes auxquels ils adhèrent et qui sont alors contestés.

Ce texte apporte en outre un éclairage nouveau dans le débat propre à l'ordre franciscain au sujet de la primauté de la contemplation sur la prédication, puisqu'il présente à plusieurs reprises saint François accaparé par la méditation au point de connaître des états extatiques ou de léviter. C'est alors la première fois que la pauvreté franciscaine a moins pour vocation de servir de modèle évangélique au reste de la société que de faciliter le retrait des frères du Monde, de libérer leur âme de l'emprise de la chair. S'inscrivant dans une tradition plus ascétique ou érémitique, les auteurs semblent renoncer progressivement à toute mission pastorale.

Ces enjeux internes à l'ordre franciscain sont atténués à l'occasion de la traduction du texte en langue toscane. Les *Fioretti*, qui ont pour vocation principale de servir de support à l'exaltation de la piété populaire, ignorent ces aspects historiques et les débats au sein de l'ordre, au profit de la figure de saint François et de l'enrichissement de sa légende. Parcourir ce recueil revient donc à retrouver le contexte historique sous l'anecdote édifiante, et les auteurs eux-mêmes, un temps éclipsés par les héros qu'ils décrivent.

La bibliographie, les tables de concordance (qui synthétisent les indications données en note pour chacun des récits) et les index facilitent encore la compréhension de la traduction revue par Olivier Legendre et Jacques Dalarun. Le parallèle permanent avec les *Fioretti* permet au lecteur de mesurer ce qui, dans le texte, était considéré comme correspondant aux goûts du public de la fin du XIV^e siècle, ou du moins ce qui était le plus à même de retenir son attention. À l'inverse, certains épisodes bien connus de la vie du Poverello, à l'instar de la rencontre du saint et du sultan, sont étoffés par les auteurs qui apportent des éléments inédits au récit, ici la conversion d'une prostituée, et leur donnent plus de densité encore. D'autres chapitres, comme le XXXI, font office de jalons dans la fusion des différentes traditions légendaires autour de la vie de saint François.

Cette traduction d'un texte, qui est tout à la fois matrice et continuation, représente donc pour le lecteur l'opportunité d'en saisir aisément les enjeux, ce qui la rend précieuse.

Anne-Laure LALLOUETTE,
Université Paris-IV Sorbonne.

Marina BENEDETTI, *Il « santo bottino ». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Turin, Claudiana, 2006, 135 p., 24 cm (coll. « Collana della società di studi valdesi » 24), 12,50 €.

Le livre de Marina Benedetti, qui enseigne à l'Università degli Studi de Milan, est consacré à la circulation entre historiens et érudits (pour la plupart protestants), tout au long du xvii^e siècle, des documents concernant les procès inquisiteurs contre les Vaudois (fin du xv^e-début du xvi^e siècle). Sous le mode d'un voyage érudit et aventureux, l'auteur nous présente ces documents au moment des différentes tentatives d'établissement d'une genèse de la Réforme. Elle démontre également que les positions soutenues tout le long du xvii^e siècle par ceux qui se sont détachés de Rome ne sont pas forcément une nouveauté. Déjà, en 1553, Flaccius Illyricus s'était intéressé à la reconstruction de la théorie des Vaudois, même s'il s'était retrouvé face au grave problème de la localisation des sources, problème dû autant à l'ancienneté des témoignages qu'à leur rareté.

Ce ne sera pas le cas de Daniel Chamier quand, un demi-siècle plus tard, en 1599, il est chargé par le synode des Églises réformées du Dauphiné de l'écriture d'une *Histoire des Frères nommés les Vaudois*. Chamier, pasteur de Montélimar considéré comme l'un des pères de l'Édit de Nantes, a pu bénéficier non seulement de la collaboration érudite de Joseph-Juste Scaliger, mais aussi de l'aide d'amis et pasteurs protestants des deux côtés des Alpes, tous chargés de repérer les documents et les livres appartenant aux fidèles de Valdo. Chamier a été confronté directement à divers problèmes. Dans la reconstruction que propose Marina Benedetti, on voit combien le pasteur est conscient des obstacles : la description d'un passé qui n'a pas encore trouvé son historien, la difficulté de repérer et de présenter des textes comme l'*Aiço ès la causa del despatiment de la gleysa Romana*, écrits dans une langue « bâtarde ». Ces obstacles ont probablement été à l'origine de l'abandon de l'écriture de cette histoire de la part de Chamier, et par la suite de Benjamin Cresson, qui a prié le synode de le remplacer dans cette tâche par quelqu'un « qui entende ce jargon ».

La documentation recueillie par Chamier s'est finalement retrouvée entre les mains de Jean-Paul Perrin. Aidé par des traducteurs, ce dernier réussit à mener à terme l'entreprise et à éditer son « grand travail » à Genève en 1618. Maria Benedetti salue dans sa reconstruction l'apport fourni par l'*Histoire de Vaudois*, mais en critique âprement les contenus et les finalités. Pour elle, le livre est fondamentalement une histoire officielle,

voulue par les institutions réformées et qui est vite devenue pour l'historiographie vaudoise un texte fondateur mais aussi négligeable : fondateur parce qu'il contient l'ensemble des sources sur lesquelles s'appuyer, négligeable en raison du manque d'études qui dessinent l'origine et les modalités de recherche des documents accumulés. Jean-Paul Perrin devient ainsi un ancêtre historiographiquement lointain, difficile à utiliser et souvent erroné. Selon Maria Benedetti, il s'est attelé à la tâche sans y mettre la « passion » de l'historien ni une quelconque sensibilité philologique. Il ne connaît pas non plus en profondeur l'histoire des Vaudois, et son livre n'est ainsi qu'un écho lointain du vécu des disciples de Valdo. Perrin et son livre ne sont pas autre chose qu'un élément de la propagande qui doit démontrer l'ancienneté de la diatribe contre Rome et des persécutions subies par les « témoins de la vérité », même s'ils font preuve d'une « croyance de tout point conforme à la parole de Dieu ». Marina Benedetti analyse finement le livre de Perrin : elle le replace dans le contexte historique et les controverses religieuses, en analyse les fautes et les contradictions, et en démontre les limites. Toutefois, son but n'est pas de détruire un ouvrage fondateur, mais plutôt d'en préciser la nature et d'en chercher les sources. C'est en l'analysant qu'elle trouve les pistes à suivre pour une investigation érudite, et c'est grâce aux propres mots de Perrin qu'elle commence à suivre les traces du « *sacro bottino* ».

L'histoire à laquelle Maria Benedetti s'attache par la suite n'a presque plus aucun rapport avec Perrin puisqu'elle s'intéresse aux sources vaudoises elles-mêmes. Elle commence par la prise de la ville d'Embrun en 1585 par Lesdiguières et l'aventure de deux personnages : le seigneur de Calignon, chancelier du roi de Navarre, et Marc Vulson, conseiller au parlement de Grenoble, qui ont sauvé des flammes de l'archevêché le « saint butin » : des sacs contenant la documentation inquisitoriale du siècle précédent relative aux Vaudois. C'est à l'histoire des documents et de leurs copies qu'est consacré le livre. Ces documents étaient encore en possession de Vulson en 1635, comme ce dernier l'affirme dans son livre *De la puissance du pape et des libertés de l'Église gallicane*. Comme l'avait déjà fait Perrin, Vulson a utilisé les documents des procès contre les Vaudois pour démontrer comment ceux-ci avaient été forgés par les autorités ecclésiastiques dans le but d'accuser les « hérétiques » de crimes imaginaires. Marina Benedetti, qui a étudié les pièces de procès conservées aujourd'hui à Cambridge, élabore une analyse minutieuse des documents et de leurs annotations qui aident à la compréhension de la polémique.

L'histoire des manuscrits vaudois ne concerne pas seulement l'historiographie érudite protestante. En 1640, Gabriel Martin, abbé de Clausonne, avait utilisé des sources similaires conservées selon ses dires à la Chambre des Comptes du Dauphiné et à l'archevêché d'Embrun. L'intérêt du polémiste catholique est double : analyser les sources proposées par Vulson et Perrin et en même temps suggérer aux lecteurs le fait que les « vrais » documents seraient encore entre les mains de la hiérarchie catholique, et donc que les protestants n'auraient produit que des faux. Selon M. Benedetti, la vérité serait légèrement différente : Vulson ne serait pas le héros que

Perrin a peint (celui qui a sauvé les archives vaudoises des flammes), mais rien de plus qu'un acheteur ou, dans le meilleur des cas, un copiste intéressé.

À partir des années 1640, la tradition érudite concernant les manuscrits vaudois s'est déplacée en Angleterre notamment, avec James Usher, primat d'Irlande (cette collection a été à l'origine des textes conservés à Dublin et Cambridge), puis a été reprise par Jacques-Bénigne Bossuet (qui aurait consulté des documents appartenant à Jean-Baptiste Antoine Colbert et provenant de la bibliothèque de Thou), par l'ambassadeur anglais au Piémont Samuel Morland (auteur de *The History of the evangelical churches of the Valleys of Piemont*, 1658), et enfin Pierre Allix. Tous ont utilisé les matériels vaudois pour retracer l'histoire avec des finalités différentes selon leurs fois respectives.

Le livre de Marina Benedetti retrace la « diaspora » des documents vaudois dans les différentes bibliothèques européennes et fournit un cadre très précieux pour l'étude de la recherche érudite historiographique du XVII^e siècle, autant qu'une vraie enquête d'historien sur l'origine des sources. Quand, en 1885, E. Montet écrivit l'*Histoire littéraire des Vaudois du Piémont*, il affirmait dès le titre de son ouvrage que la dispersion des documents vaudois l'avait contraint à en suivre les originaux de Cambridge à Dublin, Genève, Grenoble, Munich, Paris, Strasbourg et Zurich. Il va de soi que, comme Marina Benedetti le rappelle, une étude exhaustive de la dispersion des manuscrits et des écrits originaux vaudois reste encore à faire, mais ce livre servira aux futurs chercheurs comme solide base d'appui et de réflexion sur la permanence et l'intérêt érudit que les catholiques, aussi bien que les protestants, portaient à l'histoire des enseignements de Valdo.

Marco PENZI,

École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Mistici italiani dell'Età moderna, a cura di Giacomo JORI, introduzione di Carlo OSSOLA, Torino, G. Einaudi, 2007, LX-703 p., 22 cm, (coll. « I millenni »), 80 €.

Giacomo Jori nous offre une magnifique anthologie consacrée aux *Mystiques italiens de l'époque moderne* chez l'éditeur Giulio Einaudi, choisissant pour la couverture du coffret la célèbre « Madeleine en extase » du Caravage (1606). Le corps alangui, la bouche à demi ouverte et les yeux mi-clos, la sainte donne à voir un corps dont la volupté s'offre au moment même où il se soustrait dans le secret d'une âme ravie que le peintre capture dans un jeu d'ombres et de lumières mourantes. Un cahier central d'illustrations rappelle par ailleurs le rôle joué par les artistes à l'époque moderne pour représenter les phénomènes dont les corps – surtout féminins – sont l'objet : stigmates, extases, rapt, vol de l'âme, apparitions, visions. Le corps occupe en effet une place centrale dans cette anthologie

de textes qui narrent les extases de Maria Maddalenna de'Pazzi, dont les religieuses-secrétaires notent par des blancs l'irruption dans les dits de la sainte, celles de Filippo Neri que fournissent les témoins pour son procès en canonisation, les stigmates de Veronica Giuliani, de Carlo da Sezze, etc.

Les phénomènes visibles et sensibles qui caractérisaient les « saintes vives » de la période médiévale n'ont pas déserté les corps des mystiques italiens qui prolongent au début de l'époque moderne les formes multiples de l'incorporation divine. Mais c'est au moment où, sur fond de continuité, tout change radicalement que l'anthologie s'inscrit et choisit sa perspective critique. Car les phénomènes sensibles sont toujours plus équivoques, voire condamnés, les écrits qui en témoignent les jugeant le plus souvent inutiles ou dangereux, et si le corps et la raison sont au centre de la connaissance amoureuse de Dieu, c'est au prix de leur soustraction, par l'anéantissement ou l'annihilation qui transforme la mystique en un secret, tout entier recelé dans un langage qui mine le processus de la représentation et des savoirs.

Giacomo Jori a choisi de réunir des écrits mystiques au moment où leur essor, voire leur triomphe (qui accompagne la naissance du substantif, la mystique) rencontre les examens et les procès qui scellent en même temps leur déclin et leur disparition dans le monde catholique. « La mystique moderne, en particulier après le concile de Trente, a cessé de vouloir purifier le monde, pour se purifier elle-même, sa manière de voir, de se nourrir de formes, pour se dépouiller, se dénuder, en se laissant polir comme *tabula rasa* », écrit Carlo Ossola dans une introduction, « La parola mistica », qui joue, comme l'indique le titre, sur la naissance et l'avenir d'un mot (la mystique) qui est aussi parole poétique. Constatant la difficulté de composer une anthologie de textes qui revendiquent la nudité de la foi et de l'expression, un langage balbutiant et rétif à la clarté des langages des rationalités modernes, Carlo Ossola revisite la naissance de la modernité littéraire depuis les formes baroques des éclairs et des instants de l'ardeur mystique jusqu'aux formes mélancoliques et abandonnées des écrits du désert oranais de Charles de Foucauld et ceux du suédois Dag Hammarskjöld. Cette introduction, rendant hommage aux travaux critiques de Jean Baruzi et de Michel de Certeau, ouvre sur les formes romanesques, poétiques, voire politiques les plus proches de nous. En puisant dans le XVII^e siècle ses premières traces et ses premières manifestations, Carlo Ossola saisit le moment où la « parole mystique » (mot, chose et forme langagière) s'émancipe de la phénoménalité pour s'ouvrir à l'excès de l'expérience mystique, comme expériences langagières soustraites.

Les écrits italiens de l'époque moderne sont classés ici selon quatre sections qui fournissent une quadruple voie ou quatre points de vue qui sont autant d'interprétations (au sens musical et cognitif) : *Mystica experimentalis*, *Mystica memorialis*, *Theologia mystica*, *Poesis mystica*. Les titres en latin indiquent en sous-main que la langue italienne trouve sur le socle de la Vulgate et du latin d'Église son élan pour inventer un

vocabulaire spécifique qu'elle traduit et enrichit (voir l'index des lieux bibliques en fin de volume). Cette « illustration » de la mystique par la langue italienne est surtout le fait des congrégations religieuses (le Carmel de Maria Maddalena de'Pazzi, l'Oratoire de Filippo Neri, la Société de Jésus d'Achille Gagliardi, etc.) qui narrent une mystique nourrie de l'expérience de la volonté. Les femmes dominent cette première section, qu'elles soient devenues saintes, comme Maria Maddalena de'Pazzi en 1669, soupçonnée, jusqu'à devoir abjurer comme Isabella Berinzaga, simple tertiaire dominicaine et peu lettrée comme Caterina Paluzzi, ou fondatrice d'un monastère comme Giovanna Maria della Croce. Les formes de l'expérience autorisent-elles la mystique ? la mémoire écrite (deuxième section) organise la tradition moderne de ces « nouveaux saints » qu'on désigne ainsi avec soupçon. Les vies et les procès en canonisation enregistrent, éliminent, corrigent les données de la mystique expérimentale : Filippo Neri, Maria Maddalena de'Pazzi cohabitent dans la deuxième section avec Giulia di Marco que l'Inquisition condamne en 1615 pour sa luxure et son illuminisme, et d'autres propositions hétérodoxes qui mettent au jour la proximité de la mystique avec les formes de spiritualité espagnoles que Valdès a exportées à Naples et avec bien des formules prêtées à tous ceux qu'on dira bientôt quiétistes. La mémoire officielle s'efforce de canaliser les cénacles spirituels, les groupes « hors les murs » où survivent les courants condamnés depuis le Moyen Âge comme le Libre Esprit. Simone Leoni, condamné en 1687 par le Saint-Office, ne prône-t-il pas l'impeccabilité de l'âme, la rénovation adamique et l'indifférence à la chair selon les plus anciennes traditions ?

La section suivante – *Theologia mystica* – qui est aussi la plus longue, est celle des hommes d'Église dont l'entreprise est d'encadrer, normer, sinon normaliser, la doctrine mystique. La contemplation, les formes de l'oraison (infuse ou acquise), les moyens de discerner d'où vient l'esprit et de diriger l'âme sont au cœur des traités, mais les procès du quiétisme italien emportent Giovanni Maria Gramaldi, Pier Matteo Petrucci et Thomaso Menghini. La dernière section permet d'ouvrir sur le refuge poétique de la mystique, à l'ombre de la grande tradition de poésie claustrale, qui s'ouvre aux formes profanes de la poésie (madrigal, sonnet, chansons) et aux inventions langagières pour que la doctrine se laisse dès lors chanter et parler.

Chaque auteur donnant lieu à une courte note bio-bibliographique, on suit sans difficulté ce quadruple éclairage. On en donnera un seul exemple : San Carlo Sezze a été poète, théologien de la vie spirituelle, doté d'extases et de stigmates ; le jésuite Achille Gagliardi a suivi Isabella Berinzaga dans sa vie expérimentale, avant de rédiger le *Breve Compendio di perfezione cristiana* dont la première édition, dès la fin du XVI^e, est donnée dans une traduction française : les sections de l'anthologie sont heureusement poreuses et Giacomo Jori laisse migrer les mystiques italiens d'une section à l'autre. Ce n'est pas l'une des moindres qualités de ce recueil que de nous amener à suivre les « essais » des mystiques, leurs inventions, leurs

efforts et leurs échecs pour créer au début de l'époque moderne une littérature, une tradition et un langage.

Sophie HOUDARD,
Université Paris III – Sorbonne Nouvelle.

Frédéric GUGELOT, Fabrice PREYAT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE (dir.),
*La Croix et la Bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-
XX^e siècles)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2007,
234 p., 24 cm (coll. « Problèmes d'histoire des religions », 17), 25 €.

Issu d'un travail collectif de plusieurs années animé par une équipe française (Frédéric Gugelot, CEIFR/EHESS) et belge (Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, FNRS), l'ouvrage, tome XVII de la collection dirigée par Alain Dierkens, se signale par une approche comparatiste tant dans le temps (du XVII^e siècle à nos jours) que dans l'espace (Belgique, France, Québec, Suisse). Remarquable pour commencer est le fort contingent de contributions « dix-septiémistes », dues à Volker Kapp, Jacques Le Brun, Laurent Susini, F. Preyat, Philippe Martin, auxquelles il convient d'ajouter celle de Sophie Houdard.

V. Kapp montre l'écart des conceptions de la *res litteraria* depuis le P. Bouhours, en 1670 (qui y inclut les Pères de l'Église), jusqu'à l'*Anthologie de la poésie catholique* de Robert Vallery-Radot, en 1916, typique d'un « catholicisme de ghetto ». S. Houdard lui fait écho par son étude sur la « catholicité littéraire », telle que l'abbé Bremond, historien du « sentiment religieux » au XVII^e siècle, dans cette même période du début vingtième, mais aussi acteur marginal de la crise moderniste et homme de lettres, invite à la comprendre. F. Preyat, dans la lignée précisément du livre de V. Kapp *Télémaque de Fénelon. La signification d'une œuvre littéraire à la fin du siècle classique* (1982), s'interroge, à partir du genre problématique, dans les années 1700, du roman, sur ce qu'il appelle ailleurs « la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires » (dans sa thèse, 2007) et ici « la naissance de l'écrivain catholique ». P. Martin réfléchit en historien, sur le cas des livres de piété (souvent anonymes), à la catégorie d'auteur ; et J. Le Brun propose en exemple de « l'écrivain catholique », pour son époque, l'oratorien Richard Simon. L. Susini marque la distance, même l'opposition, entre des *styles* que cette étiquette pourrait trop commodément amalgamer : c'est-à-dire des « rhétoriques » mais aussi « deux systèmes et deux théologies », ceux de Pascal et du P. Binet.

La rapide étude de Bruno Bernard consacrée à l'*Atala* de Chateaubriand, œuvre présentée comme une laïcisation peu convaincante de l'apologétique, fait la transition avec des approches plus monographiques : Barbey d'Aurevilly, figure elle aussi ambiguë du « critique catholique » (Corinne Bonafoux) ; Bremond, déjà évoqué ; André Dupeyrat, missionnaire en Papouasie, admiré par Claudel et dont Jacques Marx restitue la « sensibilité poétique » ; Augustin Viatte enfin (la toute dernière contribution, celle

de Claude Hauser), chantre au Québec – mais d'origine suisse – des littératures francophones hors de France.

Les contributions les plus ambitieuses relèvent d'une socio-histoire de la littérature, dont le projet d'« explorer l'identité de l'écrivain catholique », ou encore ses « représentations et constructions » dans l'espace-temps considéré, est explicité dans une riche introduction signée des trois coordonnateurs du volume. Exceptée l'étude de F. Preyat déjà citée, elles concernent toutes le xx^e siècle. Hervé Serry reprend les thèmes de sa *Naissance de l'intellectuel catholique* (2004) dans un article très synthétique visant à « reconstituer les logiques sociales » qui ont accompagné la « renaissance littéraire catholique » de l'entre-deux-guerres en France : logique de l'institution (l'Église), logique de l'engagement (l'écrivain catholique), logique du « champ littéraire ». F. Gugelot s'intéresse à la « figure du prêtre », ou plutôt sa disparition, dans les romans français des dernières décennies – il rejoint ainsi les réflexions des premiers contributeurs sur la nécessité ou non de la fiction. C. Vanderpelen-Diagre se fait l'historienne d'une « reconversion », celle des écrivains wallons de la deuxième moitié du xx^e siècle, dont l'affirmation confessionnelle témoigne surtout d'un « état du champ religieux où l'institution a perdu sa légitimité régulatrice ». Par contraste, l'étude de Dorothea Scholl sur la « littérature canadienne française » montre l'importance historique des écrivains catholiques au Québec et la permanence d'un héritage – serait-il dénié, « transformé ou travesti ». (Parmi d'autres pistes possibles, on signalera tout l'intérêt qu'il y aurait à explorer le regard du magistère sur l'activité littéraire, dans les rares occasions où il a à en juger : la grande thèse de Jean-Baptiste Amadiou sur la littérature française du xix^e siècle et l'Index, encore inédite, le montre bien.)

Enfin quelques études abordent des thèmes plus restreints : le genre du « drame musical religieux » (Béatrice Jakobs) – les œuvres de Meyerbeer, Saint-Saëns, Poulenc et Messiaen ; la traduction de la Bible dite des écrivains, parue chez Bayard en 2001 sous l'impulsion de Frédéric Boyer (Pierre Lassave, qui lui a consacré une enquête publiée dans la collection « logiques sociales » en 2005). On conclura sur celle de Corinne Valasik : « Intellectuels/écrivains catholiques en France actuellement : une désillusion ? », issue d'entretiens avec des « intellectuels catholiques laïcs » autoproclamés, voire (Philippe Sollers) « auto-défini comme catholique ». Ils y apparaissent les indicateurs d'une « crise » plus vaste, à la fois de l'institution et du langage d'appartenance à cette institution, et du « vivre ensemble », avec ce que Danièle Hervieu-Léger a diagnostiqué comme « dynamique de la personnalisation des valeurs ». En d'autres termes, sur la longue durée, la sorte de tension, constitutive de « l'écrivain catholique », entre la prétention de la littérature à l'autonomie et la revendication confessionnelle, sert à analyser les rapports de l'individu à l'institution, comme plus largement de la croyance à ses expressions et leur réception.

François TRÉMOLIÈRES,
Université Paris Ouest – Nanterre La Défense.

Gilles Caillotin, pèlerin. Le retour de Rome d'un sergier rémois, 1724, édité et présenté par Dominique JULIA, Rome, École française de Rome, 2006, 395 p.- [16 p. de pl.], 24 cm (coll. « École française de Rome », 356), 48 €.

Dominique Julia est bien connu, en France et en Europe, comme spécialiste de l'histoire des pèlerinages dans l'Europe moderne. Il en a étudié de multiples aspects, aussi bien extérieurs (flux numériques, qualités, provenance et statuts sociaux, hôpitaux) qu'intérieurs et spirituels, concernant les coutumes du pèlerin, son univers mental, théologique et dévotionnel, les formes de représentation de l'expérience vécue du voyage de dévotion¹³.

Il s'est tout spécialement intéressé à l'étude des pèlerinages français en Italie, à Rome en particulier, substitut de Jérusalem. Le centre de la catholicité était plus encore que Saint-Jacques de Compostelle ou Lorette capable d'attirer les masses pèlerines par la richesse de ses ressources matérielles et spirituelles, le plus apte à satisfaire toutes les dimensions du besoin de sacré, en dehors même des années jubilaires (qui restent cependant jusqu'au XVIII^e siècle des sommets d'intensité pour les pèlerinages et tout ce qui les entoure).

Dans le cours de ses recherches, D. Julia a pu repérer une source extraordinaire, le récit d'un pèlerin sur sa propre expérience. Car très peu sont les pèlerins, surtout hors du monde savant ou aristocratique, qui ont laissé une trace de leur voyage pouvant nous permettre de pénétrer de l'intérieur la perception, la signification de ce qui avait été vécu. D. Julia avait déjà donné en 1997 une brève présentation de trois journaux de pèlerins jubilaires français à Rome, dans les années 1650, 1700 et 1750¹⁴. Quoiqu'ils aient relevé de catégories socioculturelles privilégiées, ces textes étaient de précieux médiateurs. Mais beaucoup plus fascinant devait être le journal qu'il nous donne aujourd'hui à lire, celui d'un modeste sergier de Reims, Gilles Caillotin, qui entreprit son voyage vers Rome en 1724, là encore à la veille d'une année jubilaire.

Les mémoires manuscrits retrouvés par D. J. à la bibliothèque municipale de Reims qui, sous le titre de *Retour de Rome*, emplissent plus de 730 feuillets manuscrits, constituent la seconde partie d'un texte qui comprenait aussi le voyage d'aller, malheureusement perdu. D. J. a reconstitué

13. Parmi ses multiples travaux, je me limite ici à mentionner *Pèlerins et pèlerinage dans l'Europe moderne (XVI^e-XIX^e siècles)*, éd. Ph. Boutry et D. Julia, Rome, École Française de Rome 1999; *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe Moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, éd. Ph. Boutry, P.-A. Fabre et D. Julia, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000; « L'accoglienza dei pellegrini a Roma », in « Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła », in éd. L. Fiorani e A. Prosperi, *Storia d'Italia, Annali 16*, Torino, Einaudi, 2000, p. 823-861.

14. D. Julia, « Gagner son jubilé à l'époque moderne : mesure des foules et récits de pèlerins », in *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*, éd. S. Nanni et M.A. Visceglia, *Roma moderna e contemporanea*, n° 2/3, 1997, p. 311-354.

les traits biographiques essentiels de leur auteur, tout à fait inconnu jusqu'alors. Né à Reims en 1697, Gilles Caillotin part donc pour Rome à pied à 27 ans et y séjourne dans divers hospices. Après dix-sept jours, il repart le 1^{er} septembre 1724 et atteint Reims après une marche d'un mois et demi seulement, contre plus de deux mois en sens inverse. Nous savons aussi qu'il ne fut jamais marié et qu'il mourut en 1746, à l'âge encore jeune de 49 ans.

Très dévot, Gilles avait effectué de nombreux pèlerinages de proximité, dont celui de Corberny, célèbre aujourd'hui encore par les travaux de Marc Bloch. Le sergier rémois était sans doute scrofuleux, comme le révèle D. J. à la fin de son étude en rappelant le voyage de Gilles à Fontainebleau le jour de la Toussaint 1724 pour être touché de la main du roi.

Mais ce qui intéresse le plus notre éditeur dans son enquête est le texte des mémoires lui-même, qui renvoie d'une part au sujet qui les écrit et d'autre part à un contexte historique beaucoup plus ample, l'univers matériel et moral d'un pèlerin de l'époque moderne. En ce sens, la question que formule D. J. lui-même – le témoignage de Caillotin est-il exceptionnel? – peut recevoir deux réponses différentes selon que l'on se situe du côté de l'objet (le texte) ou du sujet (celui qui l'écrit). Un tel témoignage est en effet exceptionnel, étant donné la rareté des textes autobiographiques et des récits de voyages issus de milieux populaires; mais il est aussi ordinaire dans la mesure où il exprime, outre les émotions et les représentations d'un seul, celles d'un groupe social, les comportements et une culture partagés par des milliers d'individus dans la norme, inconnus, et qui n'ont laissé aucune trace d'eux-mêmes.

Ce récit singulier sera donc examiné dans une double perspective: celle de la spécificité d'une expérience individuelle et celle d'une expérience commune et partagée. Le seul fait d'avoir souligné la nécessité de cette double perspective est une belle leçon de méthodologie historique appliquée à l'interprétation d'un texte. Du point de vue de l'expérience générale et collective du pèlerinage, les mémoires de Caillotin proposent à la lecture une remarquable série de phénomènes historiques, qui va bien au-delà de l'histoire des pèlerins et des pèlerinages, en ceci qu'elle reflète des évolutions et des dynamiques beaucoup plus larges et complexes, qui sont actuellement au cœur de la discussion des historiens: avant tout, le thème de la mobilité des populations d'Ancien Régime, qui dément la thèse de la sédentarisation comme caractère dominant de l'époque moderne et met en lumière une série d'effets culturels – quête de liberté, émancipation du contrôle ecclésiastique et familial, apprentissage d'autres coutumes, d'autres cultures – qui avaient de quoi préoccuper, pour des raisons diverses, les autorités civiles comme les autorités religieuses. Ce n'est certes pas un hasard si le pèlerinage est de plus en plus critiqué comme pratique suspecte au cours du XVIII^e siècle, ce qui va de pair avec son fléchissement en nombre et le déclin des confraternités qui les prenaient souvent en charge.

En second lieu, il faut noter la dimension internationale du pèlerinage et même, comme l'écrit D. J., « le caractère international de la société pèlerine, maintenu en plein XVIII^e siècle ». La domination du pèlerinage romain

illustre ainsi le pouvoir extraordinaire que conservait alors cette ville d'attirer des flux impressionnants de voyageurs venus de tous les pays de l'Europe catholique et montre comment le déclin politique de la papauté est à cette époque compensé par le maintien et le renforcement du rôle spirituel et dévotionnel de l'Église, comme de l'autorité et du prestige du pontife.

C'est également dans cet horizon que prennent tout leur relief les processus d'alphabétisation et leur progrès en France entre le ^{xvi}^e et le ^{xix}^e siècle, processus dans lesquels lecture, écriture et culture écrite interagissent aussi au niveau « populaire ». Le manuscrit de Caillotin le montre bien, avec ses collages de textes recopiés et insérés dans sa propre écriture. Une « culture du collage », qui renvoie à des lectures bien définies, minutieusement reconstituées par D. J., et que Caillotin conçoit comme des instruments de légitimation et d'accréditation. Or cette construction du texte des Mémoires, qui en fait le « fruit d'une recomposition », aussi bien que la revendication entière, par le scripteur, de ces insertions dans son récit, aux fins de le rendre plus beau, plus « délectable », pourrait faire douter du caractère « ordinaire » du pèlerin : est-il vraiment l'expression de ses compagnons de voyage, l'exercice de ce genre littéraire du récit de pèlerinage étant beaucoup plus souvent le fait de catégories sociales élevées et cultivées ? Pour répondre, D. J. confronte le texte de Caillotin à d'autres récits, issus de personnages socialement comparables, et il découvre de fortes analogies et ressemblances, dans les contenus descriptifs comme dans la technique du « collage » : analogies révélatrices d'une expérience et d'une culture communes. Caillotin fut donc bien un pèlerin comme les autres, à sa place dans le contexte ordinaire du pèlerinage selon son époque.

La pratique de la rédaction d'un journal est elle-même normale pour un artisan du ^{xviii}^e siècle. Traversées par une tension confessionnelle – dont le modèle restait alors les *Confessions* d'Augustin – ces ego-documents représentent aussi une forme d'expression d'une conscience de soi et d'une autonomie individuelle ; ils révèlent les modes et les transformations de l'articulation entre le moi, l'individu, la société. Mais s'agissant de l'œuvre d'un pèlerin dévot, il faut avant tout s'interroger sur le type de spiritualité et de religiosité qui émerge du texte. La religiosité de Caillotin est, encore une fois, absolument « normale » et orthodoxe : un furieux antijansénisme, doublé d'un philojésuitisme militant, une soumission totale au pouvoir pontifical dûment exalté, une dévotion portée sur les formes les plus typiquement extérieures de la piété catholique (reliques, saints, ferveur mariale, etc.) et enfin un engagement actif dans la lutte pour la défense de l'Église, de ses doctrines, de ses pratiques traditionnelles, contre un ennemi à deux têtes : l'ennemi intérieur, les « novateurs » jansénistes ; l'ennemi extérieur, la culture laïque moderne. Il apparaît alors que le pèlerinage incarne profondément cette religiosité traditionaliste contre-réformée, précisément parce qu'il est devenu au ^{xviii}^e siècle l'objet de la critique de tous ces ennemis : les autorités civiles, les ecclésiastiques réformateurs et la culture laïque dénonçaient les abus dans lesquels pouvaient tomber les pèlerins (liés à la promiscuité, au nomadisme, à l'oisiveté, à la superstition) et réclamaient,

comme en témoigne bien l'article « Pèlerinage » de l'Encyclopédie, une religiosité plus intérieure, opposant au voyage matériel l'intimité d'un voyage spirituel.

Quelques décennies seulement après le voyage de Gilles Caillotin, alors que l'opposition aux pèlerinages ne cessait de grandir, un autre pèlerin, venu à Rome en 1770 pour s'y établir jusqu'à sa mort, devint le protagoniste d'une entreprise mouvementée : celle de la fabrique d'un saint¹⁵, Benoît-Joseph Labre, qui permit de réaffirmer dans l'apologétique catholique la légitimité entière et la sacralité d'une pratique religieuse populaire vilipendée. Le modèle de Labre venait exorciser un péché mortel du pèlerin « normal » : la curiosité, qui était au cœur au contraire du voyage sécularisé de formation et d'instruction, auquel les voyages de dévotion des élites du temps se conformaient de plus en plus – un temps où les manuels de pèlerinage ressemblaient toujours davantage à des guides touristiques, ce dont les mémoires de Caillotin sont eux-mêmes un signe intéressant. La curiosité restait admise par Caillotin, qui la cultivait même quand il exaltait la magnificence des églises, des palais, des rues qu'il arpentait. Certes, son pèlerinage était animé avant tout par la quête d'un miracle de guérison ; mais c'est bien sa curiosité qui nous permet, aujourd'hui, de découvrir dans son journal, de l'intérieur, la vie quotidienne, les peurs, les joies, les rencontres, les pensées d'un pèlerin du XVIII^e siècle. Et c'est grâce à la savante curiosité de Dominique Julia que nous pouvons faire ce voyage avec le meilleur des guides.

Marina CAFFIERO,
Université de Rome « La Sapienza »,
(traduit de l'italien par Pierre Antoine Fabre).

Samuel GIQUEL, *Prêtres de Bretagne au XIX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, 310 p., 24 cm, (coll. « Histoire »), 20 €.

Ce livre propose une analyse des carrières cléricales pendant la période concordataire (1801-1905) dans les diocèses bretons de Saint-Brieuc et de Vannes, ces deux derniers étant traversés par la frontière linguistique et culturelle qui sépare la Basse-Bretagne bretonnante à l'ouest et la Haute-Bretagne à l'est, où les fidèles parlent gallo ou français. L'étude n'est pas une histoire globale du clergé concordataire des diocèses de Saint-Brieuc et de Vannes, car elle laisse volontairement de côté des sujets comme les relations des clercs avec leurs paroissiens ou les notables, ainsi que la vie pastorale dans les paroisses. Elle pose un nouveau regard sur le clergé en utilisant le prisme des carrières, envisagées ici comme la suite des fonctions occupées par un prêtre diocésain au cours de sa vie. Inscrite dans le cadre de l'histoire sociale du fait religieux, elle est aussi une réflexion sur

15. Voir Marina Caffiero, *La fabrique d'un saint à l'âge des Lumières*, trad. fr. Pierre Antoine Fabre, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006 (1^{re} éd. 1997).

une zone de contact culturel et par là une contribution à l'histoire des rapports entre le catholicisme et les cultures bretonnes.

L'auteur qui a étudié la carrière de plus de sept mille prêtres diocésains distingue trois temps concordataires : le premier tiers du XIX^e siècle est marqué par le manque de prêtres et par la rapidité des promotions. Le deuxième tiers de la période concordataire se distingue par un spectaculaire blocage des carrières, en raison du nombre exceptionnel des vocations dans ces deux évêchés. Enfin, à partir des années 1860, les profils de carrière se diversifient. Les passages vers l'enseignement, les aumôneries et les départs vers les missions et les ordres religieux limitent quelque peu l'encombrement des carrières. Ces dernières varient dans le temps mais aussi dans l'espace : dans les diocèses de Saint-Brieuc et de Vannes, la dimension culturelle et linguistique est déterminante. Du point de vue des carrières paroissiales, chaque évêché tend à se diviser en deux sous-diocèses, les franchissements de la limite linguistique étant exceptionnels.

En outre, la composante urbaine est essentielle. Les prêtres citadins, grâce à leurs réseaux et leurs avantages culturels, occupent davantage que les ruraux les postes enviés, notamment dans les villes. Sur le plan social enfin, le XIX^e siècle apparaît comme une période d'uniformisation des profils cléricaux. Les séminaires jouent un rôle structurant croissant, la formation continue se complète et s'impose progressivement en dépit des résistances rencontrées. Dans le dernier tiers du XIX^e siècle, le prêtre cultivé et l'animateur d'œuvres tendent à supplanter le prêtre bon et pieux. Au final, l'un des principaux acquis de ce travail est de montrer l'absence de modèle qui régirait l'ensemble des carrières. Les itinéraires pastoraux sont divers et les voies de la distinction multiples. L'auteur reconnaît que des sujets restent non traités faute d'archives adéquates : le fonctionnement des conseils épiscopaux, les échanges entre l'administration épiscopale et son clergé au sujet des carrières. L'investissement politique et associatif des prêtres diocésains, effleuré, mériterait d'être approfondi. L'étude du patrimoine des ecclésiastiques serait aussi à réaliser pour présenter une description précise de la vie matérielle des prêtres concordataires.

L'ouvrage est bien écrit et clair, ce qui le rend agréable à lire. L'auteur a su trouver un équilibre dans la composition de l'ouvrage entre les textes, les tableaux statistiques nombreux et les cartes. Il permet de mieux connaître la vie de deux diocèses bretons et de son personnel religieux au cours de la période concordataire. Cependant, comme l'indique l'auteur au début de son étude, contrairement à ce que pourrait laisser penser le titre du livre, il ne s'agit pas d'une histoire globale du clergé breton au XIX^e siècle. C'est là sa limite. Un ouvrage de synthèse reprenant les études disponibles sur les prêtres diocésains pour l'ensemble des diocèses bretons, de Quimper à Nantes entre 1801 et 1905, compléterait utilement cette contribution passionnante à l'histoire sociale du fait religieux en Bretagne.

Christophe GRANNEC,
Université de Sudbury, Ontario, Canada.

Pascale RABAULT-FEUERHAHN, *L'Archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, préface de Charles MALAMOUD, Paris, Le Cerf, 2008, VI-484 p., 22 cm (coll. « Bibliothèque franco-allemande »), 35 €.

C'est avec un rare plaisir scientifique, en ce domaine épistémologique en marge des études indiennes, que le lecteur parcourra les près de 500 pages que nous offre Pascale Rabault-Feuerhahn (P. R.-F.) dans un style agréable et conceptuel. Si tout indianiste, en quête des origines européennes de sa propre discipline, a en mémoire les ouvrages français de L. Renou (*Les Maîtres de la philologie védique*) et de R. Schwab (*La Renaissance orientale*), il pourra désormais se référer également à cette importante enquête qui a le mérite certain, outre la reprise synthétique bien menée des données déjà connues et étudiées, de prendre en considération et les données institutionnelles et les sources épistolaires.

Titre et sous-titre ne laissent pas de surprendre : si *L'archive des origines* se trouve être pleinement justifié et reflète bien la problématique de l'ouvrage, *Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle* laisse quelque peu dubitatif au fil de la lecture. À considérer les trois parties distinctes qui composent cette étude, à savoir « Sanskrit et tradition philologique en Allemagne », « L'hégémonie du comparatisme » et « Les défis de l'anthropologie », nous ne pouvons qu'en déduire que le grand absent sur la première de couverture demeure « comparatisme », terme d'autant plus central que P. R.-F. aborde des disciplines naissantes qui ont fait de la méthode comparative le fondement même de leur recherche (grammaire comparée des langues indo-européennes, mythologie comparée, histoire comparée des religions). Le long chapitre V intitulé « Heurs et malheurs du comparatisme indo-européen » – clin d'œil anachronique – ne traite pas d'autre chose que du problème fondamental que pose toute démarche comparative dont l'utilisation aboutit inévitablement à une échelle de différenciation qui peut abusivement glisser vers celle de la valeur. Par ailleurs, « dans l'Allemagne » ne reflète guère non plus la richesse et la complexité des formations, des échanges savants et des carrières d'enseignement qui furent ceux des indianistes allemands. Comme l'explique bien l'auteur, la présence coloniale de la Grande-Bretagne et de la France sur le sol indien même avait assuré à ces deux pays une avance certaine dans les études indiennes. Les érudits allemands durent donc se mettre à leurs écoles afin d'avoir accès aux sources sanskrites et d'en apprendre la langue. De par cette primauté franco-britannique et le peu de chaires de sanskrit ouvertes dans les universités allemandes, certains indianistes firent le choix d'y rester, voire même, succédèrent à leur maître dans le professorat. Si les deux premières parties de l'ouvrage témoignent du devenir d'individus, un certain nombre ayant étudié et enseigné en dehors de l'Allemagne, et d'une collaboration savante européenne doublée d'une concurrence nationale inévitable, c'est dans la troisième proprement dite que le lecteur sera plongé au cœur de l'Allemagne et du problème identitaire d'une nation tout entière.

Dans son ouvrage, P. R.-F. a un but à atteindre, un objectif précis problématisé comme suit : « Le lien de la philologie indianiste à l'anthropologie constitue le cœur du questionnement ; dans les utilisations discriminantes et mortifères qui ont été faites des termes « aryens » et « indo-germanique », c'est bien la collusion des typologies linguistiques et des typologies raciales qui est en cause » (p. 22). Ainsi, les trois parties s'enchaînent dans un souci de retracer les faits historiques et chronologiques qui ont abouti au télescopage des recherches scientifiques et des constructions idéologiques d'une identité nationale, résultante d'une reconstruction fantasmée, plus virtuelle encore que ne l'était déjà celle de la langue indo-européenne. La découverte par les Britanniques et les Français des sources textuelles sanskrites, leur arrivée sur le sol européen, l'étude du sanskrit pris tour à tour comme langue mère puis sœur, l'enthousiasme humaniste des romantiques allemands à la lecture de la littérature poétique indienne, la lente progression de l'enseignement du sanskrit dans les institutions universitaires allemandes mais aussi les difficultés qu'il rencontra à s'imposer comme langue orientale à part entière digne d'intérêt en dehors du domaine des études classiques et théologiques composent admirablement la première partie.

La seconde recouvre ce qui a fait la grandeur de la recherche allemande tant en linguistique qu'en indianisme, à savoir la grammaire comparée des langues indo-européennes et les études védiques. Le *Veda*, et plus particulièrement encore le *Ēgveda*, regardé comme les archives de l'histoire d'une partie de l'humanité dont celle germanique se considérait comme pleinement concernée, permit non seulement de travailler à la reconstruction d'une langue commune mais encore, par indentification entre langage et pensée, de remonter le temps aux origines d'une culture et d'une pensée archaïque communes. De par l'influence notoire de l'évolutionnisme et du positivisme, de par la diversité des hypothèses rendues possibles et plausibles par la méthode comparative dont l'objectif premier reprenait à bon compte celui de la classification des espèces telle que la pratiquaient depuis le XVII^e siècle les botanistes, les religions étaient toutes désignées pour passer également au crible de la catégorisation. L'auteur présente donc trois grands savants allemands (A. Kuhn, M. Müller, R. Roth) qui ont chacun, à leur manière, contribué à l'édification, parfois excessive, de catégories en matière de mythologie comparée et plus largement d'histoire comparée des religions.

Dans la troisième et dernière partie, P. R.-F. met bien en lumière les différentes étapes qui ont abouti au sein de l'État allemand à la construction progressive d'une identité nationale qui sut prendre appui sur les découvertes nouvelles et hypothétiques des savants en matière de linguistique et d'anthropologie. Tout en redonnant la place respective qu'il revient à certains indianistes et linguistes de la seconde partie du XIX^e siècle dans cette édification de l'idéologie indo-germanique des origines et de « l'aryanisme », P. R.-F. expose, en un dernier chapitre fort bien construit, comment les études védiques s'affranchirent de la grammaire et de la

mythologie comparées indo-européennes pour ne plus que s'occuper d'un *Veda* historiquement et philologiquement replacé dans son contexte de composition et de rédaction afin de le rendre définitivement à celle qui en avait été l'auteur original, à savoir, l'Inde védique. À l'effervescence de sa découverte et du fantasme qu'il procura comme vestige des origines d'un peuple commun, succéda son étude pour ce qu'il est.

Faisant suite à la conclusion, le lecteur trouvera une ample bibliographie qui lui donnera un aperçu des sources utilisées par l'auteur (néanmoins peu d'études sur le comparatisme au XIX^e siècle); trois annexes, sur les avancées de l'indianisme en Allemagne, au Royaume-Uni et en France de 1739 à 1917, l'occupation des « chaires d'indianisme en Allemagne et dans les universités germanophones hors d'Allemagne jusqu'en 1914 » – on regrettera l'absence des sources consultées et le prétendu « contenu de l'enseignement » qui n'en est pas un – et « les principales revues d'indianisme et de grammaire comparée en Allemagne au XIX^e siècle »; un « glossaire des termes relatifs au védisme » et un « index [nominorum] ». Par-ci par-là, on peut ne pas être tout à fait d'accord avec P. R.-F. sur tel ou tel point particulier; lui reprocher de n'avoir pas travaillé plus à fond sur le contenu même des productions des indianistes allemands; être en droit d'en attendre un peu plus, notamment sur M. Müller à qui l'auteur a fait une large place et qui est décrit comme « profondément influencé par la formation qu'il avait reçue en Allemagne » (p. 222), sans pour autant prendre en considération, par exemple, les raisons qui le poussèrent à quitter la nouvelle université allemande de Strasbourg après n'y avoir enseigné qu'un seul semestre en 1872; trouver maladroitement telle ou telle définition comme celle qualifiant les āraḍyaka et les upaniṡad de « méditations des ascètes et des renonçants sur Dieu, l'homme et le monde » (p. 464) là où on aurait attendu « sur le brāhman, les éléments constitutifs de l'Univers et l'homme »; regretter le peu de détails sur les professeurs allemands, comme par exemple, S. Goldschmidt qui, s'il occupait une chaire de sanskrit, n'enseignait pas moins le védique, le sanskrit classique, le prakṡt et le pāli, ou bien encore H. Hübschmann, professeur de langues iraniennes, qui fut contraint d'assurer les cours de sanskrit durant le semestre d'été 1883 au décès de S. Goldschmidt dans l'attente de l'arrivée d'E. Leumann au semestre suivant et qui, à ce titre, n'était pas professeur de sanskrit officiellement (voir les *Verzeichniss der vorlesungen welche an der Universität Strassburg*); l'absence de marque du féminin en final de « [Rgveda] *Samhita* » (p. 171-172) à la différence du glossaire (p. 463) dans lequel on aurait attendu d'ailleurs un ordre d'énumération différent de ces sāṡhitā...

Cette remarquable étude synthétique de P. R.-F. apportera certainement une meilleure vision d'ensemble de l'essor de l'indianisme allemand, de son ancrage, de son enthousiasme, de ses rivalités, de ses dérives idéologiques, de ses interactions avec d'autres disciplines scientifiques. Elle a le mérite de rappeler les mécanismes sous-jacents de l'esprit humain dès lors que ce dernier se compare à toute forme d'altérité et combien le

COMPTES RENDUS 277

comparatisme en sciences humaines, malgré le recul que nous offre ici l'auteur, demeure encore et toujours à l'aube de ce troisième millénaire l'une des méthodes tout autant adéquates que redoutables dans cette quête que l'homme, à la recherche de lui-même, poursuit inexorablement.

Guillaume DUCÉUR,
Université de Strasbourg.