social reform and the pursuit of scientific knowledge in the service of the amelioration of the human condition.

In an "Afterword" — "Philosophicall and Mathematico-Mechanical King: Charles II and The Royal Society" — Dickson intervenes in the continuing debate concerning the origins of the Royal Society and thus the definition of "science" at the beginning of the modern world. Dickson rightly cautions that most accounts still take Thomas Sprat's *History of the Royal Society* (1667) at close to face value, failing to give due weight to the Society's embattled condition and Sprat's polemical purpose. Close reading of the Society's early activities reveals a shape to the conception of natural science that is markedly different from our own, the boundaries between "science" and "magic," rational and irrational, not being where we place them, and sometimes not there at all. Dickson also contends that Sprat's account disproportionately features the Oxford group of natural scientists, while marginalizing others, in the period before 1660, giving a misleading impression of the original agenda of the Royal Society and its members.

Perhaps the least satisfactory thing about *The Tessera of Antilia* is its title — "tessera"? . . . "Antilia"? These words smack of arcana and the heterodox — ironically, what Andreae sought for so long to escape. Despite euphony and ample justification for the phrase, one wonders how many potential readers will not bother to reach for their dictionaries and encyclopedias. Any deterrence would be a shame, for *The Tessera of Antilia* is an important contribution to seventeenth-century studies. It reinforces the need to look beyond the famous names and recognize the dense and complex networks of those participating in the political, social, religious, and intellectual ferments of the day.

MICHAEL LESLIE, *Rhodes College*

Dominique de Courcelles. *Langages mystiques et avènement de la modernité. Études et essais sur la Renaissance*, n° 43. Paris, H. Champion, 2003. P. 322.

D'emblée, le nouveau livre de Dominique de Courcelles retient l'attention, par son titre qui met en relation la mystique et la modernité, et par la diversité des auteurs convoqués dans cette étude, de la Flamande du XIII^e siècle Hadewijch d'Anvers à Michel de Cervantes. La thèse soutenue dans ces pages est qu'il y a une continuité intellectuelle entre les mystiques et le fondateur du roman moderne. Parallèlement au savoir structuré par les grandes sommes de la scolastique latine, les mystiques fondent en langue vernaculaire une théologie originale, où Courcelles n'hésite pas à voir un existentialisme avant la lettre. Leurs écrits bouleversent les fondements de la pensée chrétienne. Dans leur sillage, Cervantes, laïc, à la fois homme de plume et d'épée, propose un art d'écrire la parole castillane qui est en même temps activité philosophique. Après un rappel du rôle inaugural d'Augustin, sont analysées tour à tour l'action et l'écriture de Hadewijch, Raymond Lulle, Catherine de Sienne, Juan de Valdés, Thérèse d'Ávila, Jean de la Croix, pour conclure sur

Cervantes. Dominique de Courcelles s'intéresse depuis longtemps à la péninsule ibérique. Elle est l'auteur de monographies sur Raymond Lulle (Vrin, 1993) et sur Thérèse d'Ávila (Jérôme Millon, 1993). On connaît également son bel ouvrage sur saint Augustin : *Augustin ou le génie de l'Europe* (Jean-Claude Lattès, 1995).

Le lien étroit entre l'expression mystique et la langue vernaculaire a été souligné par plusieurs chercheurs. Ainsi Bernard McGuinn décerne-t-il l'appellation de *Vernacular Theology* aux écrits mystiques en langue flamande, allemande ou française (*Meister Eckart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtilde of Magdebourg and Marguerite Porete* [New York, Continuum, 1994]). L'expression langagière de l'expérience mystique est également le fil conducteur de la présente étude. Cette expérience représente pour des laïcs le moyen de conquérir la philosophie. Sous l'influence de ceux-ci, la philosophie redevient un mode de vie et un genre spirituel. L'auteure souligne qu'on a généralement dénié à ces écrits leur dimension intellectuelle en les classant dans les traités de spiritualité. Pourquoi cette affinité entre Augustin et les mystiques ? C'est que le converti de Milan « se situe entre les savoirs » (p. 16) et qu'il propose des parcours multiples et donc contradictoires. À la fin de sa vie, Augustin fait, comme le fera Thomas d'Aquin au XIII^e siècle, l'expérience mystique de l'insuffisance du langage.

La poétique des mystiques recherche le foisonnement d'images pour traduire — la problématique de la traduction est centrale dans cette étude — la parole divine entendue dans la vision ou le songe. Il s'agit de transmettre « le savoir du non-savoir » (p. 43) en mettant à profit des effets esthétiques. Écrire comme on parle, voilà qui pourrait décrire la démarche des mystiques, qui ont souvent été de superbes créateurs de langues vernaculaires.

Hadewijch d'Anvers ou de Brabant (c. 1220-c. 1245), en dehors des limites géographiques du corpus, a été retenue pour l'intérêt de l'analyse qu'elle donne de ses rêves. Se voyant d'abord en aiglon, engloutie par le phénix en compagnie d'un vieil aigle, saint Augustin, elle se dit mécontente de cette union avec le docteur, qui l'éloigne de Dieu. Son commentaire « souligne le caractère processif de la solitude de l'âme contemplative » (p. 66). La rêveuse passe par l'institution avant de s'en éloigner. Courcelles voit dans ce récit la métamorphose, en langue vernaculaire, dans le rêve d'une femme laïque, de la pensée théologique traditionnelle.

Le catalan Raymond Lulle (Ramon Llull, c. 1232-c. 1316) a laissé à la postérité des images contradictoires : mystique proche de la spiritualité franciscaine, alchimiste, voire savant fou. Sa démarche intellectuelle se vit en trois langues : le catalan, le latin et l'arabe. Laïc, chevalier épris de poésie courtoise, Raymond se convertit au christianisme vers 1265 et veut dès lors composer, pour traduire son expérience, le livre « le plus efficace du monde ». Il se consacre à la composition d'un *Art* qui engloberait toutes les sciences, la philosophie et la théologie ; l'*artista* aurait une science plus universelle que le théologien. Chez Lulle, l'art du langage s'élabore en vernaculaire ; il crée même une langue sapientielle en catalan. Son *Art* se voudrait art de vivre au quotidien, éthique de la langue et de la parole (p. 105). L'auteure souligne une divergence significative entre Lulle et son presque contemporain Thomas d'Aquin. Pour Lulle, l'art est une

science humaine et l'homme est le sujet de la connaissance, alors que pour Thomas, il n'y a de science que divine.

Les références au docteur angélique parcourent ce livre. Selon Courcelles, la parole extasiée de Catherine de Sienne (morte en 1380) rend intelligible au plus grand nombre, en vernaculaire, la pensée savante du maître dominicain. L'auteure invite à une stimulante relecture de la *Somme théologique* à travers le *Dialogue* de Catherine, dicté après cinq jours d'extase (1378). L'exemple de Catherine de Sienne montre que prendre la parole en langue vernaculaire revient pour une femme à être à la fois mystique et politique, maîtresse de doctrine et maîtresse de vie. Dans son explicitation de la pensée thomiste, le langage théologique se donne comme traduit en langage de l'âme, langage qui fait éclater les cadres du savoir (p. 141). Comme les textes des mystiques de la région rhénane et ceux du Catalan Lulle, le *Dialogue* est un grand texte en langue vernaculaire, regorgeant de mots et d'images.

Juan de Valdés (c. 1495-c. 1550), laïc lui aussi, diplomate, grand amateur de romans de chevalerie, passe sa vie dans les milieux auliques. Ayant fait des études bibliques à l'université d'Álcala, il connaît les trois langues sapientielles. Ce personnage controversé est la fois fin diplomate, courtisan érudit et animateur recherché de *coloquios esperituales*. C'est en exil, à Naples, qu'il compose le *Diálogo de la lengua* (1535). Selon Valdés, qui parle lui-même l'espagnol et l'italien et a étudié les langues de l'Écriture, aucune langue ne peut se prétendre supérieure aux autres et englober la totalité du savoir. Il a confiance en l'autonomie du castillan populaire ; on ne retrouve pas chez lui l'idée commune d'anoblissement et d'enrichissement des langues vernaculaires par le latin. Valdés est aussi auteur d'ouvrages spirituels, dont l'*Alfabeto Cristiano* (c. 1540) et traducteur des Épîtres de saint Paul. À la fin de sa vie, il rédige en toscan les *Considerazioni* (1550), où il convie le chrétien à lire son propre livre, c'est-à-dire lui-même, pour y trouver l'image de Dieu ; comme chez les mystiques, seul demeure le Verbe. Philologue, exégète, maître spirituel, Valdés se situe au croisement des savoirs. Une dizaine d'années après sa mort, il est identifié à la Réforme et jugé hérétique : « Le théoricien de la langue vernaculaire ne saurait prétendre être en cette même langue vernaculaire l'herméneute du Verbe » (p. 176).

Comme Valdés, Thérèse d'Ávila (1515-82) a passé sa jeunesse à lire des romans de chevalerie ; elle en a même composé un avec son frère. Thérèse ne connaît que la langue vernaculaire. La lecture des *Confessions* de saint Augustin traduites en castillan et une vision du Christ lui promettant un livre de vie (*libro vivo*) sont les événements déterminants de sa conversion. Pour Courcelles, la caractéristique de l'écriture et de l'action de la réformatrice du carmel, c'est la « puissance du sensible » (p. 177). Thérèse propose par les images la connaissance de la vérité. Mais son écriture n'est pas métaphorique, car elle pose l'identité de l'image et de la vérité. Toute comparaison étant imparfaite, sa rhétorique est celle de l'approximation, de la *varietas* des images. Son œuvre, qu'elle voulait simple et directe, deviendra un monument de la littérature castillane. Quant au Carme Jean de la Croix (c. 1542-91), il proclame l'inaccessibilité à la divinité dans un langage

poétique raffiné. Il a reçu une formation scolastique, surtout thomiste. Sa poésie articule ses savoirs littéraires et théologiques avec l'expérience mystique. Pour Jean de la Croix, la poésie est la substance qui renvoie à l'essence divine, « en mettant l'accent sur [...] la chair des mots, le Verbe fait chair » (p. 239). Poétique et mystique, qui convergent dans la substantialité de la parole, constituent un mode de connaissance et un mode de vie. Il contribue lui aussi par sa poésie en langue castillane à la naissance d'une nouvelle culture chrétienne en langue vernaculaire.

Avant Cervantes (1547-1616) n'ont donc pas manqué les défenseurs de la langue castillane. Bien plus, Juan de Valdés et Thérèse d'Ávila vantaient tous deux les mérites de la langue parlée populaire. Dans le *Don Quichotte*, Cervantes prend aussi parti pour la langue maternelle. Il veut inventer un art de dire, une prose philosophique (p. 264). Il vise à rapprocher l'oral et l'écrit en une prose semblable à la vie, tragique, lyrique ou comique. Comme Thérèse d'Ávila et Jean de la Croix, il recourt à la *varietas* de mots et d'images, aux assonances. Comme eux, il croit à l'infigurabilité du vrai ; on ne peut qu'approcher de la vérité, comme le montre son « très véridique » chevalier. Courcelles esquisse un parallèle entre les mystiques et le créateur du roman moderne, qui choisissent des mots et des images qui font sens. Elle rappelle « l'extraordinaire pouvoir de suggestion » (p. 274) du *Don Quichotte*, dont témoignent les illustrations des innombrables éditions et les nombreuses adaptations. Chez eux comme chez lui, on retrouve la même attention à la beauté du monde. Dans la deuxième partie du *Don Quichotte* (1615) se lit une « topique de l'enchantement » (p. 278).

Selon Dominique de Courcelles, la mystique et le roman de Cervantes, au seuil de la modernité, ont en commun de proposer une nouvelle activité philosophique « supérieure à toute science démonstrative » (p. 295). Tout au long du livre, elle démontre que dans les cultures chrétiennes fondées sur la divinité du Verbe, langage et spiritualité sont indissolublement liés. Les mystiques, amoureux des mots, inventeurs de langues, participent à l'élaboration de la langue vernaculaire, dont leurs écrits ont souvent été des textes fondateurs. Avec des savoirs inégaux — bien plus étendus pour les hommes que pour les femmes du corpus —, ils écrivent de nouvelles théologies. Quant à Cervantes, il reprend sur un mode ludique, en les complétant, les expérimentations des mystiques, mais les dépasse en subvertissant tous les savoirs.

Ce sont là les grandes lignes d'un ouvrage très riche, dont les différents chapitres pourraient être lus séparément, selon les intérêts particuliers des chercheurs.

CLAIRE LE BRUN-GOUANVIC, *Université Concordia*