

L'ÉSOTÉRISME ENTRE HISTOIRE ET TRADITION

CAROLE FROSIO

Jean Servier (éd), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris : Presses Universitaires de France. 1449 pp.

Des aborigènes d'Australie à la Scandinavie ancienne, des Celtes à l'Égypte pharaonique, du christianisme primitif à la Mésopotamie cunéiforme, de la Mésoamérique au judaïsme, de l'Iran à l'Inde... tous les continents, toutes les langues, cultures et écritures, tous les mots sont situés dans une double perspective encyclopédique et critique pour accompagner les lecteurs, tous les lecteurs sur les chemins d'une véritable archéologie de l'Invisible. Conçu et construit comme un parcours initialique pour les hommes de notre temps, le *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* est une succession d'entrées dans les terres inconnues de notre autre univers, c'est-à-dire un livre ouvert sur un monde caché.

Tel se donne à voir, en quatrième de couverture, ce *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, paru en septembre 1998 aux Presses Universitaires de France, sous la direction de Jean Servier. Ce projet d'envergure aiguise la curiosité des lecteurs, dont le flot grandissant génère la prolifération d'ouvrages hétéroclites, sous la simple et unique dénomination *Esotérisme*... Après avoir édité en 1992 un *Que sais-je* sur l'Ésotérisme rédigé par Antoine Faivre, la très sérieuse maison d'édition des Presses Universitaires de France entend ainsi conférer elle aussi toutes ses lettres de noblesse à une discipline encore nouvelle. Car il y a ésotérisme et... ésotérisme, en tant que recherche spécifique reconnue par les plus grandes universités: en France, aux Etats-Unis et récemment aux Pays Bas¹. De nombreux colloques, symposia, ainsi que des publications ont été consacrés à la question et témoignent d'avancées remarquables. Aussi pouvait-on d'autant mieux espérer que ce *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* fût de cela le fidèle reflet... En est-il ainsi? C'est l'objet de ce modeste

¹ A l'École Pratique des Hautes Etudes (Section Sciences religieuses), "Histoire de l'ésotérisme chrétien", chaire créée en 1965, devenue en 1979 "Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine". Aux Etats-Unis, création en 1980 de la "Hermetic Academy" qui rassemble actuellement 150 chercheurs environ; la plupart d'entre eux font également partie de l'unité de recherche actuellement intitulée "Western Esotericism since the Early Modern Period" créée en 1986 au sein de la "American Academy of Religion". En janvier 1999, l'Université d'Amsterdam a ouvert un département spécifique (avec un cursus complet), consacré entièrement à l'histoire des courants ésotériques occidentaux modernes, et intitulé: "Histoire de la Philosophie hermétique et des courants apparentés", depuis la Renaissance.

travail, que de tenter de répondre à cette question. Après avoir présenté l'organisation générale de l'ouvrage et en avoir retiré les premiers enseignements, nous tenterons de saisir un fil d'Ariane, qui de l'entrée 'Initiation' à celle 'Esotérisme: Histoire du mot' devrait nous mener au cœur des débats contemporains animés par les plus grands spécialistes. Nécessairement, il conviendra d'aborder la polysémie contenue dans le substantif *ésotérisme* pour s'interroger ensuite: l'ouvrage s'est-il construit autour d'une notion clairement définie, et si oui, laquelle? S'apparente-t-il au contraire à nombre de travaux où, à la confusion, s'enchevêtre parfois une pensée profondément orientée?

Jean Servier, directeur de la publication du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, a voulu en poser les bases. Son 'Avant-propos', fort circonstancié, nous confie ses intentions et sa vision de l'ésotérisme. Il convient donc d'y porter une attention soutenue. Nous reviendrons sur ces propos car nous pouvons attendre fort légitimement qu'ils nous indiquent tant la lettre que l'esprit de l'ouvrage. Si nous devons mettre en exergue certaines dissonances entre cette profession de foi et diverses rédactions du Corpus, puissent-elles enrichir le débat...

Notons d'abord un classement par ordre alphabétique des entrées, où sont mentionnés, directement à la ligne, les secteurs dont elles relèvent. Nous avons dénombré 739 entrées développées sur 1398 pages. Chaque article est suivi d'une bibliographie, et du nom de l'auteur de l'article. A la fin, le lecteur trouvera des tables analytiques répartissant les entrées selon les secteurs. C'est dire l'importance de ceux-ci dans l'appréhension de l'ouvrage. Dix-huit secteurs constituent ainsi l'armature du corpus. Chacun de ces départements ou secteurs a été confié à un responsable, l'ensemble formant le "Comité scientifique". Nous pouvons constater que la plupart des ères et des aires humaines sont couvertes par les différents secteurs, certes dans d'inégales proportions. Ainsi observons-nous la forte présence d'entrées relevant de l'"Égypte pharaonique", de la "Rome antique" et de l'"Occident moderne".

Dans un deuxième temps, nous avons dégagé une douzaine de grands thèmes à l'intérieur de ces 18 secteurs. Notre objectif consistait à dégager la critériologie sous-jacente de l'ouvrage, car la thématique qui nous est proposée dans les index nous paraît quelque peu sommaire (choses—noms propres—Dieux, héros, abstractions divinisées). Nous avons mis en valeur la classification suivante:

- 1°) Entrées sur les Secteurs rédigés par les responsables des départements.
- 2°) Entrées sur les courants de pensée dits "ésotériques".
- 3°) Entrées sur les Arts, Sciences et Lettres.
- 4°) Entrées sur les divinités et les dieux.

- 5°) Entrées sur les mythes et traditions.
- 6°) Entrées sur les symboles.
- 7°) Entrées sur les pratiques rituelles.
- 8°) Entrées sur les lieux sacrés ou imaginaires.
- 9°) Entrées sur les Textes sacrés.
- 10°) Entrées sur les hommes, figures et auteurs.
- 11°) Entrées sur les sociétés secrètes.
- 12°) Entrées renvoyant à l'idée d'ésotérisme.
- 13°) Entrées comme expression d'une religiosité.

De l'«Afrique sub-nigérienne» à l'«Occident Moderne», la plupart des responsables des secteurs, ès qualité au Comité scientifique, nous présentent leur champ d'investigation, tout en explicitant plus ou moins clairement, selon les cas, leur approche définitionnelle de l'ésotérisme, et les auteurs écrivant sous leur direction se conforment plus ou moins à cette approche. Jacqueline de Durand-Forest, écrivant sur l'Amérique latine indigène s'interroge avec pertinence: 'Est-il légitime de qualifier d'ésotériques des pratiques et des comportements réguliers, intégrés dans l'éducation comme dans la vie religieuse, reconnus par tous, et d'abord dans leurs "aspects secrets"? Ne serait-ce pas l'autre, et singulièrement le chercheur de terrain ou l'ethno-historien, qui recourrait en quelque sorte à cet expédient sémantique, pour tenter de combler l'écart grandissant entre un "monde désenchanté"—le nôtre—et un monde plein, sinon débordant?' (p. 70).

L'approche de Christian Jacq, directeur du secteur de l'Égypte pharaonique, offre un cadre de réflexion bien différent tout en constatant qu'en ce qui concerne l'ésotérisme égyptien, aucune étude de synthèse utilisant les outils scientifiques ne lui a été consacré. Certes, mais alors comment se positionner? Nulle part il ne nous explique ce substantif; simplement, celui-ci semble figurer là comme une évidence. Ainsi: 'Le sens et la quête de cet univers, l'approche de ses valeurs et leur étude relèvent précisément du champ ésotérique. L'Égypte n'a composé aucun discours théorique sur son ésotérisme, mais l'a incorporé dans les hiéroglyphes, dans cette langue sacrée qui est l'origine de toute création, sans souci de démontrer ou de convaincre' (p. 449). Pour notre part, nous aurions aimé plus de ... démonstrations.

A la découverte de la Grèce ancienne, Jean-François Mattéi, d'emblée, nous propose: 'L'ésotérisme des anciens Grecs présente une structure pentadique articulée sur le tissage du visible et de l'invisible: 1/ la participation aux mystères officiels. 2/ la consultation oraculaire. 3/ l'expérience avec des dieux ou des demi-dieux "passeurs". 4/ la stricte observance d'une règle de vie. 5/ l'appartenance à une communauté organisée autour d'un maître' (p. 568).

Nous lui savons gré d'avoir défini les modalités de "l'ésotérisme des anciens Grecs". Pour autant, nous nous interrogeons encore: qu'entend cet auteur par "ésotérisme"?

Michel Hulin, quant à lui, semble mettre en résonance l'Inde comme 'un inépuisable réservoir de symboles, de mythes, d'abstruses spéculations et de pratiques rituelles' et le caractère profondément ésotérique de sa civilisation, 'seconde patrie des ésotéristes de la terre entière [...] Les contributions rassemblées ici tracent quelques grandes avenues. Aux lecteurs qui s'y engageront, les itinéraires ainsi ouverts ne paraîtront peut-être pas se raccorder aux percées réalisées à l'intérieur des autres grandes traditions ésotériques' (p. 645). L'Inde comme autre "tradition ésotérique"... Nous ne parvenons toujours pas à un exposé définitionnel de la question; nous dire que tout repose sur 'un principe fondamental de l'équivalence entre le microcosme et le macrocosme' nous permet, certes, de mieux saisir l'essence d'une pensée. La qualifier ainsi sans expliquer pourquoi ne résout rien, et la notion d'ésotérisme doit alors se comprendre comme une évidence se suffisant à elle même.

Nous tournant alors vers l'"Afrique sub-nigérienne", Anne Stamm, éminente anthropologue, met en exergue les deux notions opposées d'"ésotérisme" et d'"exotérisme", l'une permettant d'appréhender l'autre et vice-versa. Ainsi: 'Parce que notre culture sépare pour analyser, il va nous falloir isoler des éléments enchevêtrés dans la pratique [...] Ainsi parlons-nous d'exotérisme et d'ésotérisme alors que les frontières entre l'un et l'autre sont si floues... Un enseignement est-il ésotérique quand il exclut seulement les femmes et les non-initiés?' (p. 8). Effectivement, au gré de ces articles sous la responsabilité des acteurs du Comité scientifique, nous aimerions bien savoir ce que le mot "ésotérisme" recèle et à quelles notions précises il renvoie. Comment l'entendre d'un secteur à un autre? Quelque peu décontenancée, nous poursuivons malgré tout notre chemin. Enfin, à "Occident moderne" est clairement exposée la définition précise du champ de recherches en question. Pour Antoine Faivre, 'Il n'y a pas d'ésotérisme en soi' (p. 963).

A ce stade de notre travail, constatons l'absence d'une méthodologie globale, d'un secteur à un autre, et les approches totalement divergentes sur la question. Magie, alchimie, astrologie, etc. parcourent aussi bien l'Asie (Inde, Chine, Tibet) que l'Afrique, et remontent le temps de l'Égypte pharaonique à l'Occident moderne. Reportons-nous, par exemple, à l'"Alchimie". Onze entrées ont été consacrées à la question, la plupart référencées sur un secteur différent, certains articles extrêmement documentés avec une abondante bibliographie. L'idée d'une alchimie présente en tous temps et en tous lieux s'en dégage, mais une lecture plus fine nous incite à observer quelques réserves. Christian Jacq fait état des travaux de F. Daumas et surtout de J. Lindsay, pour

affirmer que ‘l’alchimie telle qu’elle fut transmise par la tradition, est d’origine égyptienne’ (p. 18). David White développe l’idée d’une alchimie purement hindoue: ‘Toutefois, et malgré des recoupements étonnants avec d’autres aires culturelles, l’alchimie hindoue ne se laisse aborder et n’a de sens que dans le contexte des traditions philosophiques, religieuses, ésotériques, médicales et scientifiques purement indiennes’ (p. 19). Maurice-Ruben Hayoun évoque, quant à lui, l’assimilation entre l’alchimie et une Kabbale pratique s’apparentant à la magie (p. 30). L’alchimie gréco-alexandrine se révèle ‘être comme l’astrologie, un produit de la rencontre entre la culture grecque et la culture égyptienne, qui surgit à Alexandrie aux premiers siècles de notre ère’.

Arrêtons-nous là. Premier constat: autant d’articles, autant d’“alchimies”. Deuxième constat: le lecteur ne parvient pas, d’une entrée à l’autre, à faire dialoguer entre elles les différentes options et se heurte à leur cloisonnement étanche. Troisième constat: tentant de surmonter cet obstacle, nous saisissons parfois l’essence même de la notion, mais à quel prix! Oublier les brillants développements, gommer des aspérités réelles pour tenter d’appréhender une alchimie imaginaire, une et indivisible... Ces quelques remarques s’appliquent pour les mêmes raisons à la plupart des autres courants de pensée...

On peut s’étonner de la présence d’entrées relevant des Arts, des Sciences et des Lettres. Encore plus, paradoxalement, de certaines omissions; à l’architecture, rien en “Occident médiéval”. La symbolique romane se serait-elle trouvée écartée du champ ésotérique de l’ouvrage? Notons l’absence de Marie-Madeleine Davy, laquelle fait pourtant autorité en la matière. De même, concernant les “Arts Libéraux” nous n’avons trouvé qu’un modeste article relevant de la Rome antique. On s’étonne dès lors que *trivium* et *quadrivium* n’aient guère été développés dans d’autres secteurs. Nos interrogations vont alors dans deux sens. Comment considérer la littérature, la musique, la médecine, etc. présentes dans cet ouvrage sur l’ésotérisme, et sous quels critères l’ont-elles été? Pourquoi les avoir abordées à telle période et pas à d’autres? Ce dictionnaire critique de l’ésotérisme, en ne nous proposant pas une critériologie précise de ses cadres, ne peut justifier dès lors, ni la présence, ni l’absence de tel ou tel élément. D’autre part, chaque entrée relève d’un secteur déterminé, et se trouve selon la “tradition ésotérique” dans laquelle elle s’insère. Exemples: *Le Golem* dans le judaïsme, *Jupiter* en Rome antique, *Le Livre des Morts* en Egypte pharaonique, *Le Cakra* en Inde, *Avallon* chez les Celtes, etc. Malgré cela, nous observons le caractère universalisant de l’ouvrage, lequel mêle tour à tour symboles, mythes, divinités, rituels, comme autant d’expressions d’un seul et même ésotérisme.

L’emploi des mots *exotérique/ésotérique* nous est précisé par Jean Servier (p. VIII) dans son Avant-Propos: ‘dans les ouvrages exotériques, ne sont don-

nés que les arguments les plus clairs et les plus évidents; le Maître réservant, pour l'enseignement ésotérique, les images le plus secrètes et les plus décisives'. Par conséquent, nous devons bien admettre, que ces symboles, mythes, rituels, etc. qui s'offrent à nous, par essence incommunicables, ne peuvent être les initiateurs de notre propre recherche "ésotérique". L'ouvrage se heurte ainsi à son propre paradoxe: témoigner de l'"ésotérisme" sans pouvoir franchir ses contours extérieurs...

Enfin, de "Raymond Abellio" à "Virgile" en passant par "Cagliostro", "Pythagore" et "Ibn' Arabî", nous découvrons des hommes qui ont témoigné, en leur temps, d'une pensée "ésotérique". Tous ces noms sont des noms d'occidentaux, c'est-à-dire selon Antoine Faivre, des hommes ressortissant au 'monde gréco-latin médiéval et moderne dans lequel les traditions religieuses du judaïsme et du christianisme ont coexisté pendant des siècles, visitées par celle de l'islam'². Les "ésotéristes" seraient-ils aussi universels qu'on voudrait le faire accroire? Quant aux sociétés initiatiques telles que la Golden Dawn et celles qui se réclament de la "Rose-Croix", nous pouvons dresser un constat parfaitement similaire.

Nous avons retrouvé nombre de substantifs plus ou moins synonymes d'ésotérisme, comme "Initiation", "Gnose", "Tradition", "Arcane", etc., ce qui témoigne bien de la confusion actuelle. Mais comment définir ce qui va de l'"Âme", au "Miracle", de l'"Eradication de l'ego" au "Paradoxe mystique"? L'ésotérisme, tel que nous le présente l'ouvrage, n'exprime-t-il pas plutôt toutes les gammes de la religiosité? Malgré nos efforts, nous n'avons toujours pas pu (ou su!) discerner une critériologie pertinente qui pourrait s'appliquer à l'ouvrage entier. Néanmoins, celui-ci nous propose, de fait, un vaste catalogue embrassant—par la seule grâce du mot "ésotérisme"—tous les champs témoignant plutôt d'une universelle pensée religieuse. Alors, tentons d'aborder ce livre différemment pour en pénétrer le cœur.

Reprenant l'Avant-Propos du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, nous avons perçu très rapidement un glissement entre "ésotérisme" et "initiation". Jean Servier ne déclare-t-il pas (p. IX) 'qu'il est difficile de parler de l'ésotérisme [...] sans parler de l'initiation qui en est le chemin—la voie'? Plus loin (p. XIII), il écrit encore: 'Il semble que l'homme, de toutes les civilisations, reçoive lors de son initiation, des éléments lui permettant, par la réflexion, une explication de l'univers'. Ou encore (p. XIX): 'En effet, l'accès aux mystères ou à la vision "ésotérique" du Monde et de l'homme comporte les trois étapes de toutes les Initiations: la séparation [...], la dramatisation [...], enfin, l'intégration'. Ainsi, nous observons une mise en parallèle entre la notion d'ésoté-

² Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental II*, 14.

risme et le processus initiatique. Pourtant, l'initiation représente une partie constitutive de la plupart des traditions religieuses et il n'est guère besoin d'évoquer l'ésotérisme pour l'aborder. Pour autant, suivons la pensée du directeur de la publication et laissons-nous guider par elle. Peut-être tenons-nous le fil d'Ariane qui, à travers ce labyrinthique dictionnaire, nous permettra d'en comprendre le sens et les enjeux. L'"Initiation" est tour à tour définie par les chercheurs des secteurs consacrés aux Aborigènes d'Australie, à l'Afrique sub-nigérienne, aux Celtes, à l'Égypte pharaonique et à la Rome antique. Chez les Aborigènes, le rite d'initiation est essentiellement un rite de passage faisant d'un garçon un homme (p. 647). En Afrique sub-nigérienne, Anne Stamm (p. 648) met en avant le cycle mort/renaissance afin de 'manifester une rupture dans la continuité de l'existence [...] Les initiations/pubertaires sont les plus spectaculaires car elles comportent deux retraites discrètes [...] pendant lesquelles se donne l'enseignement qui vise à faire passer les impétrants de l'*exotérisme* à l'*ésotérisme*'. Nous constatons, d'une part, que l'auteur se place *de facto* dans la perspective énoncée par Jean Servier, et que d'autre part, nous assistons à un certain "occidentalo-morphisme" probablement en marge de la réalité afro-nègre. Comment pouvons-nous en tant qu'observateur appréhender une réalité si différente avec des schèmes issus de notre culture? Poursuivant nos investigations, nous abordons le monde celte. 'Dès l'Antiquité', écrit Alain le Goff (p. 649), 'les Druides étaient connus pour leur goût du secret, l'*aspect ésotérique* de leurs enseignements'. Après avoir traversé des océans, nous voilà maintenant des siècles en arrière. Nous ne pouvons que constater à ce stade l'objectif universalisant des exposés se conjuguant successivement à l'emploi de deux des sens habituels du terme³:

- *ésotérisme* comme connaissance secrète,
- *ésotérisme* comme type de connaissance ou d'expérience renvoyant à un lieu, à un centre et partant de là, les moyens, les techniques destinés à atteindre ce lieu.

L'exposé de Christian Jacq sur l'initiation en Égypte pharaonique nous fournit quelques motifs de réflexion supplémentaire. Citant M. Meslin (in: *Les rites d'initiation*, Actes du colloque de Liège et de Louvain [1984] 1986, p. 90: 'L'initiation révèle à l'individu une vérité fondamentale qui va devenir désormais la structure de toute son existence'), il commente en ces termes: 'des définitions de cet ordre facilitent la mise en évidence de l'initiation égyptienne, champ d'expérimentation de l'*ésotérisme* et condition d'accès aux mystères, à la symbolique et à la pratique rituelle'. Plus loin, nous pouvons lire: 'Thot est le gardien de la connaissance initiatique et source de toute

³ Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental* II, 14.

science secrète [...] en les transmettant par la langue sacrée'. Ainsi la notion d'ésotérisme se dilue peu à peu et se revêt d'autres contours. Sommes-nous si démunis qu'il faille n'employer qu'un seul mot – l'ésotérisme—pour dire ce cri lancé vers le ciel, cet appel au Sacré, qui depuis toujours et par delà les horizons, hante le cœur des hommes?

D'une façon générale, ce qui figure sollicite l'interrogation sur ce qui est omis. Jean Servier, comme nous l'avons déjà constaté, nous propose un vaste catalogue de la pensée dite *ésotérique* ouvert sur les ères et les aires de l'humanité. Pourtant, rien n'est dit sur l'initiation dans l'Occident médiéval et moins encore dans l'Occident moderne. En déduire que la chaîne des initiés se serait rompue ne justifierait pas la présence de ces deux grands secteurs. A défaut d'un tracé linéaire, empruntons des chemins de traverse. La rédaction de l'article "Franc-Maçonnerie" par Jean-François Var (p. 520), sous l'égide d'Antoine Faivre, relance notre réflexion. L'auteur, dès le début de son exposé, nous parle de René Guénon, en tant que théoricien par excellence de la "doctrine de l'ésotérisme". Selon l'optique traditionaliste, la Franc-Maçonnerie, en tant que société authentiquement initiatique, et à cette condition, est par définition, ésotérique. Il s'est ainsi opéré un amalgame entre processus initiatique et processus ésotérique. Or, l'auteur mentionne que 'c'est sur la base d'une étymologie grecque *supposée* que cet amalgame vit le jour'. Au binaire profane/initié fait alors écho exotérique/ésotérique. S'appuyer sur les thèses de René Guénon pour aborder un article de six pages richement documenté ne constitue pas un acte neutre. Au terme de l'enquête, l'auteur s'interroge encore (p. 526): 'Il se peut que la Franc-Maçonnerie soit *intrinsèquement et structurellement* ésotérique, par sa nature initiatique et l'usage qu'elle fait du mythe [...] Reste que, telle quelle, la Franc-Maçonnerie est un chapitre de l'histoire de l'ésotérisme qui est loin d'être épuisé'. Ainsi, l'ésotérisme, aurait une histoire? Des conditions intrinsèques et structurelles le caractériseraient? Plutôt que de parler d'un ésotérisme "en soi", "allant de soi", des auteurs préfèrent donc nous suggérer implicitement une analyse rigoureuse permettant de reconnaître ce qui ressort – ou non – à l'ésotérisme. On reste quelque peu perplexe devant semblables exposés contrevenant l'esprit général de l'ouvrage et, plus particulièrement, des objectifs figurant en Avant-Propos. Néanmoins, on sait gré au directeur de la publication d'avoir laissé des directeurs de secteur ouvrir d'autres pistes, à la satisfaction du lecteur, avide d'en savoir plus.

Car de façon lancinante, revient encore la question sans réponse: qu'est-ce que l'ésotérisme? A cette entrée, ne figure qu'un seul article consacré à l'histoire du mot, rédigé par Jean-Pierre Laurant et rattaché au secteur "Occident moderne". L'emploi récent du substantif le justifie et date de la décennie

1830-1840, sachant que l'adjectif *ésotérique* apparaît à la fin du XVIIIème siècle. L'un comme l'autre apparurent en français et leur usage se propagea très rapidement dans les principales langues européennes. Cet auteur nous éclaire en expliquant (p. 481) 'qu'un glissement s'opère alors de la distinction classique, héritée de la philosophie grecque, entre les aspects intérieurs et extérieurs d'une doctrine vers un système de pensée transmettant par initiation dans des sociétés fermées, un savoir éternel, différent de la théologie et des sciences profanes'. Nous comprenons que l'usage du mot s'explique par la volonté de signifier des conceptions nouvelles et de légitimer l'essor récent des sociétés secrètes. A cet égard, l'auteur mentionne l'ouvrage de Jacques-Etienne Marconis de Nègre paru en 1839, *L'Hiérophante, développements complets des mystères maçonniques*, suite à la création en 1838 du Rite de Memphis. 'Ainsi, les hauts grades de cet ordre, nous dit-il, étaient assimilés à un "ésotérisme" hérité des sanctuaires de l'Egypte ancienne'. La surenchère notoire pratiquée par les créateurs de rites maçonniques nouveaux, pour attirer le plus grand nombre d'adeptes, s'appuie ainsi sur un argument majeur: l'"ésotérisme" de leurs enseignements comme gage d'une véritable initiation. Cet article à lui seul pose véritablement la problématique du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*: comment considérer l'ésotérisme comme (p. IX) 'présent d'une civilisation à une autre, un Temple secret aux cent portes ouvertes' et faire mention de la naissance du terme dans un contexte historique et géographique bien spécifique? On ne peut que relever le paradoxe et s'étonner qu'il n'ait guère plus intrigué le directeur de la publication, lequel, au demeurant, n'a pas manqué lui-même d'en rappeler l'usage récent (p. VII).

Nous avons rappelé précédemment deux des significations habituelles du substantif *ésotérisme*⁴. Ce terme est donc apparu dans un contexte historique particulier, d'abord pour servir les buts et les préjugés de ses différents usagers. Dès le début de son ouvrage, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Antoine Faivre⁵ a précisément repéré le moment où s'opère une 'rupture épistémologique' aboutissant à l'éclosion de courants ésotériques en Occident: 'A partir du XVème siècle, lorsque la pensée a commencé à adopter une sorte d'aristotélisme formel et à rejeter du même coup la croyance en une série de rapports unissant Dieu, l'homme et l'univers. Ces courants, alors, se présentèrent comme une réaction contre cette rupture [...] Ainsi, des penseurs, humanistes, savants et philosophes vont s'approprier ce champ de réflexion devenu quasi

⁴ Sur ces deux définitions, bien des spécialistes convergent. En premier lieu, Antoine Faivre, comme nous l'avons vu précédemment, mais aussi Wouter J. Hanegraaff, ainsi que Pierre Riffard.

⁵ Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental* II, 13-14.

vacant. C'est parmi cette catégorie de réinterprétations que l'on trouve les premiers ésotéristes, au sens moderne du terme. Alors tout un corpus référentiel va se constituer progressivement, à partir de textes anciens et nouveaux, dès la fin du XV^{ème} siècle'. Cette analyse est actuellement partagée par nombre de chercheurs, et c'est ainsi qu'il faut d'ailleurs entendre la création du terme plus approprié *esotericism* par des universitaires anglo-saxons. Ceux-ci font le distinguo entre *esoterism*, dévolu aux deux premiers sens, et *esotericism* ressortissant à l'histoire des courants ésotériques *occidentaux*, parfaitement circonscrits dans le temps et dans l'espace. Cette approche méthodologique s'inscrit totalement dans une 'démarche empirique se fondant sur le rejet d'axiomes métaphysiques pour fonder la démarche scientifique'⁶.

Par conséquent, la recherche universitaire limite son accès au religieux à l'étude d'événements humains déroulés dans le temps et l'espace à partir de la conscience que des croyants ont d'une réalité "méta-empirique" exprimée de façon empirique. Il semblerait dès lors que Jean Servier ait commis une sorte de contresens historique lorsqu'il parle de l'ésotérisme (p. XVIII), 'comme la révélation d'une vérité cachée, comme la clé d'une certaine conception du cosmos, du monde, et de la place de l'homme dans le monde [...], des rapports entre la Cause Première et sa création'. Plus loin: 'En réalité, les travaux des archéologues de terrain, la lecture des récits de voyageurs ou plus tard des traités d'ethnologie, font apparaître la présence d'une philosophie de la vie, d'une pensée ésotérique, de symboles, lourds de signifiés dans les civilisations qui jadis auréolaient l'Occident de leur sagesse: un cercle de lumière qu'il a rompu'. Cette "coupure épistémologique" ne lui a donc pas échappé et l'on ne parvient pas à comprendre qu'il persiste à considérer l'ésotérisme comme un phénomène universel, 'étincelle vivante de la pensée humaine'. Nous avons remarqué qu'un seul article ne relevait d'aucun secteur, celui écrit par Françoise Bonardel: l'"Irrationnel" (pp. 656-660). Serait-ce alors cet *Irrationnel* qui nous conduirait tout au long du Dictionnaire en établissant de fait une passerelle entre l'ensemble des entrées et en abolissant du même coup la pertinence des secteurs? Peut-être tenons nous ce fil d'Ariane tant recherché? Tout en admettant 'la fréquente contiguïté' des deux domaines (irrationnel, ésotérisme), l'auteur prononce à la fin de son remarquable exposé, une sorte de mise en garde (pp. 655 et 656): 'Le comble de l'irrationalité perpétrée par une Raison ainsi repolarisée pourrait alors être de confondre à nouveau l'ordre du représentable et celui du "montrable" au seul profit d'un œcuménisme culturel dépouillé de toute portée spirituelle'. Et, citant Houei-Neng, de conclure: 'Ce que je puis vous dire n'est pas ésotérique. Si vous tournez votre lumière

⁶ Hanegraaff, 'Empirical Method in the Study of Esotericism', 103.

vers l'intérieur, vous découvrirez au fond de vous-même, ce qui est ésotérique'. Dont acte...

Et pourtant, comme l'exprime Antoine Faivre⁷, 'du mot ésotérisme, il s'agit de faire bon usage. De ne pas le considérer comme porteur d'une valeur spirituelle ou sémantique que par lui-même il ne détient pas [...] De considérer qu'il s'agit d'une forme d'esprit, d'un style d'imaginaire [...] L'approche proposée ici traduit un double souci. D'une part, le respect des différences; d'autre part, la nécessité d'une recherche empirique, sans a priori idéologique, des voies transversales ou des chemins de raccords'. Effectivement, cette approche nous aurait prémunis de bien des errements et nous ne pouvons que regretter qu'elle n'ait pas davantage inspiré la rédaction globale de l'ouvrage.

A cet égard, nous avons remarqué l'absence d'un quelconque article rédigé par Pierre A. Riffard. Son ouvrage *L'Esotérisme* fut publié au moment où s'élaborait le projet global du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. Dès les premières pages, Pierre A. Riffard⁸ exprime le besoin de distinguer l'"ésotériste" de l'"ésotérologue". L'ésotérologue est un chercheur qui part du caché pour aller au connu, de l'invisible vers le visible, et s'oppose dès lors à l'ésotériste, chercheur de l'inaccessible étoile dans un monde étranger à l'intelligence cérébrale. Anthropologue de formation, l'auteur formule clairement toute notre problématique. Ainsi: 'La question la plus grave, la plus stimulante à laquelle l'ésotérologue doit faire face se formule de la sorte: quel est le *critère* de l'ésotérisme?' (p. 43). L'ésotérologie se définit alors comme l'étude de l'ésotérisme: 'Connaissance synthétique et théorique qui peut comparer et interpréter, chercher des lois et des types, trouver des structures et des fonctions. En tant que tel, l'ésotérologue se donne un certain nombre de buts: l'histoire de l'ésotérisme en général, l'étude de l'idée d'ésotérisme, l'analyse de son objet, de sa méthode, de sa production, de son langage, de son influence et de ses conditions'⁹. La méthode se veut rigoureuse, précise, scientifique, et par là même, rejoint celle d'Antoine Faivre et d'autres, ayant comme postulat un "agnosticisme méthodologique"¹⁰. Il est très instructif de comparer les études de ces deux chercheurs car, autant leur souci méthodologique est accusé, autant leurs conclusions diffèrent... Ainsi pour, Pierre A. Riffard: 'L'ésotérisme se montre comme structure anthropologique [...] il est constitutif de l'Être, on le trouve dans toutes les sociétés, à tous les âges, à divers niveaux

⁷ Faivre, 'Comment écrire l'histoire de l'ésotérisme occidental moderne?', 18.

⁸ Riffard, *L'ésotérisme*, 12-13.

⁹ Riffard, *L'ésotérisme*, 54.

¹⁰ Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental II*, 35, citant Wouter J. Hanegraaff.

[...] Tout en récusant l'approche historique, je donne force documents et dates [...] parce que l'érudition est un moyen de parler de l'ésotérisme sans pour autant dire n'importe quoi' (pp. 135-137). Il nous semble d'autant plus pertinent d'évoquer la vision "universalisante" de cet auteur¹¹ dont l'armature soutient (sans qu'il en soit jamais fait état) la substance de ce *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. Ainsi, Jean Servier (autre anthropologue!) se positionne de même (p. XV): 'Il est impossible de situer l'ésotérisme dans la perspective d'une quelconque histoire des Idées. En effet, l'homme de toutes les civilisations reçoit, lors de son initiation, une explication de l'univers en même temps que la justification de sa place dans le monde'. Néanmoins, Pierre A. Riffard a le mérite d'en accréditer la thèse pour avoir dégagé huit *invariants*: l'impersonnalité de l'auteur, l'opposition ésotérique/exotérique, le subtil, les analogies et les correspondances, le nombre, les sciences occultes et l'initiation. Compte tenu de l'objectif ambitieux de ce Dictionnaire, nous nous étonnons un peu plus de l'absence d'une quelconque critériologie à l'appui de cette vision qui aurait dû englober l'ensemble des secteurs. De plus, n'eût-il pas été préférable de s'inscrire dans la démarche de l'"ésotérologue" plutôt que de vouloir, tel que l'exprime, non sans un certain lyrisme, le Directeur de la publication (p. XXI) susciter, auprès du lecteur 'l'éveil de l'Invisible qu'il porte en lui prêt à répondre à son appel'?

Nous n'avons pas manqué de relever un article de Pierre A. Riffard, paru récemment dans la revue *ARIES*¹²: 'Existe-t-il un ésotérisme négro-africain?'. Nous ne sommes guère étonnée de la réponse positive de son auteur mais, contre toute attente, nous assistons à sa justification par la présence des *six caractères fondamentaux* ou *composants* selon Antoine Faivre¹³. Ces composants sont: les correspondances, la Nature vivante, imagination et médiations, l'expérience de la transmutation, la pratique de la concordance, la transmission (les deux derniers composants étant "secondaires" par rapport aux quatre précédents). Or, on voit assez nettement que ces traits figurent dans la tradition sacrée négro-africaine, à ceci près que la forme varie. Alors qu'Antoine Faivre justifie clairement le refus d'un ésotérisme "universalisant", qu'il contextualise bien au contraire, nous assistons chez Riffard à un réemploi de son argumentation pour signifier l'inverse.

Sans doute peut-on tirer de tout cela quelques enseignements. D'une part, la recherche ne cesse d'évoluer. Il est fort probable que l'objet de notre étude,

¹¹ Seul (paradoxalement) Antoine Faivre en fait mention dans son article sur l'"Occident Moderne", 961.

¹² Riffard, 'Existe-t-il un ésotérisme négro-africain'. Précisons que la direction de la revue *ARIES* est assurée par Wouter J. Hanegraaff, Roland Edighoffer et Antoine Faivre.

¹³ Faivre, *L'ésotérisme*, 13.

mis en œuvre en 1990, n'eût pas revêtu la même configuration s'il avait été engagé à l'heure actuelle. D'autre part, nous assistons actuellement à de nombreux échanges, entre chercheurs émérites au sein d'une discipline maintenant reconnue. Les uns font grand cas d'un ésotérisme "universalisant", les autres, séduits par la méthode "empirique", recourent à une ou à des critériologies pour structurer leurs recherches. Concernant le *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, nous n'avons pu mettre en concordance l'optique de Jean Servier avec celle d'Antoine Faivre, ne fût-ce par une quelconque ligne médiane. Les deux thèses semblent d'autant plus irréconciliables que le Directeur de la publication n'épargne guère tout opposant possible et lui adresse certaines invectives: 'Le risque est de ramener cette volonté de communion de l'homme et de l'Invisible à quelques ouvrages rangés sur les étagères d'une bibliothèque par date de publication. Comme si la pensée cachée ne pouvait exister que lorsqu'elle peut être appréhendée dans le monde des apparences—des "formes"—mise à la portée du premier érudit venu [...] Il est impossible de diviser cette démarche intellectuelle en analyse et synthèse. Cette division est propre à la civilisation occidentale où la science est recherche, non une connaissance' (p. XV). En fait, quelques lignes extraites de l'article d'Antoine Faivre, nous expliquent les raisons d'un tel divorce: 'Il n'était pas question, en cherchant à délimiter notre secteur, de poser une définition *a priori* de la forme de pensée "ésotérique occidentale" (moderne ou non), mais au contraire d'examiner d'abord un matériau historique buissonneux et, en se laissant guider par certains "airs de famille", de se demander ensuite quelles parties de ce matériau pourraient bien avoir en commun les mêmes composants. A partir de ces interrogations, un ensemble de parties s'est dégagé, que nous appelons "ésotérisme occidental moderne"' (p. 962). Ainsi, la première approche part d'un tout, l'ésotérisme, sorte de postulat, pour tenter de l'aborder au-delà du temps et de l'espace. L'autre, au contraire, part d'éléments divers, déroule l'histoire de la pensée des hommes, analyse, organise et théorise. Ces deux axes ne se croisent que pour mieux jeter le trouble et la confusion dans l'esprit du lecteur. Fort heureusement, l'organisation générale de l'ouvrage par secteur tend à clarifier les choses. Mais en les découpant ainsi, ne reconnaît-on pas implicitement x formes d'ésotérismes? Une chose et son contraire? Néanmoins, on peut savoir gré à Jean Servier d'avoir ouvert ses colonnes à un des plus grands spécialistes, Antoine Faivre, lequel, malgré ces divergences, y a fortement collaboré. A défaut de parler de divorce, peut-être pourrait-on dire qu'il s'agit d'un mariage de raison.

Deux autres emplois du substantif *ésotérisme* trahissent deux types d'attitudes nettement orientées. Nous avons pu relever précédemment l'absence d'une approche définitionnelle du terme et d'une méthodologie globale et,

ainsi, constater une certaine incohérence entre les différents secteurs. Malgré la richesse incomparable de l'ensemble des articles, en fin de compte les méthodes s'opposent – quand elles existent. Ne peut-on voir là, par delà l'emploi non régulé du mot *ésotérisme*, la volonté – consciente ou non—de faire écho aux thèses religionistes ou traditionnistes? Antoine Faivre note que 'l'approche religioniste – universaliste—a été peu favorable à une entreprise critique et à une théorie classificatrice, en raison de son insistance sur l'unité trans-historique' (p. 963). Constatons néanmoins que l'organisation par secteur nous en prémunit, et poursuivons les propos d'Antoine Faivre: 'Un exemple caractéristique de dérive de type religioniste est l'amalgame pratiqué par certains enthousiastes qui veulent voir dans les traditions de l'Égypte ancienne un "ésotérisme", en se gardant évidemment de préciser le sens qu'ils donnent à ce mot. Or ce qu'ils décrivent est seulement une forme de religiosité parmi d'autres'. Jean Servier ne ferait-il pas partie de ces enthousiastes, lui qui écrit: 'La vision ésotérique du monde amène à une pensée unique'? (p. XV)

Un calcul minutieux des entrées a mis en lumière la place prépondérante accordée à l'Égypte pharaonique: 113 titres rédigés presque exclusivement par Christian Jacq, en sa qualité d'égyptologue. Le "Ba", le "Ka", le "Livre des Morts", la "Porte", mais aussi "Pharaon", "Isis", Osiris", la "Pyramide", la "Danse", etc. On cherche en vain ce qui ressort à l'ésotérisme, et nulle entrée ne figure à ce titre dans le secteur de l'Égypte pharaonique. A chaque fois, le mot *ésotérisme* figure comme une évidence, ainsi: 'Dans une perspective ésotérique, le mythe de résurrection correspond à une transmutation' (p. 1100), ou encore, sur le "Ka": 'Cette notion symbolique et ésotérique a fait couler beaucoup d'encre' (p. 701). Comme le constate Antoine Faivre: 'Initiation, mythe, secret, sont des mots qui suffiraient, sauf à se résigner une fois encore à admettre que ce mot [ésotérisme] veut dire n'importe quoi. Il paraît plus pertinent et fructueux, en revanche, d'étudier les formes d'égyptomanie et d'égyptophilie propres aux Occidentaux modernes, car si ésotérisme moderne il y a, c'est essentiellement dans des œuvres et des courants ésotériques de notre Occident, ou si l'on préfère, dans notre imaginaire moderne' (p. 963).

Comme l'a noté Wouter J. Hanegraaff¹⁴, les religionistes aiment à définir l'ésotérisme (en tant qu'*esoterism*) comme une gnose au sens le plus large. Nous vérifions une fois encore, quelque soit la discipline, que le choix d'un mot n'est jamais neutre. Ce chercheur a d'ailleurs noté que l'utilisation du mot *esotericism*, dont le sens se confond avec celui du *sacré*, a pour but de servir le projet d'une "Nouvelle Renaissance" sous le signe d'un "ré-enchantement" du

¹⁴ Hanegraaff, 'Some Remarks on the Study of Western Esotericism', 2.

monde¹⁵. Serait-ce un des objectifs de celui qui a conçu l'ouvrage? De la même façon, nous entraînant dans les dédales du mot "Initiation", Jean François Var a évoqué la vision traditionaliste (ce que nous n'avons pas manqué de relever plus haut). Lorsque Wouter J. Hanegraaff traite du discours "pérennialiste" ou "traditionaliste", il constate que 'l'ésotérique [y] devient alors un concept métaphysique renvoyant à l'"unité transcendante des religions" chère à Frithjof Shuon¹⁶. La plupart des courants ésotériques y sont de fait, et par nécessité, superbement ignorés car leur existence même viendrait ruiner la philosophie traditionaliste.

Semblable problématique met en valeur les enjeux d'une véritable méthodologie. L'approche empirico-historique est par nature nominaliste, car il ne revient pas à l'historien de témoigner de ce qu'est le véritable "ésotérisme". Alors qu'à l'inverse, 'l'approche pérennialiste, de type réaliste, prétend savoir ce qu'il en est et se met en devoir de construire, ou de reconstruire, l'ésotérisme en soi'¹⁷. Précédemment, nous constatons la présence de pas moins de dix-huit secteurs au sein de ce dictionnaire, lesquels tendent à définir autant de formes spécifiques de l'ésotérisme, et relevons le caractère quelque peu contradictoire de ce découpage en égard aux intentions préliminaires de l'Avant-propos. 'Il y a des ésotérismes, écrit Pierre A. Riffard¹⁸, l'ésotérisme est. Comment admettre des ésotérismes distincts à l'intérieur d'un seul et même Ésotérisme? [...] La solution consiste pour l'ésotériste à dire que les idées convergent. Il construit des passerelles entre les différents ésotérismes [...] délimitant ici l'ésotérisme des hésychastes, ailleurs, l'ésotérisme des alchimistes chinois'. Cette méthode mettant en accord les ésotéristes n'a été formulée explicitement que par les traditionalistes, comme René Guénon ou Julius Evola, qui posent implicitement ou explicitement un centre unique de vérité. René Guénon répond déjà à la question lorsqu'il nous interpelle ainsi: 'Lorsqu'on trouve partout de telles concordances, n'y a-t-il pas là plus qu'un simple indice de l'existence d'une Tradition Primordiale?'¹⁹ Comme l'expose Roger Dachez, 'il revenait naturellement à Antoine Faivre d'examiner la notion moderne de "Tradition" [...] car Tradition et Histoire: telle est bien l'alternative'²⁰.

Telle était aussi l'alternative de Jean Servier. Nous ne reviendrons pas sur la portée universalisante de ce *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* couvrant

¹⁵ Hanegraaff, 'Some Remarks on the Study of Western Esotericism', 6.

¹⁶ Hanegraaff, 'Some Remarks on the Study of Western Esotericism', 2.

¹⁷ Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental* II, 35.

¹⁸ Riffard, *L'ésotérisme*, 34-35.

¹⁹ Evola, *Révolution contre le monde moderne*, 45 (citant René Guénon).

²⁰ Dachez, 'Avant-Propos', 3.

tous les âges de la pensée humaine pour s'étendre aux quatre coins du globe. Néanmoins, est-ce la source commune, cette "Tradition primordiale" qui expliquerait la multitude des rivières – les entrées – pour se fondre dans des fleuves – les secteurs- qui, eux-mêmes se jetteraient dans ce grand océan que serait l'ésotérisme? Tout au long de l'Avant-Propos ont été développés trois postulats 'qu'on peut considérer être ceux du pérennialisme *stricto sensu*', selon l'analyse qu'Antoine Faivre donne de ce courant²¹:

'1°) Il existe une Tradition primordiale, d'origine non humaine – l'Homme ne l'a pas inventée, mais reçue,—occultée par les vicissitudes de l'Histoire (idée d'un obscurcissement progressif des vérités'. Ainsi pouvons-nous lire: 'Cette réalité supra-sensible s'est imposée à l'homme, dans toutes les civilisations, comme un système d'idées représentées par des entités divines, origines qu'elles régissent: des forces cosmiques, divinités [...] soumises elles-mêmes à un Maître unique [...] A son tour, l'Invisible se manifeste à l'homme en une révélation' (p. XX).

'2°) La modernité occidentale (la culture, la civilisation, la science moderne) est par essence incompatible avec la Tradition. Jamais encore l'humanité ne s'était trouvée ainsi coupée de celle-ci qu'elle l'est actuellement'. Ainsi, chez Jean Servier: 'L'importance des mystères dans la pensée des civilisations de l'Antiquité, nous échappe à nous, Occidentaux du XXème siècle. Pourtant, elle est certaine' (p. IX). De même: 'Des individus ensevelis sous la civilisation occidentale, avec toutes ses valeurs et ses représentations incohérentes' (p. X). Enfin: 'le Cosmos est un engrenage compliqué, dont nous Occidentaux, avons perdu le schéma d'ensemble. Ainsi, [...] pour l'homme de Tradition, l'homme est mouvement spirituel à l'intérieur d'un cycle dont une partie échappe à nos sens' (p. XV).

'3°) La Tradition pourrait être retrouvée, au moins partiellement, grâce à la recherche des dénominateurs communs qui existeraient entre les différentes traditions (religieuses et/ou métaphysiques) particulières. Cette recherche de type qualitatif implique des choix, des jugements de valeur et une force d'ascèse tant intellectuelle que spirituelle. Elle implique aussi une "Initiation" passant par des canaux dont l'authenticité, la "régularité initiatique" sont d'autant plus rares et nécessaires que l'humanité actuelle se trouve pris dans un processus d'obscurcissement cyclique'. Ainsi, chez Jean Servier, 'par ces repères dans le temps des hommes, des pensées ou des livres; et dans l'espace, des peuples qui ont pu garder la trace de leur tradition' (p. XXI). Faut-il entrevoir une volonté de retrouver la Tradition? Alors, tout pourrait s'expliquer: de la Chine à l'Amérique latine, de la Mésopotamie à l'Occident moderne, nous

²¹ Faivre, 'Histoire de la notion moderne de Tradition', 33.

tiendrions la raison d'être de tout l'ouvrage. Un seul lieu et un seul moment, ici et maintenant, pour suivre 'moins un dictionnaire qu'un guide', comme le formule Jean Servier (p. XXI). Alors, le lecteur deviendrait disciple et pourrait puiser tout au long de ces 1000 pages 'le point de départ d'une réflexion qui lui appartiendra'. Se positionner ainsi semble nous écarter de quelconques visées récupératrices, mais subsiste malgré tout la forte coloration d'un discours traditionaliste. Quoiqu'il en soit, le *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* pourrait bien, en raison de maints développements qu'il contient, figurer en bonne place dans l'étude de la réception de René Guénon dans les milieux intellectuels occidentaux à la fin du second millénaire...

Faisant suite au *Dictionnaire des Religions*, puis au *Dictionnaire critique de théologie*, la parution, en 1998, aux Presses Universitaires de France du *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* constituait un événement. Au-delà de la reconnaissance d'une discipline nouvelle, il s'agissait aussi d'en asseoir la légitimité et d'en découvrir la richesse. A un tournant de l'histoire qui se veut religieux ou ne sera pas, pour paraphraser André Malraux, nous avons à faire, en fait, à un vaste catalogue de mythes et de traditions religieuses parcourant l'histoire de la pensée des hommes, de l'Orient à l'Occident et du septentrion au midi. L'œuvre est d'envergure et réunit les chercheurs les plus émérites: anthropologues, historiens, ethnologues, égyptologues, etc. La richesse des articles, leur grande érudition, fascinent le lecteur tandis qu'il cherche (en vain?) un fil d'Ariane. Dix-huit secteurs témoignent chacun de leur approche de l'ésotérisme. Plusieurs d'entre eux tendent à montrer que toutes les traditions religieuses du monde, toutes les expressions du Sacré se rejoignent dans une unité supérieure. En définitive, on pourrait considérer cet ouvrage comme une superposition de dix-huit petits dictionnaires – et l'ouvrage y gagnerait en clarté et en cohérence. Le principal reproche qui pourrait lui être adressé se verrait écarté du même coup: celui d'avoir ignoré la valeur sémantique, historique, voire épistémologique du substantif *ésotérisme* au risque de se perdre dans les méandres d'une religion *sub specie aeternitatis*.

De quel ésotérisme nous parle-t-on? Entre l'histoire et la Tradition, l'ouvrage ne parvient pas à trancher. De ce mot aux mille facettes, il convient donc de faire bon usage. Faudrait-il, à l'instar des universitaires anglo-saxons, développer d'autres substantifs, tel *esotericism*, lequel désigne plus clairement que "esoterism" l'étude rigoureuse des courants ésotériques en Occident? Au moment même où se forge la substance d'une discipline nouvelle et sa reconnaissance dans les milieux universitaires, sachons rester vigilants. Certes, il est probable que le public s'enthousiasme pour un tel ouvrage et lui réserve le meilleur accueil. Mais peut-on pour autant s'en réjouir? Depuis quelques décennies à peine, de grands chercheurs, pionniers en la matière, ont

fourni des travaux scientifiques de grande portée et en quelque sorte contribué largement à la reconnaissance de ce champ spécifique qu'est l'ésotérisme. Ainsi s'explique le fait que des Presses Universitaires (les P. U.F., en l'occurrence) aient publié ce Dictionnaire. Sans aller jusqu'à suspecter l'éditeur de quelconques visées récupératrices, nous constatons néanmoins avec regret que l'ouvrage contribue à entretenir une confusion ambiante. Et cela, faute de points de repères définitionnels et d'une méthodologie globale. Conçu au début des années 1990, ce projet aurait-il la même configuration aujourd'hui? Il est permis d'en douter. L'enseignement, pour l'avenir, a le mérite d'être clair: quelque soit la complexité et l'ampleur d'un futur ouvrage sur l'ésotérisme, il se devra de refléter fidèlement les avancées scientifiques effectuées dans cette discipline. Alors, en ira-t-il de l'ésotérisme comme de toute autre science, et grâce à celle-ci des trésors culturels encore insuffisamment exploités se livreront d'autant mieux à des regards exigeants.

Bibliographie

- Dachez, Roger, 'Avant-Propos', in: *Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVIIème – XXème siècles): Filiations et emprunts*, Paris: La Table d'Émeraude/Archè-Edidit 1999.
- Evola, Julius, *Révolte contre le monde moderne*, Québec: Edition de l'Homme, 1972.
- Faivre, Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental II*, Paris: Gallimard 1996.
- , 'Comment écrire l'histoire des courants ésotériques occidentaux modernes?', *Cahiers de sciences religieuses*, nouv. sér. : 2 (1999), 4-24.
- , 'Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XVIIème – XXème siècles)', *ARIES* 22 (1999).
- Hanegraaff, Wouter J., 'Empirical Method in the Study Esotericism', *Method and Theory in the Study of Religion* 7 :2 (1995), 99-129.
- , 'Some Remarks on the Study of Western Esotericism', *Theosophical History*, janvier-mars 1998, 223-232.
- Riffard, Pierre A., *L'ésotérisme*, Paris: Laffont 1990.
- , 'Existe-t-il un ésotérisme négro-africain?', *ARIES* 21 (1998).

Konstantin Boguckij (Übersetzung und Kommentar), *Germes Trismegist i germetitscheskaja tradicija Vostoka i Zapada* [Hermes Trismegistus und die hermetische Tradition des Ostens und des Westens], Kiev: Iris-Moskau, Aleteja 1998. 623 S.

Das Buch ist als 'die vollständigste (in der Welt) Ausgabe der hermetischen Texte' (S. 9) gedacht. Worunter zu verstehen ist, daß hier zum ersten Mal die erste vollständige russische Übersetzung der philosophischen hermetischen Texte ('l'hermétisme savant', wie Festugière sagte) erscheint. Der Autor bietet ferner Übersetzungen einiger Werke magischer, astrologischer und alchemistischer Art ('l'hermétisme populaire'), sowie Übersetzungen von Exzerpten aus einigen Studien russischer und ausländischer Forscher über die Hermetik— und schließlich, am Ende, eine kurze Bibliographie. Diese als Lehrbuch des Hermetismus und der hermetischen Chrestomatie für die russischsprachigen Leser konzipierte Arbeit ist von zwei Verlegern (einem russischen und einem ukrainischen) in einer Auflage von 7000 Exemplaren veröffentlicht worden. Anscheinend sind also Studien über die Hermetik geeignet, einen breiten Leserkreis nicht nur in Rußland, sondern auch in der ganzen ehemaligen UdSSR zu interessieren.

Inwiefern ist es dem Übersetzer/Herausgeber gelungen, dieser schwierigen Aufgabe gerecht zu werden? Der erste Teil der Chrestomatie ist dem 'hohen Hermetismus' (*vysokij germetizm*) (S. 11-218), der zweite dem 'niedrigen Hermetismus' (*nizkij germetizm*) (S. 219-318) gewidmet. Diese von Zielinski eingeführten Begriffe stehen im Einklang mit der von Festugière vorgeschlagenen Einteilung. Die hermetischen Texte des ersten Teiles sind aus dem Französischen nach der Ausgabe des Corpus Hermeticum von A.-J. Festugière und A.D. Nock übersetzt. Boguckij hat letztere mit derjenigen von W. Scott und A.S. Ferguson (*Hermetica*) verglichen. Auch die Übersetzungen von L. Ménard und G.R.S. Mead hat er zu nutzen gewußt. Gewisse wichtige, sowohl als auch "verdächtige" (*dubiosa*) Texte sind direkt aus den Originalsprachen übersetzt. Die wichtigen Varianten der verschiedenen Ausgaben werden in dieser russischen Fassung in Quadratklammern unterstrichen, wodurch aber die Lektüre manchmal erschwert wird (im Anhang oder in Fußnoten wären sie am richtigen Platz gewesen). Die griechischen Wörter sind in kyrillische Schrift transliteriert worden, wobei man eine präzise Wiedergabe der Aussprache vermißt. Bemerkungen und Kommentare sind als Anhang zusammengruppiert (S. 556-619). Bei weitem nicht alle Kommentare sind von Boguckij selber, der in dieser russischen Herausgabe lieber aus denjenigen von Ménard,

Scott, Nock und Festugière schöpft. Sicherlich hätte man in einem derartigen Unternehmen weitere Kommentare zu finden gewünscht, insbesondere zu den so bedeutenden Texten vom *Corpus Hermeticum* und vom *Asclepius*, was das Buch ohnehin umfangreicher gemacht hätte.

Sämtliche benutzte Ausgaben sind (abgesehen von der unvollendeten Ausgabe von Menard) drei- oder vierbändig. Der russische Herausgeber schafft es dennoch, alle von ihm ausgewählten Texte und Kommentare in einen Band zusammenzubringen. Allerdings sollte dies unvermeidlich auf Kosten gewisser höchst interessanter Kommentare geschehen, welche man hier vermisst. Trotzdem ist der erste Teil des Buches gut gelungen. Was den zweiten Teil angeht, so ist man sich nicht im Klaren darüber, welche Texte zum "niedrigen" oder "populären" Hermetismus gehören. Es gibt ja eine Anzahl von alchemistischen, magischen und astrologischen Texten, die in den europäischen Sprachen noch nicht zugänglich sind (siehe Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I). Somit bleibt die Auswahl der Texte für eine solche Chrestomatie dem Herausgeber völlig überlassen. In dieser Hinsicht dürfte z.B. die Einrückung einiger Sprüche der Pyramidentexte und des ägyptischen Totenbuches in diese Reihe nicht als triftig gelten. Es gibt nämlich eine Fülle von ägyptischen religiösen und magischen Texten, die sich zwar auf den Gott Thot beziehen, dennoch nicht als hermetisch im engeren Sinne genannt werden dürften. Glücklicher ist die Auswahl der Beschwörungen aus *Papyri Graecae Magicae*, die zwar auch nicht im engeren Sinne hermetisch sind, dafür jedoch geeignet sind, eine gute Vorstellung vom zeitgenössischen magischen Synkretismus zu liefern. So verhält es sich mit einer anderen guten Wahl des Herausgebers, nämlich der Übersetzung der Werke von Zosimos, und des Textes der *Tabula Smaragdina*. Letzterer wird auch auf Latein gegeben (leider sind die lateinischen Wörter im Buch nicht fehlerlos, woran wahrscheinlich der Korrektor schuldige ist. z.B., "duvia" für "dubia", S. 218; "verra" für "verba", und "mendassio" für "mendatio", S. 315, usw.). Da die hier ins Russische übersetzten Werke schon seit einiger, einige sogar seit geraumer Zeit in europäischen Sprachen vorhanden sind, wäre es ratsamer gewesen, die Übersetzung gewisser noch nicht übersetzter Texte zu unternehmen.

Der umfangreichste Originalkommentar des Autors gehört zum astrologischen Teil (S. 588-592). Hier werden die polnischen und slowakischen Werke über den Einfluß der Mondphasen auf Empfängnis, Geburt und Tod zitiert. Der dritte Teil, 'Hermetische Studien' (*Hermetitscheskie schtudii*) betitelt, gibt eine Auswahl von Exzerpten aus verschiedenen hermetischen Werken. Ausgewählt sind folgende Autoren: F.F. Zielinski, L. Ménard, H. Jonas, R. Guénon, B.A. Turaev, M. Berthelot, L. Massignon, L. Thorndike. Obwohl der Herausgeber uns hier bedauerlicherweise keine Exzerpte aus Festugière oder

Reitzenstein anbietet, ist die Auswahl trotzdem geglückt und mag wohl dem interessierten Leser als gute allgemeine Einführung in den Hermetismus gelten.

Die auf vier Seiten beschränkte Bibliographie ist offenbar unzulänglich. Zwar konnte der Herausgeber, dessen Buch 1995 abgeschlossen wurde, die neue deutsche Übersetzung (Carsten Colpe und Jens Holzhausen, *Corpus Hermeticum Deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1997, Teile 1 und 2) nicht erwähnen. Verwunderlich ist aber, dass er weder die vollständige Ausgabe der hermetischen Texte auf Alt- und Neugriechisch (*Ermetika Keimena tou Hermou tou Trismegistou*, Athena 1990), noch die zweisprachige (Altgriechisch-Italienisch) kommentierte des *Poimandres* von Paolo Scarpi (Venezia: Marsilio 1987) erwähnt.

Wie dem auch sei, dieses Werk ist wohl geeignet, dem interessierten Laien eine Fülle von Informationen über die Hermetik im Besonderen, und esoterische Lehrinhalte im allgemeinen, zu bringen. Den wenigen Altphilologen jedoch, die mit den Originaltexten des Corpus Hermeticum arbeiten, hat es wenig Neues zu bringen. Immerhin darf es nicht den Anspruch erheben, die zweisprachige, altgriechisch-russische, wissenschaftliche Ausgabe der hermetischen Texte zu ersetzen.

Victor Rebrik

Veerle Fraeters, *Gods gouden thesaurus: Het Middelnederlandse handschrift Wenen, ÖBN, 2372 in de alchemistische traditie* [God's Golden treasury: the Middle Dutch Manuscript Vienna, ÖBN, 2372 in the Alchemical Tradition] (Antwerpse Studies over Nederlandse Literatuurgeschiedenis 3), Leuven: Peeters 1999. 360 pp. ISBN 90-429-0789-4.

Gods gouden thesaurus, a revised edition of Fraeters' doctoral thesis (UFSIA/ Universiteit Antwerpen, 1996) is a study of the alchemical miscellany Vienna ÖBN 2372 (vellum, 99 folia, 14th c.). The importance of the manuscript, which is not only the earliest collection of alchemical tracts in a Germanic vernacular, but also the first to contain series of symbolic-alchemical illustrations, has been acknowledged in the past. The date of the manuscript is generally assumed to be about 1370-1380; its dialect is mainly Eastern Flemish, with some Brabantian traits. It is certainly not an autograph of a translator/compiler. A point that still needs to be settled is the date of the Flemish texts and/or translations.

Some of the eight texts have been identified and edited; several scholars

have analysed and discussed the illustrations. A short account of the treatises in the manuscript and a summary of the state of research before Fraeters' book might be convenient:

1. F. 1a-29a Inc.: Dat seit die vielgert sahid hemels zone ic ghinc seit hi in Zebeel kasinen barbam dat es in een huus onder derde ('Thus says the old man Sahid Hemel's son: I went, he said, in Zebeel kasinen barbam, which is a house below the earth'). Prose; verse epilogue [Translation of Senior Sahid, *Tabula chemica*; source: arabic poem, 10th c., combined with arabic prose commentary in a Latin prose translation, probably from the 13th c. Ed.: Marianne Vogg, *Codex 2372, 1ra-29rb der österreichische National-Bibliothek. Die mittelniederländische Übersetzung der lateinischen 'Tabula chemica' des Senior Zadith ibn Umail* (Typoscript; unpublished dissertation Universität Wien, 1989); lit. Marianne Marinovic-Vogg, "'Son of Heaven': The Middle Netherlands Translation of the Latin *Tabula Chemica*", in: Z.R.W.M. von Martels (ed.), *Alchemy revisited*, Leiden etc.: Brill 1990, 171-175].

2. F. 29a-50a Inc.: Ene edele vrouwe ende vroede van den aerten heeft verstaen ('A noble lady, expert in the arts, has understood'). Prose; pen and ink drawings [Translation of Constantinus Pisanus, *Liber secretorum alchimie*. 13th c. On the illustrations: Barbara Obrist, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècle)*, Paris 1982 (on the Constantinus text and its illustrations in Wien ÖNB 2372 see esp. 67-116, illustrations 1-8, and 257-261, Appendix A); Jacques van Lennep, *Alchimie: Contribution à l'histoire de l'art alchimique*, Brussel 1982 (on the illustrations of Wien ÖNB 2372 see esp. 46-54). Ed. Latin text of Constantinus: Constantine of Pisa, *The book of the secrets of alchemy* (Barbara Obrist, ed. & transl.), Leiden etc.: Brill 1990].

3. F. 50v-51v Inc: Hier begint dat alre beste crew dat gilbert de lanidrac bi 6 capitele ordineerde ('Here begins the very best work which Gilbert the cardinal composed in six chapters'; the words 'crew' and 'lanidrac' are reversed). Prose; experiments and recipes.

4. F. 52r-87r Inc.: Enech god in drie persone/ Vader helich gheest ende zone ('One God in three persons/ Father, Holy Ghost and Son'). Verse; pen and ink drawings [Unidentified Latin source by 'Gratheus filius philosophi'. Ed. (with German transl.) by Helmut Birkhan (*Die alchemistische Lehrdichtung in Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372II*, Wien 1992, 7-300)].

5. F. 87v-88v Inc.: Salomon die al hevet/ bescreven dat ter werelt levet ('Solomon who has described everything that lives in the world'). Verse.

Source unknown [Ed. (with German transl.) Birkhan, o.c., II, 301-315, as 'Herr Ignis'].

6. F. 88v-93v Inc.: Weet lieve zone dat ic di hebbe ghescreven dit bouc si dan also als ic wane dat du salt hebben verstanne (‘Know, dear son, that I have written this book for you; be it so, as I hope, that you will have understanding’). Prose.

7. F. 93v Inc.: Quickselver es heet ende droghe in den vierden graet (‘Quicksilver is hot and dry in the fourth degree’). Prose.

8. F. 94r-99v Inc: Eximus die philosophe seit Weet alle ghi werclieden van den hoghen werke dat ne ghene vraye verwe en es dan van onsen here (‘Eximus the philosopher says: Know, all ye practitioners in the high work, that there is no true colour but from our copper [or: ore?]'). Prose.

After an introduction, in which the state of research is summarised and the purpose of the book explained, Fraeters provides relevant historical and intellectual background information on Greek, Arabic and Western medieval alchemy up to about 1400 (chapter 1-3). As the majority of the texts in the manuscript represent a speculative, philosophical approach of alchemy, this is quite useful. This is followed by a number of case studies. Fraeters' right priorities were the study and identification of the two anonymous prose texts that were so far unidentified: the 'Eximus' (8) and the treatise 'To the dear son' (6) (chapters 4 and 5). Discussion of the *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen Alkemenen* ('Book of the secrets of my lady Alchemy') (2), its Middle Dutch verse interpolations and its relation to its Latin source is preceded by a close analysis of this source: Constantinus' *Liber secretorum alchimie* (chapters 6 and 7). Appendices provide commented diplomatic editions of the first two of these; of the last, the Latin text is summarised, and the prologue and verse interpolations of the translation are edited and commented.

In a clear and well-documented account of her research of these three treatises, the author has some surprising results to offer. The anonymous and untitled prose treatise 'To the dear son' could be identified as a close translation of the unedited and so far hardly studied Latin *Liber Alphidii ad filium suum*. Though few manuscripts have survived, this text must have been widely known and influential, as Fraeters proves by an anthology of quotations from 13th- to 17th-century authors. Even more important is her identification of the Arabic source of the Latin text: the (undated) *Kitab al-Habib* (Book of al-Habib [the friend/lover]). A further analysis of this text seems to indicate a (Hellenistic or ismaelic) Gnostic circle as its context of origin, as the text makes mention of God speaking to Seth about the '*conversio oppositorum*': these circles practised alchemy, and revered Seth as a prophet. The presenta-

tion, the father-son-tradition, suggests a reception in a limited circle, as does the overall importance of divine illumination. The aim of alchemy is pictured as an entering into the light of God's treasury, a return to the original home. These elements perfectly agree with Gnostic anthropology and soteriology.

The 'Eximus' treatise is an anthology of alchemical aphorisms, ascribed to a number of philosophers, all mentioned by name. Though a direct source could not be traced, the treatise was apparently inspired by the well-known *Turba Philosophorum*, from which the majority of the 'dicta' in 'Eximus' are derived. The Arabic source of the Latin *Turba* might go back on a Greek original; it is presented as an account of the 'third Pythagorean synod', at which philosophers discussed Greek alchemy and natural philosophy. As a result, the 'Eximus' speaks of some central themes of Greek alchemical theory: the four elements, the triad body-mind-soul, the *conversio oppositorum* by which a corruptible substance is transformed to its incorruptible perfection, and the importance of the one and only way in which this transformation takes place.

To the treatise of Constantinus, the translation adds a short prose prologue, and four verse interpolations. These concern 1. distillation; 2. Plato's opinion on the soul; 3. the true meaning of poverty, and 4. the difference between physical and spiritual vision. The last three of these subjects were hot items in the 13th and 14th century, though they were also closely connected to the cosmological, epistemological and soteriological aspects of the traditional alchemical paradigm. The author, who calls himself a 'hermit in the service of Lady Alchemy', aspires to a world without poverty, social injustice, or physical corruption. Some of the terms he uses suggest a neo-platonic, mystical orientation. The polemic character of the interpolations, his metaphors, and his appeal to his 'good companions' apparently prove that these interpolations were written by an author-chemist, who addresses his colleagues.

A common theme in the treatises as analysed by Fraeters is the reference to 'God's treasury' or 'the heavenly Jerusalem'. These images provide a suitable metaphor, for Hellenistic and Arabic Gnostics and for medieval Christians alike, of the aim of the alchemical work: to reach a state of eternal physical and spiritual peace and bliss, as incorruptible as gold.

In my opinion, this book sheds a new and surprising light on the possible interest of vernacular sources to intellectual history. On the whole, many people assume that before (say) 1500 non-fictional texts in the vernaculars are usually stale and crude, as true scholars would certainly write in Latin (or Greek, or Arabic). Though this is a prejudice, it is generally true. Still, some of the texts from the Vienna manuscript prove that a vernacular source can be of great help to reconstruct original texts that have either not been preserved at

all, or that have only been preserved in a late and corrupted form. It also shows that a simple form does not exclude a content which is both complex and very much up-to-date.

Fraeters' first aim was to contribute to the identification and characterisation of the so far unstudied and unidentified treatises in this most interesting manuscript, in which she has certainly been very successful. Still, the book inspires a wish for more. Fraeters pays no attention to the fascinating verse treatises (4 & 5), of which an excellent edition (Birkhan, o.c.) is available. The 'Gratheus' treatise is rather different from the prose texts researched by Fraeters; its curious allegories, and especially its pronounced magical and astrological traits, add a special flavour to the manuscript as a miscellany. For an overall image of the manuscript, Fraeters' and Birkhan's results would have to be integrated; ideally, the earlier discussion of the drawings should also find a place. My rather immodest wish would be an (electronic?) edition of the manuscript as a whole, preferably with a complete photographic reproduction, transcription, translation into a generally accessible European language, and commentary by a team of experts. As Fraeters has continued to pursue her research (see 'Het *Bouc der heimelicheden van mire vrouwen alkemener. Ideeën van een Middelnederlandse alchemist*', *Queeste* 4 (1997), 107-126 (with summary in English); "'Vanden leeuwe wert hi lam": Alchemie en religie in de Middelnederlandse vertaling van *Tabula chemica*', *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 115 (1999), 97-112) and is presently preparing a publication in English on the *Liber Alphidii ad filium suum*, I hope the manuscript will in the future get at least some of the international attention it deserves.

Annelies van Gijsen

Barthélemy Aneau, *Alector ou le Coq: Histoire fabuleuse* (Marie Madeleine Fontaine, éd.), Genève: Droz 1996. 1008 pp.

Barthélemy Aneau est un humaniste méconnu; la synthèse de la vie et de l'œuvre de ce traducteur lyonnais que nous offre l'ouvrage récent de Marie Madeleine Fontaine nous en convainc. Préfacier autant des *Emblèmes d'Alciat* que d'une édition de la *République d'Utopie* de Thomas More, Aneau, 'pédagogue auteur d'un programme humaniste libéral' (p. XVII), édite en 1560 une supposée traduction de fragments d'un ouvrage grec relatant "l'histoire fabuleuse" d'un héros fictif dénommé *Alector ou Le Coq*.

Mythographie chaude si l'on suit l'avertissement de madame Fontaine, qui précise qu'à cette époque, 'les vieux mythes d'origine des Gaulois se sont

exacerbés pour des raisons politiques depuis près de cent ans, et ils feront encore couler beaucoup d'encre...' (p. XI). Beaucoup de sang aussi! En témoigne l'assassinat d'Aneau, dont on ignore le commanditaire, étant donné 'ses détracteurs, aussi bien des Réformés que des Ligueurs' (p. CXIV). Type d'assassinat conjugué avec six autres assassinats d'"hérétiques", le même jour, à différents points de la ville, ce qui permet de supposer une conspiration dans la droite lignée de cette guerre de religion. Le milieu luthérien de Bourges, sa ville natale, son "panthéisme", joint à son "hermétisme", qu'il prend chez les Italiens (p. CXIV), explique sa marginalité novatrice qui sera la source d'incalculables ambiguïtés, dans une société dont la religion est devenue essentiellement une politique.

C'est précisément en ce sens que vaut la pensée de notre auteur pour son époque: 'S'il y a une utopie en 1560, elle est dans la pensée religieuse et politique d'Aneau' (p. XVII). Et c'est ce complexe et minutieux travail descriptif du monde de ce 'mythographe de la Renaissance' (p. XI) que nous donne l'édition de Marie Madeleine Fontaine, dans son introduction et surtout dans ses innombrables notes érudites qui composent à elle seules le second tome de l'édition, le premier tome étant consacré à une restitution de l'édition unique (de deux tirages) d'Alector en 1560, à partir de l'un des deux exemplaires conservés à la Bibliothèque Mazarine (Rés. 22245). Madame Fontaine a aussi rétabli la ponctuation et certaines orthographes qui tendent à améliorer la lisibilité du texte. Ce travail impeccable d'édition est complété par plusieurs appendices dont une bio-bibliographie d'Aneau, classée par imprimeurs et libraires et une bibliographie critique propre pour son *Alector ou Le Coq*. Enfin, l'éditrice fournit un glossaire de 80 pages qui déborde la lecture de l'ouvrage en cause et permet d'améliorer notre connaissance du vocabulaire pour lire les ouvrages de cette période.

Ce personnage de chevalerie surnommé le Coq, Aneau, dans sa dédicace de l'ouvrage à Catherine Le Coq, l'interprète ainsi en résumant le manuscrit qu'il prétend découvrir: 'Laquelle [narration] à mon avis est une histoire fabuleuse couvrant quelque sens mythologic' (tome 1, p.10). Madame Fontaine avait déjà creusé le sens de cet ouvrage d'Aneau dans un article de 1984 paru dans les *Mélanges sur la littérature et la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*. Elle avait alors décrit le réseau des multiples influences des courants symboliques qui peuvent animer un auteur de Lyon du milieu du XVI^e siècle. À l'occasion de cet article, elle avait abordé la relation entre l'histoire de Coq d'Aneau et le coquatrix alchimique. Dans son édition récente, elle choisit de 'cerner davantage la nature de la fiction choisie par Aneau' (tome I, p. 10) mais elle résume tout de même l'important contenu de cet article de 1984 concernant le rapport Coq-coquatrix. Il est à souligner que dans une note (p. XI) nous

référant au rapport alchimique, elle donne les chapitres XVI et XXII de l'ouvrage d'Aneau mais omet d'ajouter le chapitre XIV et l'importante note 35 qu'elle consacre au thème du coquatrix, de l'ouroboros et du basilic des alchimistes. Cette note est d'autant plus importante qu'elle contient l'origine du thème alchimique du Basilic dans la *Schedula diversarum artium* de Theophile, au XII^e siècle (p. 577), dont s'inspirera Aneau pour l'élaboration de son mythe: 'C'est la description de la naissance d'Alector qui va contribuer ici à en assurer les références alchimiques' (p. 578), précise Fontaine.

Encore sur le thème de l'alchimie, l'éditrice d'Aneau s'était penchée, dans son article de 1984, sur les annotations du bibliothécaire Mercier de Saint-Léger. Dans l'édition qu'elle présente ici, elle revient sur les remarques du bibliothécaire lorsqu'elle aborde 'les lectures alchimiques et hermétistes d'Alector' (p. CXVI). Le résultat actuel de sa recherche n'apporte cependant aucun élément de solution à l'énigme qu'elle avait relevée dans son article: selon le bibliothécaire de Sainte-Geneviève, Alector serait 'Une allégorie de l'Histoire de Nicolas Flamel' (*Mélanges sur la littérature et la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saunier*, p. 559). La lecture du texte allégorique d'Aneau ne permet en effet d'apercevoir aucun indice ou symbole rattaché de près ou de loin au cas Flamel. C'est à croire que les méandres du récit d'Aneau sont suffisamment riches pour rendre possibles une petite multitude d'interprétations. Serait-ce dû à la fausse référence forgée par Aneau, évoquant un faux manuscrit grec à la mode du temps?

Il est fructueux de suivre cette mode, cette "mise-en-scène" qui a plusieurs prédécesseurs: dès 1492, Montalvo forge la référence d'un manuscrit de Constantinople trouvé dans un tombeau (p. 354); Jean Perréal renvoie faussement, en 1516, à un manuscrit trouvé dans un château (ibid.). Perréal est un ami de Pierre Saliat lui-même en amitié avec Aneau, "qui ne doit pas ignorer le texte de Perréal" (ibid.). Des Essars, en 1552, invente un manuscrit de Byzance, Martin Fumée confectionne un faux roman qu'il attribue à Athénagoras, etc. Il s'agit d'"une période où on aime confectionner des faux" (p. 353).

C'est une mer de confusion puisque dans le cas d'Alector, 'La Croix du Maine et Du Verdier, ont réellement cru qu'il s'agissait d'un texte grec...' (ibid.). Ce qui expliquerait, en passant, que Mercier de Saint-Léger commentant La Croix du Maine, ait pu commettre de fausses références et de fausses interprétations qui seraient à première vue impensables pour l'érudit de premier plan qu'il était. En suivant le raisonnement de Marie Madeleine Fontaine, nous trouvons bel et bien le modèle mythologique dont s'est inspiré Aneau, directement dans l'œuvre de Lilio Gregorio Giraldi: 'Aneau semble avoir tout lu de lui' (p. XXX).

La description de la symbolique de l'œuvre n'est pas pour autant réduite au

domaine alchimique. Dans un tout autre axe, l'ouvrage du poète-traducteur ferait partie de la tradition d'ouvrages à la fois burlesques et moraux, remontant au *Songe ou Le Coq* de Lucien. Cette tradition est tout autant explorée, car 'Le célèbre dialogue de Lucien (...) est un arrière-plan évident d'Alector' (p. 328).

Mais c'est un troisième horizon d'influence qui est développé; il s'agit de la *prisca theologia* (p. 330 et suiv.). Alector est bien 'un législateur cosmopolite (...), c'est-à-dire un héros fondateur selon la *prisca theologia*, telle qu'Aneau la concevait en 1554 dans sa *Jurisprudencia*' (p. 332). Ce qui précise davantage le jugement émis autrefois par Fontaine dans son article des *Mélanges*: 'Aneau appartient sans conteste à la *prisca theologia*' (*Mélanges*, p. 557). Le héros d'Aneau a donc une mission pour ne pas dire une finalité politique: 'Mais c'est vraisemblablement le projet d'Alector tout entier qui se fonde sur une conception mythique du droit que nous appellerons Ancienne Jurisprudence' (p. XXXIII). Ce système de valeurs en images mytho-pédagogiques est une manie de la Renaissance et Aneau est alors parfaitement à sa place parmi les créateurs de son temps: 'Les Érudits de la Renaissance n'ont cessé de travailler sur ce rapport entre les mythes, l'histoire et le droit, et sur les capacités de l'expression poétique à dire la nature par le mythe, interprétant favorablement la notion cicéronienne des *fabulae*' (p. XXXV).

La place d'Aneau dans cette tradition mythographique est 'toute petite, mais significative' (p. XXXV). Et pour saisir la différence qui caractérise notre auteur, rien de mieux qu'une comparaison: 'Ni Lemaire ni Rabelais ne mènent directement au conte philosophique comme genre littéraire. *Alector*, oui, parce qu'il est la narration fictive cohérente qui prétend à une signification homogène sur un espace relativement restreint' (p. LXII). Ce sont les "philosophes" qui remplacent lentement les humanistes (ibid.). Aneau, vu comme étant 'soi-disant archaïque, était un peu en avance' (ibid.); il devient donc un peu plus philosophe! En témoigne sérieusement l'enquête menée par Marie Madeleine Fontaine éclairant un ouvrage qui, par son apparent hermétisme teinté d'alchimie, offre un traitement nouveau de la falsification littéraire, en proposant avec Alector 'une histoire historiquement fautive, mais fondamentalement vraie parce qu'elle puise dans une mythographie que le XVI^e siècle considère avec raison comme une histoire de la pensée' (p. LXVII). Et c'est par une telle pratique littéraire qu'Aneau, notamment, aurait été philosophe...

Claude Gagnon

W.F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight: Magic in Russia*, Cambridge: Sutton 1999. 504 pp.

The Bathhouse at Midnight: Magic in Russia is a welcome addition to scholarship. Western scholars (with a few recent exceptions), have ignored the subject of magic in Russia or have concentrated on witchcraft, viewed through the prism of gender. Soviet scholars regarded magic and religion as not worth discussing or as survivals of the old order that they were obligated to combat. The methodology of the Moscow-Tartu school (a late Soviet development) derives primarily from linguistics and it stresses binary oppositions that, according to Ryan, are sometimes inapplicable to a particular case of magic as believed or practiced.

Eschewing ideological and analytical approaches, Ryan describes what people actually believed and did in the 'bathhouse at midnight' (a favored venue for magical rites) in the lands of the Orthodox East Slavs (present-day Russia, Ukraine and Belorussia). He does not force evidence into a preconceived framework, nor advance an overarching thesis, nor venture to define exactly 'what magic is, and if, or how, it differs from religion' (p. 2). Rather he provides an overview of popular magic, divination, and witchcraft, and examines magical and divinatory texts in the East Slavonic and Church Slavonic languages, beginning in the 11th century (pre-Christian Russia had no alphabet) and ending in the 18th century, when the elite stopped believing in magic. Peter the Great (1682-1725) was not particularly interested in magic, nor was Catherine the Great (1762-1796).

Ryan shows that while most Russian magical and divinatory texts derived from, or had an analogue or cognate in other cultures, the Russian texts also had distinctive features that can be attributed to local conditions (e.g. available flora, fauna) and historical circumstances. Muscovite Russia had no equivalent of scholasticism, no Renaissance, no universities, very few schools, little knowledge of Greek, and effectively none of Latin. Printing was in the hands of the Church or the State, and subject to censorship. There was, however, a flourishing manuscript culture that became a vehicle for all sorts of heterodox texts.

The Muscovite elite began to learn about Western magic in the 15th century. The Grand Princes of Muscovy employed court physicians from Western Europe, some skilled in the magical arts. Boris Gudonov (1598-1604) offered the Elizabethan magus John Dee a fabulous salary to come to Moscow, but Dee turned it down. His son Arthur did go to Moscow, where he wrote his *Arcana arcanorum*. Works about alchemy appeared in the 16th century (when printing was introduced), but alchemy was never as important as in the West.

Neither was astrology, partly because the mathematics of the Byzantine system were too complicated. Chiromancy (palm-reading) and tarot were almost unknown. In the mid-17th century, a learned diplomat, Adam Olearius, was an important conduit for Western lore.

In Russia, as elsewhere at the time, people of all social classes turned to magic for personal goals – sex, power, health, wealth, fertility, and protection from magic, witchcraft, and the evil eye. Russian popular magic included love potions, spells to cure impotence, to stop a toothache, to assure fertility, to induce abortion, for moving into a new house, for protection against fire, and so on. Divination “enabled” a person to see his or her future spouse, to discern (or determine) the sex of an unborn child, or to detect a thief. Human urine, perspiration, breast milk, and menstrual blood were employed in magical rites. The caul of a newborn infant was considered lucky and worn as an amulet from birth to death. Nail and hair clippings had to be kept for the Last Judgment, when a person would have to account for every part of his or her body. It was for this reason that Peter the Great’s edict forcing Russian men to shave their beards caused such dismay. Folk medicine did not distinguish between genuinely therapeutic herbs and purely magical substances. Practitioners of folk magic included witches (male and female), sorcerers, shamans, wizards, and surprisingly, clergymen, even though the Church forbade “pagan” magic. In Russia, accusations of witchcraft did not include charges of a pact with the devil, sealed by sexual congress, the usual charge in the West. Malefic magic could (supposedly) make an enemy sick, or foment marital discord, or cause infertility, or harm a rival or an enemy in some other way – “spoil” his crops or cattle, for example, or make his weapons misfire. According to popular belief bad spells could be “sent on the wind”, a concept conveyed by the Russian word for plague (*povetrie*), which literally means “something carried on the wind”. Tsar Aleksei Mikhailovich (1645-76) ordered the house of a recently deceased witch searched for useful roots, herbs, stones, and written spells. Like other rulers, Russian and Western, he forbade others, including members of his court, from practicing magic lest they use it against him. The distinction between high-culture and popular culture, and between black and white magic, is a later development.

Propos of the difference between magic and religion, Ryan shows that in practice, they were intertwined, as they were in Western Europe as well. Christian objects were used as talismans and there was widespread belief in the wonder-working power or divinatory power of icons and relics. Icons could not be purchased (because of their holy nature), but offerings were expected. The fine line between canonically accepted prayers and magical invocations was frequently blurred at the popular level. Certain saints were regularly

invoked in illness or difficult circumstances; which saint depended on the circumstances or the illness. In some cases, the addition or omission of one or two words made all the differences between a prayer and magic spell. Belief in the magic of letters, names, words, and numbers was widespread and particular attention was paid to the number of the beast.

A short review cannot do justice to the wealth of fascinating information contained in this book. It will be the standard reference work for years to come. I recommend it to persons interested in magic generally, not just Slavists.

Bernice Glatzer Rosenthal

Gerhard Wehr, *Mystik im Protestantismus: Von Luther bis zur Gegenwart*, München: Claudius 2000. 151 pp. ISBN 3-532-62252-1.

In this relatively compact volume of just over 150 pages, German author and editor Gerhard Wehr provides an introduction to Protestant mysticism. Here he begins with Martin Luther, and includes such well-known and central figures as Thomas Müntzer, Johannes Arndt, Jacob Böhme, Gerhard Tersteegen, Gottfried Arnold, Friedrich Christoph Oetinger, and Friedrich von Hardenberg (Novalis), to name some of the most prominent. But Wehr also includes lesser-known figures, including Friedrich Rittelmeyer (d. 1938) and Irmengard Bardo [Bauer Dorn] (d. 1993). The book is constructed in a somewhat unusual fashion in that it is, strictly speaking, neither an anthology nor a full introduction to these various authors. Instead, Wehr provides some pithy introductory remarks and some selections in italics from the given author's writing. Thus, for those who read German and are not familiar with the Protestant mystical tradition(s), Wehr's book represents a good if sketchy starting point.

In his book, Wehr includes two authors with whom I was not familiar: Friedrich Rittelmeyer and Irmengard Bardo, both of whom lived in the twentieth century. Of these, Rittelmeyer appears to me to be the more significant figure: Rittelmeyer's works, as briefly quoted by Wehr, evidence some awareness of the larger theosophic and mystical tradition (including references to Vladimir Soloviev and Russian theosophy), and insist on the importance of meditation practice for the contemporary Christian. He calls for a half hour a day of meditation in the temple of one's heart, alone with God (p. 115); and insists on the transmuting power of meditative praxis, a theme that reflects already at the beginning of the twentieth century the theme of East-West syncretism that became much stronger by the end of the twentieth century as visible in such

figures as the German Karlfried Graf von Durckheim, or the American Catholic priest and Zen teacher Patrick Hawk.

The writings of Irmengard Bardo are also represented here. Bardo [Bauer Dorn] began to write as a result of a spiritual crisis in 1946, and her spiritual mystical texts continued to her death nearly fifty years later. A sample of her poetry: *Gott, / ohne dich bin ich nichts. / Mit dir und in dir alles. / Meine Seele / wird zur Perle / in der Muschel / die du bist* (p. 129). This is simple enough, and representative of the clear piety of her work; but there are other themes that she also brings up, not least of which is that of writing and the nature of the book and the word in relation to the Word. These are not at all simple themes if considered in their entirety. It is a commonplace that the mystic no longer needs books because 'Das Buch ist im Inneren' ['The Book is within'] (p. 131).

But the implications of this are actually much more complex and profound than one might see at first glance: they correspond to very deep aspects of the Western esoteric traditions, which turn on the nature of the written word and its manifestation of spiritual truth. Can the written word itself be initiatic? Bardo answers that it can, and in that she is in agreement with the implications of many Western esoteric figures and works. While not necessarily always very profound itself, Bardo's work evidently can at least elicit profound questions.

One could wish, of course, that either half of this book were more developed: for instance, one could imagine much more discussion (biographic and thematic) of these authors by Wehr; or one could imagine more extensive selections from their works. And one could wish that Wehr differentiated the theosophic current from the larger stream that he is describing and documenting in this brief volume: theosophy and mysticism are not identical, theosophy being associated chiefly (within Christianity) with the figure of Böhme and his followers, mysticism being a more general and, one might say, foggy word. But we should also recognize that today in Germany Wehr stands virtually alone as a scholar and introducer of Protestant mysticism to the general public. There are naturally historical reasons for this paucity of such scholars, having to do with the aftermath of the Second World War and the subsequent resistance to or rejection of scholarship on such topics at least within Germany, but be that as it may, Wehr represents an important perspective that should not be ignored.

How is it that there are so few books touching on mysticism in Christianity today, and even fewer that deal with Protestant authors like these in an accessible way? It often would seem that there are largely on the one hand the dense books of specialists, and on the other hand popular works bearing no relation to the depths in such works as those Wehr includes here. Surely there must be

room for a few authors who can satisfy the demands of scholarly rigor while remaining accessible to a more general audience, who can provide both the generalist and the specialist with more hearty fare than mere pabulum. Wehr provides an important service with such books as *Mystik im Protestantismus* that introduce mysticism and theosophy to general readers, and thus is himself a noteworthy figure in the history of the tradition to which he seeks to introduce others.

Arthur Versluis

Erik Hornung, *Das Esoterische Ägypten: Das Geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München: C.H. Beck 1999. 232 S.

Nur wenige Bücher enthalten eine umfassende Geschichte der westlichen Esoterik und des Hermetismus im weiteren Sinne des Wortes von der Antike bis zur modernen Zeit. Es erklärt sich dadurch, daß solche Untersuchungen so breitgefächerte Kenntnisse erfordern, daß sie von einem einzigen Forscher nicht bewältigt werden können. Diesbezüglich verdient das Buch von Erik Hornung eine umso größere Beachtung, als es gerade jenes umfassende Gebiet erforscht. Dazu kommt der Umstand, daß der Verfasser zwar ein berühmter deutscher Ägyptologe ist, aber kein Religionshistoriker, und daß es ihm trotzdem glückte, seine ägyptologischen Kenntnisse mit der Esoterik zu verbinden, die er auf keinen Fall als unwissenschaftliches Gebiet betrachtet. Er versucht nämlich, möglichst objektiv zu sein und kritisiert sogar die häufige Einseitigkeit seiner wissenschaftlichen Vorgänger. Er ist selber darauf bedacht, das Auftauchen der ägyptischen Motive in den verschiedenen esoterischen Strömungen von der Antike bis zur Gegenwart zu berücksichtigen.

Das Buch besteht aus 20 Kapiteln, die jeweils mit einer im Anhang befindlichen Bibliographie ergänzt sind. Besonders aufschlußreich ist das 2. Kapitel (S. 13-25), in dem mögliche altägyptische Wurzeln der hermetischen Tradition besprochen werden. In den folgenden Kapiteln 3 bis 9 bleibt der Verfasser auf seinem Fachgebiet und analysiert die griechischen Vorstellungen über Ägypten, die ägyptische Astrologie und Alchemie, wobei er die Meinung äußert, daß der Isis-und-Osiris-Kult, die ägyptische Magie sowie Gnosis und Hermetik viel älter sind, als es bisher behauptet wurde.

Jene Kapitel rufen aber folgende Bemerkungen hervor: in der Bibliographie zu Kap. 8 ('Das Ägypten der Zauberkünste') fehlt die Angabe der Monographie von R.K. Ritner (*The Mechanics of Ancient Egyptian Magic Practice*, Chicago 1993). Im 7. Kapitel ('Hermetik: Thot als Hermes Trismegistos') hat

der Autor recht, wenn er schreibt, daß die Annahme einer iranischen Herkunft der Hermetik nun allgemein aufgegeben wurde (S. 57). Aber er ist im Unrecht, als er in bezug auf die Ableitung aus der griechischen Philosophie das gleiche meint, denn letztere wird heutzutage noch immer allgemein anerkannt. Der Fall des demotischen *Buches des Thot*, das im 1. Jahrhundert v. Chr. Entstand, vermag diese Ansicht nicht zu widerlegen, da jenes Werk später als die griechischen hermetischen, astrologischen und alchemistischen Werke verfaßt wurde. Dem Mittelalter wird Kap. 10 gewidmet (S. 80-88). Vollkommen richtig sind hier die Ausführungen über das Überleben der altägyptischen und hermetischen Ideen in der Zeit des Christentums, insbesondere bei den Kopten. Das folgende Kapitel über die Renaissance, das genau den gleichen Umfang hat, hätte ausführlicher sein können, da gerade in dieser Zeit den hermetischen Ideen wieder eine große Bedeutung beigemessen wurde. Etwas mehr Platz wird dem 17. Jahrhundert gewidmet (Kap. 12-14): geschildert wird hier nämlich das Ägyptenbild der damaligen Reisenden und Wissenschaftler (Athanasius Kircher, Spencer und Cudworth) sowie der Rosenkreuzer, während die beiden folgenden Kapitel 15 und 16 die Anschauungen der Freimaurer, des Dichters Goethe und der Romantiker darstellt, wobei das 16. Kapitel besonders gelungen ist. Ebenso aufschlußreich ist das 17. Kapitel über die Benutzung der ägyptischen Motive bei den Theosophen und Anthroposophen, und am gelungensten erschien mir das 18. Kapitel über das Interesse an den Pyramiden, an der Sphinx und an den Mumien, besonders im 19. Jahrhundert.

Dagegen kann der Rezensent in bezug auf die im 19. Kapitel dargelegten Gedanken nicht unkritisch bleiben. Hier hat der Verfasser nämlich verschiedene Sachen unter dem Titel 'Ägypten à la Mode: moderne Ägyptosophie und Afrozentrik' zusammengestellt und dabei das Wort Ägyptosophie nach dem Muster der Theosophie geprägt. Eine solche Wortschöpfung klingt etwas lächerlich und paßt eher zur sogenannten Babylonosophie oder Anthroposophie! Manchmal synthetisiert oder vereinfacht der Autor zu sehr seine Schreibweise. Er schreibt z.B.: 'Im Jahrzehnt vor und nach 1900 boomten die verschiedenen theosophischen und ägyptosophischen Strömungen in Paris und kulminierten im Internationalen Spiritistenkongreß von 1900, der in Paris abgehalten wurde' (S. 179). Einerseits wird die wissenschaftliche Bedeutung der Werke von René A. Schwaller de Lubicz vom Verfasser anerkannt, aber andererseits fällt er ein zu kurzes und ungerechtes (S. 181) Urteil über den berühmten 'Fall von Rosemary' (S. 181). Natürlich gehört die Xenoglosie eher zum Bereich der Psychologen und Theologen, als den Historikern, aber auch Linguisten können hier einiges Forschungsmaterial finden. Trotz der Behauptung des Autors stammt der Wortschatz von Rosemary nicht aus dem Wörterbuch von Budge (siehe das Glossar in Fredric H. Woods, *This Egyptian*

Miracle, London: John M. Watkins 1955, 210-231). Das Wörterbuch von Budge (wie auch die Grammatik von A. Gardiner) wurde erst von Auslegern wie A.J. Howard Huhne und Frederic H. Wood herangezogen, was im Jahre 1937 vollkommen verständlich war. Rosemary selbst hat nie Ägyptisch studiert. Ihre Syntax war zwar primitiv, aber sie wies jedoch keine eindeutigen Mängel auf, wie Erik Hornung es bemerkt. Sogar R. Gunn (*JEA* 23, 123 f.) bestreitet in seiner sehr kritischen Rezension nicht völlig 'infallible use of Egyptian grammar'. Die Besprechungen von Lexa, Crum und Gleadow waren sogar positiv, und J. Gwyn Griffiths ('Some claims of Xenoglossy in the Ancient Languages', *Numen* 33 (1986), 141-169) schreibt dazu: 'The resulting material contains Egyptian vocabulary, but is often astray in syntax' (S. 165). Seine Idee, daß 'Wood actively contributed compositions of the material and the medium probably memorized them before recordings were made' (ebd.) ist nur eine unbegründete Vermutung und verrät 'no experience of the processes by which the communication with the spirit world is achieved', wie er selbst auch zugibt (S. 162). Das Problem der Xenoglossie ist also komplizierter, als Hornung es schildert. Der zweite Teil des Kapitels (S. 190-194) ist der Kritik von modernen US-amerikanischen und "afrozentrischen" Ideen gewidmet und trifft durchaus zu.

Das letzte Kapitel des Bandes behandelt, ebenso wie das erste, allgemeine Fragen, denen man aber nicht vollkommen zustimmen kann. Der Verfasser begreift die Esoterik als 'eine eigene, irrationale und intuitive Denkform...' (S. 11), die 'immer mehr die Rolle einer Ersatz-Religion spielt' (S. 12). Es ist zunächst einmal merkwürdig, daß die Esoterik als eine eigene Denkform definiert wird: ist das Denken ihrer Anhänger wirklich so irrational und intuitiv? Selbstverständlich gibt es einige esoterische Strömungen (wie z.B. den Zen-Buddhismus), deren Denkart nach diesem Muster beschaffen ist, aber die meisten esoterischen Schulen (die älteren wie Hermetik und die neueren wie Theosophie, Anthroposophie oder sogar New Age) versuchen, 'the synthesis of science, religion and philosophy' (H.P. Blavatsky) zu machen und sind weit mehr rational als die meisten Religionen, und gerade jener Tatbestand macht sie für manche ausgebildete Menschen besonders attraktiv. Zudem beinhaltet die Definition der Esoterik als "Ersatzreligion" in sich schon eine (vielleicht unterbewußte) Verurteilung der Esoterik, als ob sie im Vergleich mit den traditionellen Religionen zweitrangig bliebe. Es wäre angebracht, eine solche Klassifizierung zu vermeiden und einfach von neuen Formen der Religion und des religiösen Denkens zu sprechen. Auf jeden Fall lobt der Verfasser die Hermetik (S. 206), weil sie tolerant ist und keine starren Dogmen verkündet, und er sieht in ihn 'ein Heilmittel gegen jeglichen Fundamentalismus, den es zu überwinden gilt, wenn wir in Frieden leben wollen'.

Trotz einiger Unzulänglichkeiten enthält dieses Werk so umfangreiche Informationen, daß es wohl verdient, für den deutschsprachigen Leser als allgemeine Einleitung zu diesem Thema empfohlen zu werden.

Victor Rebrik

C.G. Jung, *Die Psychologie des Kundalini Yoga: Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932* (Sonu Shamdasani, Hrsg.), Zürich-Düsseldorf: Walter 1998. 208 S. ISBN 3-530-40684-8.

In seinem Kommentar zu ‘Das Geheimnis der Goldenen Blüte’ (*Ges. Werke*, Bd. 13, § 84) aber auch an anderer Stelle seines Werks äußerte C.G. Jung die Meinung, daß der gewaltsame koloniale Imperialismus den Westen mit der Notwendigkeit beschenkt habe, das ostasiatische Denken aufzunehmen und zu verstehen: ‘Die europäische Invasion im Osten war eine Gewalttat großen Stiles. Sie hat uns—noblesse oblige—die Verpflichtung hinterlassen, den Geist des Ostens zu begreifen. Das ist uns vielleicht nötiger als wir derzeit ahnen’. Dabei ist der relativ frühe Zeitpunkt zu bedenken, in dem Jung Aussagen dieser Art gemacht hat, nämlich zu Beginn der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, also zu einem Zeitpunkt, in dem er zu den wenigen Pionieren eines globalen spirituellen Denkens gehörte, die sich der Ergänzungsbedürftigkeit des derzeitigen “westlichen” Bewußtseins keiner Täuschung hingaben, die jedoch auch nicht der Illusion verfielen, es gehe darum, enthusiastisch geistig-seelisch in die östliche Mentalität zu emigrieren oder mit dem rational-kritischen Denken zu vertauschen. Als Psychologe, der seine Aufgabe darin erblickte, sich stets um die archetypische bzw. transpersonale Dimension der Psyche zu kümmern, lag ihm viel daran, in einen geistigen Austausch mit Religionswissenschaftlern zu treten und—z.B. im Rahmen der internationalen Eranos-Tagungen (ab 1933 in Ascona)—die Ergebnisse seiner eigenen Forschung zur Diskussion zu stellen. Zu seinen Gesprächspartnern gehörten Wissenschaftler vom Rang eines Richard Wilhelm, Wilhelm Hauer, Heinrich Zimmer, Mircea Eliade u.a.

Ein wichtiger Teil seiner einschlägigen Arbeiten hat im 11. Band der Gesammelten Werke ‘Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion’ Aufnahme gefunden. Aber die Vortragsnachschriften und Berichtsbände zu den zahlreichen internen Seminaren kursierten lange Jahre nur in unmittelbaren Teilnehmer- oder Schülerkreisen. Nur von Fall zu Fall konnte man als Außenstehender davon Notiz nehmen. Inzwischen ist es zu begrüßen, daß nun auch diese “esoterisch” anmutenden Wortlaute nach und nach zugänglich werden.

Dem vorliegenden Band ist somit in dieser Hinsicht einige Bedeutung zuzusprechen.

Sonu Shamdasani, Psychologiehistoriker am Wellcome Institute for the History of Medicine in London, hat zunächst die amerikanische Ausgabe (1996) der Vorträge Jungs über den Kundalini-Yoga, auch Tantra-Yoga genannt, betreut. Im Mittelpunkt der vorliegenden Edition stellen die Texte zu vier Seminarsitzungen, die von Jung zwischen dem 12. Oktober und dem 2. November 1932 gesprochen worden sind. Der Indologe Wilhelm Hauer, der auch noch später wiederholt mit ihm sowie mit Vertretern und Vertreterinnen der Jung-Schule zusammentraf, hatte unmittelbar zuvor eine Reihe von Vorlesungen im Psychologischen Club in Zürich über Wesen und Bedeutung der Chakras gehalten. Mit diesen Aufzeichnungen bzw. Nachschriften korrespondieren die nun zugänglich gewordenen Texte. Man kann davon ausgehen, daß es zu einem intensiven geistigen Geben und Nehmen zwischen Psychologie und Religionswissenschaft kam. Das wird bereits deutlich, wenn man dem bislang im Typoskript vorliegenden 'Bericht über das Seminar von Prof. Dr. J.W. Hauer' (Zürich 1932) zum Vergleich heranzieht. Unterstrichen wird dies ferner durch die Tatsache, daß Jung die Hauerschen Ausführungen aus tiefenpsychologischer Sicht kommentierte. Andererseits geht aus der ursprünglich englisch gehaltenen Vorlesung Hauers hervor, wie sich der Meinungsaustausch zwischen den Angehörigen der beiden Disziplinen an Ort und Stelle in Frage und Antwort gestaltete. Einmal mehr wird deutlich, daß es ursprünglich konkrete therapeutische Fragestellungen waren, die Jung veranlaßten, sich dem Tantra- bzw. Kundalini-Yoga zuzuwenden und selbst, 'wenn auch sehr zögernd' den Yoga-Weg zu beschreiten. Seine eigenen Anfänge auf diesem Feld führt er auf die Zeit zwischen 1917 und 1922 zurück, als ihm Patienten die ersten Mandala-Zeichnungen als Niederschlag von Traumbildern vorlegten, also zu einem Zeitpunkt lange bevor ein allgemeines Interesse hierfür entstanden war (S. 152).

Angesichts der Tatsache, daß seitdem mehrere Jahrzehnte vergangen sind, bedurfte die Edition einer detaillierten Darlegung der Umstände. Darin liegt der informatorische Wert dieser Ausgabe. Sonu Shamdasanis Einleitung schildert eingehend Jungs Zugang zum Yoga und seine eigentümliche "Reise nach dem Osten" vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, während auf die ausführliche Wiedergabe der erwähnten Ausführungen Hauers verzichtet ist. Ersetzt werden sie aber durch Erläuterungen in 260 Fußnoten. Was nun den während der problematischen dreißiger Jahre in Gang gehaltenen Austausch zwischen beiden Männern anlangt, so ist nicht zu verschweigen, welche Rolle Wilhelm Hauer in seiner Nähe zum Nationalsozialismus gespielt hat. Er fungierte eben nicht nur als Indologe an der Universität Tübingen, sondern trat

auch als Begründer der “Deutschen Glaubensbewegung”, einer germanisch getönten Religionsgemeinschaft hervor, u.a. dargestellt in seinem Buch *Deutsche Gottschau*. Von daher mußte ein zusätzlicher Schatten auf Jungs anfängliche Einschätzung des “braunen” Neo-Germanismus fallen. Wie sehr diese Tatsache ihrerseits einer kritischen Beurteilung bedarf, geht aus den Schilderungen des Herausgebers hervor. Jedenfalls verfällt er nicht einer simplifizierenden Schwarz-Weiß-Technik. So macht Sonu Shamdasani deutlich, daß Hauer in seiner Bewertung der archetypischen Psychologie sowie der Jungschen Kommentierung östlicher Tatbestände nach anfänglicher Zustimmung durchaus auf Distanz ging. Das wird noch in seinem Werk *Der Yoga* (Stuttgart 1958) sichtbar, in dem kritische Bemerkungen zu den Anschauungen Jungs enthalten sind. Nimmt man die ebenfalls in der kommentierenden Einführung verarbeiteten Wortmeldungen zur Kenntnis, dann spricht mancherlei dafür, daß Jungs ‘Kommentare’ wohl dazu beitragen, sein Verständnis des Individuationsprozesses zu vertiefen, während man nicht behaupten könne, daß sie der Kenntnis des Kundalini-Yoga vertiefen. Das muß angesichts der inzwischen vorangeschrittenen Forschung nicht verwundern. Daß die “Entdeckung des Ostens” für Jung einen entscheidenden Abschnitt auf dem Weg der Erschließung des kollektiven Unbewußten darstellt, dürfte indes keinem Zweifel unterliegen. Dem fügt Shamdasani die Feststellung hinzu: ‘Es wäre ebenfalls ein Fehler, Jungs Kommentar als Übersetzung der Begriffe des Kundalini-Yoga in ein psychologisches Konzept zu betrachten, dessen Bedeutung schon von vornherein eingegrenzt war. Denn im Laufe der Übertragung der Terminologie des Kundalini-Yoga in die der Analytischen Psychologie wurde letztere verändert und erweitert. Grundsätzlich erhielt Jung durch die Symbolik der Chakren die Möglichkeit, eine archetypische Topographie der psychischen Bereiche zu entwickeln und den Individuationsprozeß in Form der imaginalen Übergänge zwischen diesen Bereichen zu schildern’ (S. 46).

Was schließlich den dokumentarischen Wert betrifft, der dieser Ausgabe der Kundalini-Seminar- Texte und ihres Anhangs zuzusprechen ist, so stellt sie eine wichtige Ergänzung der 20-bändigen Werkausgabe Jungs sowie der biographisch unverzichtbaren *Briefe I—III* (Olten, 1972-1973) dar.

Gerhard Wehr