

L'univers religieux d'Henri Bosco*

GILLON Jean-Yves

C.I.E.P. (Centre International d'Etudes Pédagogiques)

E-mail : jeanyvesgillon@yahoo.fr

(date de réception 10/12/2012 - date d'approbation 10/01/2013)

Résumé

Henri Bosco, un des romanciers les plus originaux du milieu du vingtième siècle, particulièrement admiré par Gaston Bachelard, est ce qu'on a coutume d'appeler «un écrivain religieux», tant les références religieuses et une certaine dimension mystique sont omniprésentes dans son œuvre. L'auteur de l'article a souhaité aller au-delà de cette constatation d'évidence et a tenté d'analyser les caractères propres et complexes de l'univers religieux d'Henri Bosco : héritage du catholicisme rural, imprégnation d'un christianisme plus savant, marqué par l'inquiétude existentielle, mais aussi imprégnation du néoplatonisme de Plotin, qui le rapproche étrangement de la spiritualité musulmane pour laquelle sa sympathie est certaine. Il s'en dégage un tableau nuancé, qui contribue à une «histoire littéraire du sentiment religieux» au vingtième siècle, qui reste à écrire.

Mots-clés : Henri Bosco, Littérature du XXe Siècle, Catholicisme du XXe Siècle, Romanciers Catholiques, Plotin, Néoplatonisme, Spiritualité Musulmane.

* Exceptionnellement, pour cet article, nous n'avons pas appliqué le système de référence bibliographique en vigueur dans la revue.

I- La religion et le sacré omniprésents

Tout lecteur des romans de Bosco est dès l'abord frappé par la récurrence des références religieuses. Beaucoup de prêtres, parfois ridicules¹ - mais c'est fort rare - parfois dévoyés² - ce n'est guère plus courant - le plus souvent consciencieux et, pour certains, douloureux, chargés d'une tâche écrasante, finalement pas si éloignés des prêtres de Bernanos : ainsi l'abbé Bourguet d'*Un Rameau de la nuit*. A l'occasion, un pasteur, chez qui l'on devine le souvenir du pasteur Noël Vesper, ami de Bosco : ainsi dans *Le Mas Théotime* où il tient un très beau rôle. Beaucoup d'églises aussi : l'humble église du village de Vaugines, «la plus belle église du monde»³ ; des chapelles, telle celle du *Mas Théotime*, qui oriente tout le roman, celle de *L'Enfant et la rivière* perdue dans les marais : il n'est guère de roman qui ne s'attarde à la description d'un sanctuaire. Parfois, il ne s'agit pas d'un rassurant sanctuaire chrétien : les sanctuaires antiques des dieux païens, oubliés mais toujours rayonnants de force sombre⁴, ne manquent pas, ni même les sanctuaires maléfiques desservis par des ensorceleurs⁵ : nous

1- Le Trestoulas, p. 62.

Les titres de textes d'Henri Bosco sont mentionnés en italique et sans guillemets. Les autres titres sont donnés entre guillemets et sans employer l'italique.

Chaque fois que possible, j'ai cité Bosco en utilisant une réimpression en collection «Folio» (éditions Gallimard), aisément accessible ; c'est à cette édition que renvoient les numéros de pages qui situent les citations. Quand l'ouvrage n'a pas été réimprimé en «Folio», et dans ce cas seulement, j'ai indiqué, à la première citation, quelle édition j'ai utilisée. Pour connaître la date de la première publication, on se reportera à la bibliographie.

2- *L'Antiquaire* présentent deux figures de prêtres dévoyés, Melchisédech, qui s'est défroqué, et Mathias, qui s'est mis au service de puissances obscures ; il semble que l'un et l'autre trouveront cependant une sorte de rédemption (je ne cite pas une page en particulier, car ce à quoi je fais référence est l'objet de multiples occurrences tout au long du roman ; il en va de même, dans le texte ou dans les notes, chaque fois que je n'ai pas précisé de page après avoir mentionné un titre).

3- *Un Rameau de la nuit*, Flammarion, Paris, 1950, p. 219 (bien que ce roman ait été réédité en collection «Folio», cette édition est si fautive que je préfère renvoyer à l'édition originale).

4- Notamment dans *Le Trestoulas*, *Le Récif*, *Un Rameau de la nuit*.

5- *L'Antiquaire*.

commençons à entrevoir que le religieux, chez Bosco n'a pas qu'une face claire. Disons un mot encore des symboles : le cœur, la croix et les colombes, qui sont comme le hiéroglyphe du *Mas Théotime* ; les lames orphiques que traduit le narrateur d'*Un Rameau de la nuit*¹ ; la médaille de Melchisédec, le prêtre indigne, pourtant toujours chargé de la dignité du sacerdoce² et, dans le même roman, le camée antique et païen que Baroudiel a hérité d'un arrière-grand-oncle, qui s'oppose au médaillon de Melchisédech comme le sacré obscur au sacré lumineux³... Et naturellement, s'il y a prêtres, sanctuaires, et symboles, il faut aussi des rituels : rituels catholiques, le plus souvent : que de messes, dont le narrateur apprécie qu'elles soient bien dites⁴, de prières nocturnes⁵, de lampes allumées ; parfois, cependant, on devine qu'à ces rituels qui apaisent l'âme s'opposent de redoutables rituels maléfiques qui cherchent à la perdre, comme ceux auxquels se livrent les *Caraques*, ces mystérieux nomades qui, dans l'imaginaire bosquien, hantent les montagnes de Provence⁶. Si l'allumage et l'ostention de la lampe peuvent avoir un caractère rigoureusement religieux⁷, ce sont aussi des rituels dans un sens plus vague, accomplis à titre privé par des personnages qui sentent confusément qu'il le faut, au nom d'un sacré peu défini⁸. En vérité, tout acte important, chez Bosco tend à devenir rituel ; de même les sanctuaires ne sont pas seulement les églises et les chapelles : les simples maisons sont aussi des sanctuaires, habités de l'esprit religieux

1- *Un Rameau de la nuit*, p. 32.

2- *L'Antiquaire*, p. 212, p. 260 et 268.

3- *L'Antiquaire*, p. 212, p.p. 47 à 51.

4- Par exemple dans *L'Épervier* (Gallimard, Paris, 1963, p. 43).

5- *Les Balesta* (Gallimard, Paris, p. 108), *L'Épervier* (Gallimard, Paris, 1963, p. 231), *le Récif* (Gallimard, Paris, 1971, p. 100)...

6- *Le Sanglier* est le roman où ces errants mystérieux et redoutables tiennent le plus grand rôle, mais ils réapparaissent un peu partout, dans *L'Âne culotte*, *Les Balesta*, *Mon Compagnon de songes*, *L'Enfant et la rivière*, *Le Renard dans l'île*, *Le Chien Barboche* ...

7- Par exemple dans *Le Récif*, p. 145.

8- Notamment dans *Hyacinthe*, où la lampe à la fenêtre sera un signe essentiel, sur lequel tout repose ; elle est présente dès la première page (Gallimard, Paris, 1940).

des générations qui y ont vécu, y sont mortes ; la plus impressionnante de ces maisons, le Mas Théotime, ne porte-t-il pas un nom qui pourrait se traduire par «Qui honore Dieu»? Les espaces naturels aussi sont sanctuaires : sanctuaires des montagnes¹ ; sanctuaires inquiétants des grottes². Enfin, les jardins sont peut-être les lieux du sacré le plus intense et le plus ambigu, les deux extrémités du spectre sur lequel se répartissent les sanctuaires bosquiens étant occupés par un jardin : le jardin maléfique de l'enchanteur, blasphématoire imitation du paradis³, et, à l'opposé, le jardin véritablement paradisiaque auquel Bosco a donné le nom d'un village andalou, dont l'origine arabe est évidente : Almuradiel⁴.

L'univers bosquien est saturé d'un sacré, qui ne se manifeste pas seulement dans la vie religieuse qui se donne pour telle, celle des cérémonies bien situables parmi les religions connues, mais aussi dans les pratiques incertaines d'un sacré plus intime, plus intense, parfois plus trouble.

La dimension religieuse de l'œuvre de Bosco est si évidente, si centrale, que le lecteur insensible à une certaine dimension mystique de l'existence n'a aucune chance de pénétrer dans ses romans.

II- Une interprétation simple : Bosco chrétien

Cependant, la force même de cette évidence, conduit paradoxalement à une certaine perplexité : le religieux, chez Bosco, est si riche, si multiforme

1- Voir la grande étude de Claude Girault : «De “la montagne intérieure” à la révélation d'un “cœur tragique” : une lecture du *Sanglier*», in Cahiers Henri Bosco 41/42, numéro spécial «Le Lubéron», édité par L'Amitié Henri Bosco, et Édisud (Aix-en-Provence, 2002), pp. 144 à 206 (les «Cahiers Henri Bosco» seront désormais cités sous la forme abrégée CHB).

La présence tutélaire et sacrée de la montagne du Lubéron est à l'arrière plan ou au premier plan de plusieurs récits (*Le Sanglier*, *Le Mas Théotime*, *Le Trestoulas*, *L'Habitant de Sivergues*, *L'Âne culotte...*).

2- *Le Trestoulas*, *Le Récif* ...

3- *L'Âne culotte*, *Mon Compagnon de songes* (Gallimard, Paris, p. 247), et aussi, de façon plus ambiguë, *Un Rameau de la nuit*.

4- *Antonin*, toute la quatrième partie, particulièrement à partir de la p. 375. Almuradiel est expressément qualifié de paradis terrestre (p. 389).

qu'on peut se demander comment le comprendre, comment en concilier ou du moins en organiser les tendances si diverses.

Un article de Jean-Pierre Jossua¹, qui a fait date, se proposait de discerner les «éléments religieux présents dans l'œuvre» d'Henri Bosco, parmi lesquels l'auteur distinguait trois composantes, «d'origine chthonienne, d'origine ésotérique et d'origine chrétienne» (p. 252). Sa conclusion était apaisante : pour Jossua, Henri Bosco était essentiellement un chrétien aux convictions assez conformes à ce qu'on peut attendre d'un fidèle catholique. Jossua relevait cependant que la religion de Bosco se colore d'une particulière perception de la sacralité du cosmos (la composante «chthonienne») qui peut appeler des «références au paganisme antique» (p. 253). Ce christianisme accueillant à l'héritage antique («catholicisme puissamment intégrateur», p. 252) se complique d'un goût de l'ésotérisme, dont Jean-Pierre Jossua ne paraît pas loin de penser qu'il gâte un peu les derniers romans de Bosco («Une des raisons d'une certaine réticence de ma part – que j'ose à peine avouer ici – à l'égard des ouvrages ultérieurs de Bosco est l'importance accrue de ces thèmes ésotériques», p. 256). Une simple note écartait, comme en passant, tout lien entre Bosco et «la mystique soufie» («de cette dernière, je ne trouve aucune trace spécifique», p. 262).

C'est à mon tour d'à peine oser avouer que l'analyse de Jean-Pierre Jossua ne me convainc pas entièrement. Certes, il s'agit d'une précieuse contribution à une question complexe, où Jean-Pierre Jossua apporte un esprit de clarté. Mais, ce faisant, il se pourrait qu'il la simplifie un peu trop. Pour ma part, il me semble qu'un aspect au moins a été quelque peu négligé, et qu'à le réintroduire on s'interdit une conclusion trop rapide.

III- Bosco lecteur de Plotin

Dans l'article de Jossua, l'absence d'un nom étonne, tellement qu'on relit

1- «Henri Bosco écrivain religieux ? Réflexions d'un théologien», in CHB 43/44, 2003/2004, paru en 2005, pp. 251 à 266.

pour s'assurer qu'il n'a pas échappé, mais la relecture confirme l'étrange omission : on ne voit pas bien, en effet, comment s'en passer pour aborder «en théologien», comme le propose l'auteur, la spiritualité bosquienne. Ce nom, c'est celui de Plotin. Tout au plus trouvera-t-on dans l'article qui se proposait de clore la question des références religieuses d'Henri Bosco, une allusion rapide aux «mystiques orphiques et néoplatoniciennes de l'Un» (p. 254).

Les lecteurs de Bosco savent pourtant son admiration pour le maître des néoplatoniciens (dès *Irénée* : «Plotin d'Alexandrie. Cet homme était l'intelligence même...»¹). Probablement est-il le théologien que Bosco a le plus médité². En effet, si l'enseignement de la philosophie a cherché à s'appropriier Plotin, en oubliant parfois sa visée essentiellement mystique, celui-ci est bien un théologien. Remarquons dès à présent que les musulmans, qui ont connu une traduction partielle des «Ennéades» dès la première moitié du neuvième siècle, ont très bien saisi l'enjeu religieux de l'œuvre, puisque le recueil est devenu en arabe «La Théologie d'Aristote»,

1- *Irénée* (Gallimard, Paris, réimpression dans la collection «d'imaginaire», 1982, p. 86).

2- «Mon livre de chevet pour les Grecs c'est Plotin comme philosophe». Propos tenu à Rober Ytier, in CHB 16, cité par Charles du Ry in «“Primum Graius homo...” Bosco et la mystique de l'ancienne Grèce», CHB 39/40, 1999/2000, pp .131 à 151 ; le propos de Bosco est reproduit p. 139. Charles du Ry ajoute: «Si jamais on voulait lui attribuer un directeur spirituel (...), le choix tomberait sans doute sur Plotin» (p. 141). On lira avec profit les pages où Charles du Ry rapproche certains thèmes plotiniens des intuitions bosquiennes, selon d'autres voies que celles qu'empruntera le présent article, sans que ces approches différentes soient incompatibles. Sur Bosco, lecteur de Plotin, voir aussi CHB 43/44, 2003/2004, avertissement inédit au *Rameau de la nuit*, p. 98, où Bosco cite Plotin (la citation finale «phygé monou pros monon» - «fuir seul vers Le Seul» a seule été conservée dans l'édition définitive du roman , en exergue) et, dans le même Cahier, les remarques de Gabriel Germain, approuvées par Claude Girault, sur une version inédite du «papyrus grec» du *Rameau de la nuit* (p. 209) où se décèle clairement une influence néoplatonicienne. Il est d'un intérêt particulier pour mon sujet, que Plotin apparaisse aussi dans les échanges avec François Bonjean, qui fut par ailleurs un des informateurs de Bosco sur l'islam : CHB 37/38, 1997/98, «Henri Bosco, François Bonjean, Correspondance», lettre de Bosco, du 22 juillet 1941 : «On lit Plotin (ah ! c'est beau !))» p. 68.

une étrange facétie historique ayant amené une confusion sur le nom de l'auteur, alors que le titre de «Théologie» laisse déjà deviner que, si l'on s'était trompé sur l'état civil du penseur, on avait bien compris sa pensée.

Comment donner un aperçu de la théologie de Bosco sans interroger son théologien de prédilection ?

Chez Plotin, tout renvoie au Dieu inconnaissable et indicible («l'Un¹») qui se manifeste au travers des étapes d'une procession où chaque niveau ontologique porte le reflet – *est* le reflet – de celui qui le précède dans la proximité de l'Un. Ainsi, de niveau en niveau, depuis l'Être, premier émané, jusqu'à la matière corporelle, la lumière se dégrade sans disparaître.

Les nombreux lecteurs de Plotin verront aussitôt les défauts de ce résumé en quatre lignes d'une œuvre immense ! Et pourtant, malgré leur insuffisance criante, j'espère que ces quatre lignes apporteront à ceux qui ne sont pas familiers du philosophe le minimum indispensable pour saisir ce qui suit. La masse des travaux qu'ont suscités, notamment dans les vingt-cinq dernières années, l'œuvre de Plotin en particulier et le néoplatonisme en général, est une indication de l'importance de cette philosophie mais aussi de sa haute difficulté. Il ne peut s'agir ici d'en dresser le tableau. Il suffit à notre objet que ceci soit bien senti dans toutes ses conséquences : la théologie plotinienne est une théologie du reflet. Aucun *étant* ne possède pleinement l'être, ni, bien évidemment, n'est dépourvu de toute réalité : du Réel, de l'Être en soi, chacun porte le reflet, rien de plus, ni de moins, que le reflet. Rien n'existe vraiment que par ce qu'il évoque et qui se situe à un niveau ontologique supérieur au sien.

Chaque *étant* cherchant à exister le plus pleinement qu'il le peut, chacun cherche à se rapprocher de ce niveau ontologique immédiatement précédent, qui lui donne toute sa réalité, sa réalité par reflet. Ainsi la matière aspire à

1- Dans la citation de la note précédente «Le Seul», selon la traduction que propose Bosco : le choix de cette traduction décèle-t-elle l'influence de la métaphysique d'Ibn 'Arabî, à une époque, vers 1950, où Bosco semble s'intéresser particulièrement aux sources musulmanes ?

l'âme –qui lui donne forme corporelle-, l'âme à l'Esprit¹, qui est la dimension supérieure de l'âme, et l'Esprit aspire à l'Un. Chaque niveau ontologique aspire au niveau immédiatement supérieur, chaque niveau supérieur répand sa lumière sur l'immédiatement inférieur à la mesure de son aspiration.

Ainsi, l'univers se déploie selon deux tendances, qui sont deux exigences de la spiritualité plotinienne : le mouvement et l'immobilité. Le mouvement : c'est une circulation ininterrompue du haut en bas, du bas en haut de l'univers². L'immobilité : chaque réalité reste à sa place. L'âme ne devient pas corps : c'est son reflet seulement qui se pose sur le corps comme sur un miroir, elle ne descend pas. «Elle reste immobile et ne donne d'elle que des reflets»³. Et le corps ne devient pas âme : c'est le reflet de l'âme, qui était sur lui, qui remonte à l'âme, parce qu'il n'a jamais cessé d'être de l'âme. «L'âme, en effet, est plusieurs choses, toutes choses, aussi bien celles d'en haut que celles d'en bas. Elle s'étend à l'ensemble de la vie.»⁴ Nul *étant*

1- On ne peut traduire le grec *Nous* par «Intellect», comme on le fait le plus souvent, qu'à la condition de préciser que l'Intellect au sens plotinien n'est pas du tout une abstraction «intellectuelle», ni même l'organe de cette abstraction; c'est pourquoi je préfère ici le terme «Esprit»; dans les citations qui suivent, selon les choix des traducteurs, on aura parfois «Intellect», parfois «Intelligence», avec ou sans majuscule, pour désigner la même hypostase).

2- Voir le décisif article de Jean-Louis Chrétien, «Plotin en mouvement» («Archives de philosophie» 64, 2001, pp. 243 à 258).

3- Traduction d'Émile Bréhier, «Ennéades» I.1 (53), chap. 8, (Les Belles lettres, 1924, réimpression de 1997, p. 44).

Pour mes références à Plotin, les traités sont ordinairement identifiés par leur numéro selon le classement de Porphyre (à deux nombres, le premier en chiffres romains), puis, entre parenthèses, par le numéro selon le classement chronologique. Cependant lorsque je cite une édition qui a privilégié l'ordre chronologique, c'est le numéro du traité selon cet ordre qui est donné en premier, suivi du numéro à deux nombres du classement de Porphyre. Outre la page de la traduction utilisée, j'ai indiqué le chapitre du texte grec.

4- Plotin, «Traité 15» (III, 4), chap. 3, traduction de Matthieu Guyot, p. 345 (Traités 7 à 21, Nouvelles traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, «GF Flammarion», 2003).

ne peut suivre les reflets de l'Être dans leur remontée, à moins de dépouiller l'état de l'être qui était le sien avant de s'élever : cet état cesse d'être le sien, il ne l'emporte pas avec soi : la transposition de l'inférieur à un niveau supérieur est aussi impensable dans cette métaphysique que la descente du supérieur à un niveau inférieur. «Il y a donc une procession du premier au dernier, et chaque chose reste toujours dans sa position naturelle, tandis que ce qui est engendré occupe une position différente et inférieure ; tout ce qui est engendré devient cependant identique à ce dont il dérive, tant qu'il est en contact avec lui.»¹ ; cette citation, parmi tant d'autres auxquelles j'ai dû renoncer pour abrégé, met en lumière une des apories du plotinisme (mais c'est le propre de cette philosophie, parce qu'elle est aussi une mystique, de ne pas souffrir de ses apories, qui, tout au contraire, sont sa force) : il y a procession, mais immobilité ; immobilité, mais devenir.

Les paysages naturels ou agricoles de Bosco s'accordent au regard néoplatonicien. Ils tiennent une telle place dans ses romans qu'il arrive que les péripéties puissent presque y être considérées comme simple mise en évidence des virtualités induites par les lieux². Plus on s'élève dans le paysage, plus on monte vers l'Être ; chaque niveau topographique, comme un niveau ontologique, reçoit ses vertus essentielles du niveau supérieur. Il les perd s'il prétend exister pour lui-même. Bosco, attentif aux vertus de l'ordre (chaque niveau à sa place) ne l'est pas moins aux nécessaires circulations : l'enfermement dans une certaine réalité qui ne communiquerait plus avec les réalités supérieures est un crime contre l'Esprit. Il faut des âmes qui, comme l'inoubliable Geneviève du *Mas Théotime*, ignorent les limites et sautent les ruisseaux. Cependant, si l'ordre de la procession donne

1- Plotin, «Traité 11» (V, 2), chap. 2, traduction de Francesco Fronterotta, p. 218 (Traités 7 à 21, Nouvelles traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, «GF Flammarion», 2003).

2- *Le Mas Théotime* est un des romans où l'action exercée par le personnage-paysage est des plus lisibles. Je me permets de renvoyer à mon article : «“Peut-être la paix est-elle plus que le bonheur” : à propos du *Mas Théotime*», in CHB 39/40, 1999/200, pp. 168 à 185.

aux mondes toute leur noblesse, c'est tout de même un ordre descendant, et il arrive à Bosco, comme à Plotin, de l'envisager avec pessimisme : «Nous descendons. La montagne, les bois, la maison, et au bas de la plaine, le village, nous glissons, tous, le long de la pente céleste, vers plus d'ombre, comme chaque hiver¹.» Malgré la référence, d'apparence naturaliste, au cycle des saisons, l'expression «le long de la pente céleste» n'a pleinement son sens que s'il s'agit d'une descente ontologique, en pleine conformité avec la structure plotinienne du cosmos.

On pourra trouver, non sans raison, que ce qui précède est trop imprécis, trop rapide, pauvrement étayé (l'étayer par une multitude d'exemples ne serait pas difficile, mais cet article y prendrait des dimensions déraisonnables) ; je crois cependant que ce début suscitera plus de réserves que de franches oppositions : les lecteurs de Bosco m'auront compris et auront retrouvé dans l'univers hiérarchisé des platoniciens leur romancier de prédilection.

Je dois malheureusement en venir maintenant à des considérations plus délicates.

IV- Une difficulté : Plotin et le christianisme

On sait que les néoplatoniciens ont été les plus vaillants défenseurs de la religion antique face au christianisme. A la fin de l'Antiquité, à côté de ce qu'on peut, au sens propre, qualifier de paganisme - survivances populaires, surtout paysannes, de religions décapitées - la résistance au christianisme se réduisait à un milieu de plus en plus restreint de philosophes néoplatoniciens, au point que les trois termes, «philosophes», «platoniciens» et «adversaires du christianisme» ont fini par devenir quasiment synonymes.

Aujourd'hui des chrétiens lisent et admirent Plotin sans voir dans ses traités de trop graves contradictions avec le dogme de leur religion, et l'on admettra volontiers que Bosco fut de ces chrétiens à tendance

1- *L'Épervier*, p. 207.

néoplatonicienne. Seulement Plotin, qui connaissait très bien le christianisme – au troisième siècle, à Rome, on était à l'âge des Pères de l'Église et des saints - qui a certainement compté des chrétiens, sinon parmi ses disciples proches, du moins parmi ses auditeurs, et qui n'était pas mauvais théologien, voyait, lui, d'insurmontables désaccords. Il y a entre sa spiritualité et celle du christianisme une incompatibilité qu'a bien analysée Émile Bréhier : «l'âme ne progresse pas vers le corps, (...) elle reste en elle-même, mais (...) c'est le corps qui s'oriente vers elle pour recevoir son influence». A plus forte raison, les instances supérieures à l'âme, l'Être, l'Un, ne sauraient descendre vers les corps, d'où l'enchaînement un peu abrupt de Bréhier : «Texte capital pour faire voir à quel point le néoplatonisme de Plotin était opposé à la parousia de Dieu, telle que la comprend le dogme chrétien : la participation n'est jamais chez lui condescendance ni amour de l'être divin pour le sensible; indiquons d'un mot que la parousia du Verbe est un moment de l'histoire des rapports de l'homme avec Dieu, et qu'elle n'a pas de sens hors de cette histoire; or, l'on sait combien Plotin était implicitement hostile à toute vision de l'univers sous l'aspect du devenir historique»¹. Là où Bréhier a écrit «parousia», on écrirait aussi légitimement «Incarnation», sans trahir la pensée du commentateur, bien qu'habituellement le terme de «parousie» («présence») s'applique plutôt au second avènement attendu du Christ glorieux. Pour Plotin, même l'âme ne descend pas dans le corps, seulement «l'image de l'âme» : «Qu'il y ait quelque chose de l'âme en bas, cela n'empêche pas l'essence de l'âme d'être en haut. Et même cette prétendue partie inférieure n'est, à vrai dire, qu'une image de l'âme; elle ne se trouve point séparée d'elle comme par une coupure; elle est comme le reflet dans un miroir»². Que dire alors de l'Esprit/Intellect et de l'Un suprême ? Il ne fait

1- «Ennéades», VI («Les Belles Lettres», 1936, réimpression 1992, traduction d'Émile Bréhier). La phrase que je cite est extraite de la notice commune aux traités VI, 4 (22) et VI, 5 (23), «Que ce qui est un et identique peut être en même temps partout», (p. 168).

2- «Ennéades» VI, 2 (43), chap. 22, traduction d'Émile Bréhier, p. 124 du premier volume de la sixième Ennéade.

pas de doute que Plotin, revenant en des dizaines d'endroits sur l'impossibilité que les réalités supérieures descendent réellement au rang des inférieures, a vu la divergence foncière entre sa foi et celle des chrétiens.

En effet, où est le problème ? En ceci tout simplement : une théologie du reflet n'est guère compatible avec une théologie de l'incarnation. Pour Plotin «il est impossible qu'il n'y ait rien qui ne participe à cette divinité mais il est aussi impossible qu'elle descende ici-bas.»¹. La participation rend toute incarnation du Principe superflue et impossible. Comme le résume clairement Pierre Hadot : «Pour Plotin, le supérieur ne descend jamais au niveau de l'inférieur, mais il projette au niveau de l'inférieur une émanation de lui-même, une image de lui-même qui entre en relation avec l'être inférieur.»²

Pour une théologie platonicienne, toute incarnation est à la fois inutile et inadmissible.

Elle est inutile car, en vertu de la circulation des reflets, le monde n'est jamais privé de Dieu. Elle est inadmissible, car l'écart ontologique infranchissable entre l'Un et l'Être, entre l'Être et les *étants*, n'est jamais aboli. Nous retrouvons le mouvement et l'immobilité soulignés plus haut.

Dans le christianisme, c'est l'Incarnation qui pose problème aux néoplatoniciens, non le monothéisme. Dans un texte célèbre sur la fin du paganisme antique, Pierre Hadot a bien montré ce monothéisme, mais il a peut-être eu tort de croire qu'il préparait les voies du monothéisme spécifiquement chrétien³. Victime d'un certain européocentrisme, Hadot n'a pas remarqué qu'une moitié du monde antique n'avait fait que passer par le christianisme, avant de devenir musulmane, et que cette moitié correspond

1- «Ennéades» IV, 3 (27), chap. 11, traduction d'Émile Bréhier, («Les Belles Lettres», 1927, réimpression 1993) p. 78.

2- Plotin, «Traité 50» (III, 5), introduction, traduction, commentaires et notes par Pierre Hadot, p. 220 (Editions du cerf, 1990, réimpression en «Livres de Poche»).

3- «La Fin du paganisme» in «Histoire des Religions» (Gallimard, Paris, 1972, «Encyclopédie de la Pléiade», repris en «Folio»).

précisément aux contrées où le néoplatonisme trouvait le plus d'échos. Plus attentif au monde musulman, il aurait remarqué que ce qui différencie l'islam du christianisme, c'est précisément l'absence, en islam, de l'Incarnation et du changement radical de la condition humaine que l'Incarnation introduit dans l'histoire, c'est-à-dire de ce que Pierre Hadot identifie fort bien comme les dogmes chrétiens inacceptables pour les disciples de Plotin : «Que Dieu ait décidé à un certain moment de s'incarner est (...) doublement irrationnel. Pourquoi avoir laissé pendant des siècles l'humanité privée des bienfaits de la révélation, pourquoi avoir permis que tant d'âmes se perdent ? Et surtout, pourquoi et comment Dieu aurait-il pu s'incarner? (...) Si Dieu descend en personne vers l'humanité, il bouleverse l'ordre de tout l'univers; il s'assujettit à un changement, ce qui est impossible, et pis encore, à un changement dans la direction de ce qui est inférieur»¹. J'aurai à revenir sur cet accord foncier du néoplatonisme antique et de l'islam.

Il est temps de récapituler. De mon premier point, j'ai supposé qu'il serait aisément accepté : on ne peut conclure sur la religion d'Henri Bosco sans prendre en compte sa dimension plotinienne. Le second point soulève plus de difficultés : son plotinisme fait de Bosco un chrétien inconfortable. Il en découle un troisième point, qui pourra étonner : quoi que Bosco ait connu de la mystique musulmane, que ce soit peu ou beaucoup, directement ou indirectement, son néoplatonisme suffit à établir une profonde parenté entre son monde spirituel et la spiritualité islamique.

V- De Plotin à la philosophie mystique de l'islam

Et il en serait encore ainsi même si de l'islam Bosco n'avait rien connu.

Il ne s'agit pas ici de rechercher des influences, travail qui ne serait pas sans intérêt, quoique secondaire, mais qui est tout à fait hors de ma portée actuellement. Je ne puis préciser, ce qui impliquerait entre autres de disposer de l'ensemble de la correspondance et des écrits inédits, jusqu'à quel point

1- Pierre Hadot, op. cit. p. 107 du tome II.

Bosco était «familier de la mystique soufie», comme l'écrivait Claude Girault qui était son meilleur connaisseur¹.

Je ne chercherai, dans cet article, qu'à établir des correspondances, qui ne soient pas superficielles mais tiennent à l'essentiel : un certain regard de l'esprit. C'est cette profonde communion qui a rendu possibles les influences, s'il y en a eu. Il faut d'abord comprendre ce que peut signifier un intérêt d'Henri Bosco pour l'islam, afin d'évaluer la portée des allusions à l'islam qu'un lecteur peut identifier dans l'œuvre publiée et qu'un chercheur pourrait certainement enrichir de découvertes dans les écrits inédits.

Avant d'établir certaines correspondances, un court rappel historique peut n'être pas inutile.

Le christianisme occidental a presque totalement oublié Plotin pendant tout le Moyen Age, l'âge chrétien par excellence. Il ne l'a redécouvert qu'à la Renaissance, dans la traduction de Marcile Ficin, philosophe qui, bien loin d'être un chrétien sans équivoque, se proposait, quoiqu'il fût prêtre, de réhabiliter la religion antique². A l'inverse, dans le monde musulman, la version en langue arabe des Ennéades, bien que tronquée, devint une référence majeure de toute la philosophie mystique, référence assumée, revendiquée, sans cesse relue, commentée et longuement citée³.

Cette différence des fortunes historiques de Plotin en terre d'islam et en terre chrétienne ne sont qu'un indice, dont il faut dégager la signification. Je l'ai fait à moitié en montrant comment l'Incarnation, qui est au cœur du christianisme, s'accorde mal avec le plotinisme. L'autre moitié de l'explication, c'est que la théologie mystique de l'islam repose sur les

1- CHB 43/44, 2003/2004, p. 166, en marge d'un extrait du *Diaire*.

2- Ce n'est qu'en 1492 qu'est imprimée sa traduction des Ennéades en latin.

3- Qui en voudrait un bon exemple n'aurait qu'à lire le «Traité de la Résurrection» de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, texte classique parsemé de longues citations de Plotin (attribuées à Aristote comme je l'ai signalé plus haut) à qui l'auteur ne reconnaît pas moins d'autorité qu'aux maîtres musulmans (Christian Jambet, «Se rendre immortel», suivi du «Traité de la Résurrection» de Mollâ Sadrâ Shîrâzî - Fata Morgana, Saint -Clément de rivièrè, 2000 -). «Mollâ Sadrâ, écrit Jambet, traite le néoplatonisme comme s'il était l'ésotérisme de la lettre prophétique» (p. 17).

mêmes intuitions qui fondent le néoplatonisme. En islam aussi, nous trouvons une métaphysique de la lumière et du reflet, non de l'incarnation. Il n'y a pas de rupture de l'ordre ontologique : «Le secret de la divinité est dans l'humanité sans que la divinité subisse le trouble et le dommage d'une incarnation (au sens chrétien)»¹ écrit Rûzbehân.

L'islam, comme le plotinisme, refuse la dévalorisation du monde et de l'homme – l'idée d'une déchéance de la nature humaine, qui tiendra dans le christianisme une place de plus en plus importante, est étrangère à l'islam – tout en refusant aussi fermement la confusion, que lui paraît introduire la doctrine de l'Incarnation, entre ce qui est «d'ici» et ce qui est de «là-bas», pourrait-on dire en reprenant des adverbess typiques du lexique plotinien. Le divin n'est jamais dans les choses d'ici bas, il s'y reflète sans y entrer.

A partir de cette représentation des univers comme théophanie, les doctrines s'organisent, chez les disciples de Plotin comme chez les spirituels musulmans, selon les mêmes impératifs : ôter toute existence autonome aux mondes inférieurs, leur donner part à la réalité du monde divin, ne jamais confondre les plans hiérarchisés, permettre le mouvement de l'être entre tous les plans.

Il faudrait plus qu'un livre pour suivre cette convergence dans toutes ses conséquences, ce qui conduirait à étudier aussi les différences entre les développements, dans des contextes différents, à partir de fondations largement analogues. Je ne puis ici que souligner quelques points ; m'adressant à des lecteurs iraniens, je peux les supposer familier de la philosophie mystique musulmane et je me dispense de développements qui seraient indispensable si je m'adressais à des Européens ; quelques brefs rappels suffiront. Ce faisant, je paraîtrai peut-être m'écarter de l'étude de Bosco, mais si l'on veut bien me suivre, on verra que ce détour reconduit au cœur de l'œuvre.

1- Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, «Le Jasmin des Fidèles d'amour», traduit par Henry Corbin, Editions Verdier, 1991, p. 48.

Parmi les thèmes communs au plotinisme antique et à la pensée islamique, il faut tout d'abord évoquer la structure hiérarchique des mondes. Ce thème n'est pas absent de la pensée chrétienne : mais il y est secondaire. Au contraire c'est le leitmotiv le plus insistant du néoplatonisme et son rôle n'est pas moindre pour l'islam, qui, malgré des variantes, s'accordent pour distinguer, en deçà de l'Un, trois principaux niveaux, celui des purs Intelligibles, celui des corps, et celui, intermédiaire, des âmes : «L'intelligence donne (les idées) à l'âme de l'univers ; l'âme qui est après l'intelligence les donne à l'âme qui vient après elle, en l'éclairant et en l'informant ; celle-ci enfin, rangée à côté de l'autre, produit les choses¹» ; «Selon les philosophes, les univers sont au nombre de trois : le monde des Intelligences, et c'est le monde du *Jabarût* ; le monde des âmes, et c'est le monde du *Malakût* ; le monde du *mulk*, et c'est le «domaine» des corps matériels²». On pourrait prolonger presque sans limite le jeu des citations croisées ; si j'ai choisi celle de Sohrawardî, c'est qu'elle revendique ouvertement l'héritage platonicien («selon les philosophes») tout en ayant recours à des termes coraniques (*Jabarût*, *Malakût*, *mulk*) ce qui illustre bien la profonde convergence des deux univers spirituels.

Je me propose dans les paragraphes suivants d'illustrer à nouveau cette identité de vues par des citations croisées, que je ne commenterai pas, car l'objet de cet article n'est pas un commentaire philosophique ou théologique : il lui suffit de montrer des faits qui ressortissent à l'histoire de la spiritualité, sans qu'il lui soit nécessaire d'analyser pleinement ces faits. Je me contenterai pour chaque point de deux citations alors qu'il serait facile d'en trouver des dizaines.

Comment s'établissent les rapports entre ces niveaux de l'être ? Comme dans un jeu de reflets où chaque réalité signifie, reflète, la réalité d'un niveau

1- Plotin, «Ennéades» II, 3 (52), chap. 18, traduction d'Émile Bréhier (Les belles Lettres, Paris, 1924, réimpression 1993, p. 44).

2- Sohrawardî, traduction d'Henry Corbin, in «L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî», Editions Fayard, Paris, 1976, p. 22.

supérieur et, la reflétant, l'appelle en quelque sorte, dans un double mouvement permanent de descente et de remontée, de «procession» et de «conversion»: de même que la procession est une succession – non-temporelle - d'étapes, de même la conversion est graduelle: «Tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure (et non pas immédiatement à l'Un absolu), jusqu'à ce que, d'unité en unité, on arrive à l'Un absolu, qui ne se ramène plus à une autre»¹; «Que les âmes humaines implorent les Ames célestes. Que toutes ensemble implorent les Intelligences agentes archangéliques, tandis que notre Principe à tous encercle leur totalité.»².

Rien ne donne mieux l'idée de ce mouvement de l'être que des jeux de lumière; aussi néoplatoniciens antiques et musulmans affectionnent-ils les métaphores lumineuses: chaque hypostase (ici, il s'agit de l'âme) «donne ce qu'elle tient d'en haut à ce qui vient après elle; elle l'illumine parce qu'elle est toujours illuminée»³; «Les Lumières archangéliques réfléchissent la Lumière les unes sur les autres, si bien que chaque Lumière supérieure illumine sur ce qui est inférieur à elle en degré, et que chaque Lumière inférieure reçoit l'irradiation de la Lumière des Lumières par l'intermédiaire de ce qui lui est supérieur en degré»⁴.

Chaque réalité est alors reflet d'une réalité plus éminente, reflet qui, si l'on s'attache à ce qui le fait inférieur à ce qu'il reflète, est aussi une ombre: «Le monde sensible est l'image (du monde intelligible), autant que le portrait d'un animal peut conserver de l'animal lui-même, comme une peinture ou un reflet sur l'eau représentent l'objet antérieur à ce reflet ou à cette peinture»; «L'être des choses sensibles est une ombre de l'être, séparée

1- Plotin, «Ennéades» III, 8 (30), chap. 10, traduction d'Émile Bréhier (Les Belles Lettres, 1925, réimpression 1995, p. 166).

2- Sohrawardî, traduction d'Henry Corbin, in «L'Archange empourpré», p. 484.

3- Plotin, «Ennéades» II, 9 (33), chap. 2, traduction d'Émile Bréhier, p. 114.

4- Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, «Le Livre de la Sagesse orientale», traduction par Henry Corbin (Editions Verdier, Lagrasse, 1986, p. 135).

de l'être au sens fort qui est dans son modèle et qui y est la vie»¹ ; «Tous les êtres existenciés sont imagination, ou reflets dans des miroirs, ou ombres (...) Le seul Être au sens plein, c'est Dieu, exalté soit-Il, qui se manifeste dans les êtres possibles comme une personne unique apparaît dans des miroirs multiples²».

Cependant, si tout est reflet, alors, tout est âme. Tout corps n'est positivement rien d'autre que l'âme dont il est le reflet. S'il y a trois niveaux ontologiques fondamentaux, le monde de l'âme, intermédiaire, s'étend jusqu'aux limites des deux autres. L'âme est un Intelligible, sa puissance supérieure se confond avec l'Intellect/Esprit (car elle aussi n'est que ce qu'elle reflète) ; mais ses puissances inférieures descendent jusqu'aux réalités corporelles, auxquelles elle donne forme : sans âme, il n'y aurait pas de corps, seulement de la matière informe. Or, l'informe, la pure matière sans qualité, est aussi introuvable, dans tous les univers que l'Un, qui est l'indicible au-delà de l'Être comme la matière est l'indicible au dessous de l'être. Même les inanimés, si l'on ose le paradoxe, ont une âme, du moins, ils ont reçu une trace de l'âme, et cette trace est toute leur réalité.

Voici qu'on se rapproche soudain de Bosco. Pour lui, comme pour les néoplatoniciens, comme pour les spirituels musulmans, toutes les créatures sont âmes qui aspirent à être âmes plus pleinement. «Il y a une pensée de la plante, une pensée de l'animal doué de sens, une pensée de l'être doué d'une âme ; comment des pensées ? Oui, puisque ce sont des raisons ; toute vie est une pensée, mais une pensée plus ou moins obscure comme la vie elle-même» ; «Chaque chose vit à sa façon dans l'univers ; nous disons qu'une chose ne vit pas, si elle ne reçoit pas de lui un mouvement accessible à nos

1- Plotin, deux citations des Ennéades VI, 2 (43), chap. 22 et chap. 7, traduction d'Émile Bréhier (p. 124 et p. 106).

2- 'Abd al-Ġanî al-Nâblosî, «Al-Wuġûd al-Haqq», édition critique par Bakri Aladdin (Institut français de Damas, 1995), p. 98.

sens ; mais chacune a sa vie, qui nous échappe¹» ; «Il n'existe que des êtres vivants, bien que cette vérité soit cachée en ce bas monde à l'intelligence de beaucoup de gens²».

Toutes ces âmes, se tournant vers le Bien, l'Un, aspirent à remonter vers lui. «Tous les êtres qui sont en moi désirent le bien ; et chacun l'atteint selon son pouvoir³», fait dire Plotin à l'univers. La fin de la descente de l'âme est le début de sa remontée : «ce qui est avant elle, c'est la contemplation des réalités ; pour certaines âmes cette contemplation s'opère partie par partie et successivement, et la conversion vers le meilleur se fait dans ce qui est pire.»⁴. Les auteurs musulmans vont développer de façon grandiose ce thème de la remontée des âmes : «Dès l'instant où tu vins en ce monde de l'existence, une échelle fut placée devant toi pour te permettre de t'enfuir. D'abord tu fus minéral, puis tu devins plante ; ensuite, tu devins animal : comment l'ignorerais-tu ? Puis tu fus fait homme, doué de connaissance, de raison, de foi ; considère ce corps tiré de la poussière : quelle perfection il a acquise ! Quand tu auras transcendé la condition de l'homme, tu deviendras sans nul doute un ange. Alors, tu en auras fini avec la terre ; ta demeure sera le ciel. Dépasse même la condition angélique ; pénètre dans cet océan, afin

1- Plotin, deux citations des Ennéades, respectivement III, 8 (30) chap. 8, traduction d'Émile Bréhier, p. 161, et IV, 4 (28) chap. 36, traduction Bréhier, p. 144.

2- Ibn 'Arabî, «La Sagesse des Prophètes», traduction de Titus Burckhardt (Albin Michel, Paris, réimpression 2008, p. 149).

3- Plotin, «Ennéades» III, 2 (14), chap. 3. Traduction d'Émile Bréhier, p. 28.

4- Plotin, «Ennéades» IV, 8 (6), chap. 7. Je cite la traduction d'Émile Bréhier (p. 225) sauf pour les derniers mots empruntés à la traduction de Laurent Lavaud (Plotin «Traité 1 à 6» traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2002, p. 250). J'ai préféré le plus souvent la traduction d'Émile Bréhier, très supérieure littérairement à la plupart des traductions plus récentes, mais j'ai consulté ces dernières, réputées plus exactes, chaque fois que possible. Dans cette citation «le meilleur» est le monde spirituel ; «le pire», le monde matériel : la conversion vers le meilleur, dans le pire, signifie le mouvement de remontée vers la source de l'être à partir des états corporels.

que ta goutte d'eau puisse devenir une mer.»¹. S'il y a ici de nouveaux développements, par rapport au néoplatonisme antique, aux moins reposent-ils sur des bases qui s'accordent avec les doctrines des anciens ; quoique différents, les édifices restent comparables. On reste dans un même climat, dont on va voir qu'il est celui de certaines spéculations bosquiennes ; par contre, plus aucun point de comparaison ne paraît s'imposer dans les doctrines chrétiennes.

Comme le suggère la citation de Rûmî, au paragraphe précédent, ces états multiples de l'être se trouvent tous en l'homme, qui est centre des univers, à la fois parce qu'il les contient tous, et parce que la remontée des états inférieurs vers les états supérieurs passe nécessairement par l'intermédiaire de la condition humaine. «L'homme plotinien gagne à cela une curieuse complexité. Il n'est jamais tout entier dans ses limites. Il n'est pas seulement la totalité d'un ordre dans une partie, mais aussi tous les degrés selon lesquels cet universel s'exprime. Il est une totalité de totalités.»² ; de même, pour les spirituels musulmans, tel Ibn 'Arabî, «l'homme réunit les réalités de l'univers entier, de son sommet à sa base, et par conséquent, il est "l'isthme réunissant les deux extrémités"»³. Il en résulte, thème familier aux lecteurs

1- Jalâl al-Dîn Rûmî, traduit par Eva de Vitray-Meyerovith, in «Rûmî et le soufisme» (Éditions du Seuil, 1977, p. 88). Une fois de plus, la tentation est grande de multiplier les citations. J'y résisterai, mais non sans recommander au moins la lecture des pages extraordinaires de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, dans son «Traité de la résurrection», notamment le chapitre du «Rassemblement des minéraux et des Eléments» (p. 143 s.) qui aurait fasciné Bosco. La remontée des êtres les plus élémentaires «jusqu'au rang où ils recevront la forme de l'âme renouvelée, compagne de l'Intelligence agente, qui est la lumière de Dieu et son icône la plus noble et son nom suprême» y est établie comme «thèse fondamentale» (p. 145, traduction de Christian Jambet). On sait que le maître de Chiraz a en effet placé cette thèse au centre de sa philosophie.

2- Jean Trouillard, «Le néoplatonisme», in «Histoire de la philosophie» (Gallimard, «Encyclopédie de la Pléiade» 1969, citée ici d'après sa réimpression en collection «Folio», volume 2 du tome 1, p. 902).

3- Nasr Hâmid Abû Zayd, «La philosophie exégétique. Etude sur l'exégèse coranique chez Ibn 'Arabî» (en arabe), (édité par «Al-Markâz al-thaqâfî al-'arabî», Beyrouth, Casablanca, 1998), p. 87.

de Bosco, que l'aspiration des âmes animales, végétales, des âmes des pierres et de la terre même, à une vie plus complète, est un désir qui les porte vers l'âme humaine. «Tout ce qui existe tend à s'élever afin de parvenir au niveau humain»¹. Autre conséquence, tout aussi bien sentie par Bosco : tout le drame est intérieur ; ces âmes qui aspirent à l'âme de l'homme sont des puissances de sa propre âme, dont l'appel le fascine : «Ce qui exerce sur lui un attrait si puissant, c'est quelque chose qui se trouve en lui-même...»².

J'examinerai plus loin les développements de cette thématique chez Bosco : il fallait ces détours pour montrer les fondements des thèmes les plus étranges de ce romancier helléniste, aussi métaphysicien que poète, ce qu'on oublie parfois. Ce qu'on découvre, au terme de cette recherche des fondements, c'est que l'univers religieux de Bosco ne se limite pas à l'héritage catholique, que, bien entendu, il n'est pas question de nier, mais qui n'est pas exclusif d'un autre héritage, celui du néoplatonisme, lequel, de façon peut-être inattendue, rapproche Bosco des courants les plus profonds de la métaphysique musulmane.

A ce stade de mon exposé, mon souci était de montrer la profonde similitude des bases de la cosmologie, de l'anthropologie et de la mystique de Plotin d'une part, de celles des spirituels musulmans d'autre part. Ce faisant, je n'ignore pas les accents et les développements différents ici et là, ni les différences à l'intérieur de chaque courant, dont les principaux représentants se montrent capables d'une élaboration doctrinale personnelle. Je ne prétends pas établir une illusoire identité des doctrines, mais faire ressortir leur appartenance à une même famille spirituelle : tant que les intuitions fondatrices restent communes, les divergences ne peuvent aller au-delà d'une certaine limite.

Je maintiens que la question de l'influence est secondaire. Parfois, elle est précisément repérable, mais il arrive aussi qu'elle ne soit qu'hypothétique ou

1- Mahmûd Shabestarî, «La Roseraie du Mystère», commentaire par Lahîji, op. cit., p. 164.

2- Claude Girault, «De "la montagne intérieure" à la révélation d'un "cœur tragique" : une lecture du *Sanglier*», CHB 41/42, 2001/2002, p. 158.

diffuse. Les spécialistes se passionnent volontiers, et peut-être trop, pour cette question. Ce qui est important, c'est la correspondance des univers spirituels, qui a rendu les influences possibles là où les textes antiques ont été connus, et a permis une étonnante convergence même quand les sources grecques étaient peut-être inaccessibles.

De même, je laisse de côté la question de l'influence directe qu'a pu exercer sur Bosco une certaine connaissance de l'islam, non pour la nier, comme le fait Jean-Pierre Jossua, mais pour poser ce préalable à ce qui pourrait être une étude sérieuse de cette influence : il y a, avant toute influence, une compatibilité. Quoi que Bosco ait connu de la philosophie mystique de l'islam¹, son univers spirituel est proche. Ce qui le fait soupçonner, c'est son intérêt passionné pour Plotin, ce qui le prouve, ce sont les thèmes à la fois métaphysiques et romanesques de son œuvre.

C'est cette parenté que je me propose de montrer maintenant, non plus en me limitant à des considérations générales sur les familles théologiques,

1- Observons tout de même que s'il n'avait connu que René Guénon, ce ne serait déjà pas si mal. On aurait tort d'exagérer l'influence de Guénon sur Bosco, mais il est vraisemblable qu'on tombe dans l'excès inverse en réduisant son rôle, comme l'ont fait certains commentateurs, à l'introduction de quelques références ésotériques qui auraient surtout intéressé Madame Bosco. Si Bosco a lu tout Guénon (œuvre abondante et pas toujours digeste), ce n'est sans doute pas uniquement pour complaire à son épouse. Je crois aussi qu'on peut lui accorder ce crédit qu'il a dû en retenir l'essentiel, c'est-à-dire non pas l'*ésotérisme* de quelques textes (j'entends ici, et ici seulement, par *ésotérisme* l'importance excessive accordée à des formes mineures ou marginales de la vie religieuse, portées par des cercles restreints et fermés), mais les grandes lignes d'une doctrine de l'être dans laquelle, bien qu'elle se veuille universaliste, et que l'auteur s'appuie volontiers sur des notions hindoues, la marque profonde du soufisme est évidente pour quiconque connaît bien à la fois Guénon et l'islam. On observera, de plus, que la présentation du soufisme que donnent Guénon et ses proches (notamment Titus Burckhardt, qu'Ahmed Sefrioui cite parmi les milieux guénoniens de Fès avec lesquels Henri Bosco et François Bonjean étaient en contact – CHB 28, 1988, Ahmed Sefrioui, «Souvenirs de Henri Bosco», p. 68 -) est basée sur la doctrine d'Ibn 'Arabî, dont on sait que Massignon croyait y repérer la confluence de toutes les lignées plotiniennes de la pensée islamique. Le plotinien Bosco peut difficilement n'avoir pas eu conscience de ce qui le rapprochait de cette variété philosophique du soufisme.

mais à partir d'exemples précis, où je dégagerai, dans l'œuvre de Bosco, des représentations qui ont plutôt leur répondant dans les doctrines des gnostiques musulmans que dans celles des spirituels chrétiens.

VI- Quelques échos bosquiens de la civilisation musulmane

Mais auparavant, avant d'entrer dans le vif du sujet, j'aimerais noter, sans m'y attarder, quelques allusions directes à l'univers musulman, chez Bosco, qui en elles-mêmes ne prouvent pas grand-chose, si ce n'est une attention, une sympathie, ce qui est déjà significatif.

La première allusion, c'est la formule «La prière vaut mieux que le sommeil», que Bosco a glissé dans *Un Rameau de la nuit*¹, dans *L'Antiquaire*², dans *Une Ombre*³, son dernier livre, et qu'une recherche attentive découvrirait peut-être en d'autres textes : il l'aimait particulièrement ; or on sait qu'elle est extraite de l'appel à la prière de l'aube, que lance chaque jour le muezzin.

La seconde, je l'ai déjà évoquée, c'est le nom du lieu merveilleux où sa quête conduit Antonin : Almuradiel⁴. C'est le nom d'un village d'Andalousie que Bosco a vraisemblablement traversé, car il se trouve sur la route qui remonte du Maroc vers la France. On admettra que la sonorité harmonieuse l'aura d'abord frappé, mais il ne me paraît pas excessivement aventureux de supposer qu'il se sera informé auprès d'un de ses amis arabisants du sens de ce toponyme aux sonorités arabes. Ce qu'il aura appris alors l'aura ravi. Le suffixe mis à part, le sens est très clair : *al-murâd* : «le désiré». S'agissant d'un lieu : le but du voyage, de l'errance. Du suffixe en *iel* l'interprétation est moins assurée. Doit-on le rapprocher des sonorités finales des noms d'Ange en arabe et dans les autres langues sémitiques : Gabriel, Michaël,

1- P. 255.

2- P. 226.

3- *Une Ombre*, Gallimard, Paris, 1978, p. 159.

4- Voir dans les Cahiers Henri Bosco 35/36 (1995/96), pp.36 à 96, le dossier «Antonin ou le mystère de l'enfance».

Séraphiel, Azraël... ? Ce nom de paradis, al-Murâdiel, serait le nom de l'Ange qui *est* le paradis.

Dans *Antonin*, encore, troisième allusion directe à l'islam : le personnage de Saladin¹, qui apparaît aussi dans *Tante Martine*² et dans deux récits autobiographiques, *Le Chemin de Monclar*³ et *Le Jardin des Trinitaires*⁴. Mi-vagabond, mi-jardinier, dormant tantôt à la belle étoile, tantôt dans les granges, disparaissant parfois, «un peu fêlé» selon Mme Hortense (*Antonin*, p. 319), il se croit le descendant du sultan dont il a adopté le nom. C'est un personnage à double face. On peut s'en tenir à une interprétation triviale : un enfant trouvé, élevé à l'hospice, un peu fou, tout à fait mythomane, mais inoffensif. Mais on peut, au contraire, comme le sage Béranger, voir avec simplicité sa dignité mystérieuse (*Tante Martine*, p. 171) : «C'est un descendant des Rois mages (...) Il leur parle dans leur langage et c'est bien». Ce qui est sûr, c'est que Saladin se croit arabe, se veut musulman, invoque volontiers Allah, a des dons surprenants pour l'arithmétique, connaît les noms des planètes, lit beaucoup, et prie à la manière musulmane, dans une langue qui doit être de l'arabe, à moins que ce ne soit l'invention d'un innocent. Quelque étrange qu'il soit, c'est un personnage éminemment positif, qui inspire une profonde confiance et semble doué du pouvoir de faire refluer les terreurs qui obsèdent parfois les âmes. Ce qui est certain aussi, c'est que ce Saladin, dont on s'explique mal la présence dans la

1- *Antonin*, pp. 319 à 323.

2- *Tante Martine*, pp. 170 à 173 et 296 à 297.

3- Gallimard, Paris, 1962, pp. 265, 266, emplacement significatif car ce sont les dernières pages du livre : cette attachante figure est celle que Bosco a choisi de déléguer auprès de son lecteur au moment de le quitter. Mon hypothèse que le personnage de Saladin doit quelque chose à des expériences marocaines de Bosco n'est qu'en apparence contredite par sa présence dans des souvenirs d'enfance censés renvoyer à une époque bien antérieure : les souvenirs d'Henri Bosco n'ont pas la fiabilité d'un rapport de police ; leur authenticité est intérieure plutôt que factuelle et chronologique, si bien qu'on y rencontre des personnages qui ont certainement existé, mais uniquement dans l'imagination de l'auteur.

4- *Le Jardin des Trinitaires* (Gallimard, Paris, 1966), pp. 49 et 128.

campagne avignonnaise, rappelle un type de soufis bien connus dans les pays d'islam traditionnel, que Bosco ne peut manquer d'avoir rencontré au Maroc¹, car il y était naguère courant et aujourd'hui encore n'est pas très rare: le sage «majdoub» (transcription peu régulière mais courante), littéralement «ravi», «entraîné», «charmé» par Dieu, un peu fou, en marge de la vie sociale, souvent errant, presque toujours très pauvre, protégé de Dieu qui lui inspire des connaissances secrètes, et maîtrisant parfois de façon surprenante des connaissances moins directement mystiques, que les hommes ordinaires acquièrent par l'étude. On me pardonnera de rappeler encore que Bosco avait lu Guénon et que ce dernier voit dans les Rois mages les symboles de hiérarchies spirituelles secrètes² : comment faut-il comprendre que Béranger, qui en sait long, affirme sans hésitation que Saladin est un descendant des Rois mages ?

Sans doute trouverait-on dans l'œuvre bosquienne d'autres allusions plus ou moins voilées au monde musulman, qui ne portent pas toujours sur le domaine religieux. Tout cela ne montre encore qu'une certaine attirance, dira-t-on esthétique plus que religieuse ? Mais rien ne mène plus directement au cœur d'une religion que l'esthétique de la civilisation qu'elle porte.

VII- Deux grands thèmes spirituels de Bosco et leurs correspondances en islam

Venons-en maintenant à des considérations que je crois de plus grande portée, en examinant, comme annoncé, quelques thèmes qui sont à la fois bosquiens et proches de ceux que développent les spirituels musulmans. J'en

1- Henri Bosco vécut au Maroc de 1931 à 1955. Il s'y lia d'amitié avec Ahmed Sefrioui, grand connaisseur de la mystique musulmane et avec François Bonjean, un romancier français musulman quelque peu oublié aujourd'hui. On a vu plus haut qu'il pourrait y avoir rencontré Titus Burckhardt, célèbre collaborateur des «Études traditionnelles», la revue de René Guénon, qui, comme ce dernier, était musulman.

2- Voir «Le Roi du monde», livre que Bosco a lu et qu'il mentionne dans une lettre adressée à François Bonjean, datée du 27 janvier 1951, un an avant la parution d'*Antonin* (CHB 37/38, 1997/98, p. 164).

ai retenu deux : l'enchanteur maudit, l'aspiration de la matière à l'âme.

J'aurais pu en ajouter un troisième : la lampe. L'omniprésence et l'importance capitale des lampes chez Bosco ont déjà été bien étudiées¹. Ces lampes qui semblent parfois porter tout l'espoir de l'homme ne sont pas sans évoquer des versets coraniques parmi les plus commentés (XXIV, 35 ; et un peu plus loin XXIV, 40), et la grandiose théologie des lumières telle que la développera Sohrawardi. Malgré son originalité, Sohrawardi ne fait que développer une intuition générale en islam («L'islam est ce monde où la réalité est toujours spéculative, parce qu'elle ne peut être que spéculaire, où toute chose, depuis le créé jusqu'au Dieu qui se révèle, est une lumière réfléchissante en une autre lumière.»²), qui était déjà vigoureusement présente chez les néoplatoniciens grecs : pour Plotin, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la présence de l'âme au corps, «une seule image est satisfaisante, qui est l'image foncière de la psychologie de Plotin, c'est celle de l'illumination.³». Le terme de «psychologie», dans cette citation, ne doit pas abuser. La psychologie est ici science de l'âme au sens plein, non pas l'illusoire science du moi qu'on désigne couramment sous ce nom ; science de l'âme, elle est science universelle puisque, comme on l'a vu, le domaine de l'âme est, en un sens, coextensible à l'univers. C'est bien la structure foncièrement illuminative des univers que Plotin décrit ainsi: «Supposons un centre, et autour de ce centre un cercle lumineux qui rayonne ; puis autour de ce cercle, un autre également lumineux, lumière issue de la lumière ; en dehors de ces deux cercles, un troisième qui n'est plus un cercle de lumière, mais qui manque de lumière propre et a besoin d'une lumière étrangère...⁴» On constate une fois encore, à l'évidence, l'accord entre les représentations des néoplatoniciens antiques et celles des gnostiques musulmans : imprégné

1- Notamment par Sandra Beckett, «La Quête spirituelle chez Henri Bosco» (Librairie José Corti, Paris, 1988), chapitre III de la quatrième partie, intitulé «La Lampe».

2- Christian Jambet, «L'Acte d'être» (Editions Fayard, Paris, 2002, p. 155).

3- Émile Bréhier, notice du traité IV, 3 (27), p. 25.

4- Traité IV, 3 (27) chap. 17, traduction d'Émile Bréhier, p. 84.

de la pensée des premiers, Bosco ne pouvait manquer d'être proche des seconds, peut-être – ou peut-être pas – à son insu. Je suis porté à croire que cette représentation de l'univers comme reflet, portant une lumière ténue qui est le signe d'une Lumière infinie, n'est pas pour rien dans l'attachement dramatique de tant de personnages bosquiens à une lampe qui survit dans la nuit¹. Cependant, il faut reconnaître que le symbole de la lumière est universel. La lampe ne manque pas plus au christianisme qu'à l'islam, présente dans les textes sacrés comme dans les rituels. Les lampes bosquiennes sont souvent, en vérité, des lampes de sanctuaires chrétiens².

Aussi n'insisterai-je pas sur le thème, pourtant si riche, de la lampe, qui peut s'enraciner chez Bosco aussi bien dans son plotinisme que dans sa foi chrétienne. Par contre, il m'est difficile de trouver des échos chrétiens aux deux thèmes suivants, dont on sait l'importance pour Bosco : la spiritualité satanique de l'enchanteur, et le désir que les âmes inspirent à la matière.

L'enchanteur est un personnage récurrent des romans de Bosco. Si le mystérieux chef des Caraques dans *Le Sanglier*, en est une première préfiguration³, c'est à partir de *L'Âne culotte* (1937) que se dégagera nettement cette figure obsédante. L'enchanteur est un vieil homme mystérieux, revenu de lointains voyages, où il a appris des magies ; il a entrepris de recréer dans un domaine protégé des collines provençales un jardin de paradis où les arbres sont toujours en fleurs et où les bêtes cohabitent en paix ; il y voudrait des humains aussi, pour que le jardin soit parfait et cherche à envoûter les deux enfants Constantin et Hyacinthe : on découvre que l'entreprise, de prime abord infiniment séduisante, suppose l'asservissement préalable des âmes. L'enchanteur réapparaîtra tout au long du cycle d'Hyacinthe⁴ et du cycle de Gatzol¹. Le mythe de l'enchanteur

1- Voir Hyacinthe, *Le Récif*...

2- Ainsi dans *Un rameau de la nuit* (p. 282 et p. 334), *Le Récif* (p. 151), *Une Ombre* (p. 37)...

3- Claude Girault, «de "la montagne intérieure" à la révélation d'un "cœur tragique" : une lecture du *Sanglier*», CHB 41/42, 2001/2002, p. 172.

4- *L'Âne culotte*, *Hyacinthe*, *Le Jardin d'Hyacinthe*.

affleure aussi dans *Un Rameau de la nuit*: Bernard Dumontel charme les bêtes lui aussi, et peut-être les gens ; mais, contrairement au vieux magicien, il ne s'abandonne pas à cette redoutable vocation.

«Redoutable» en effet, car l'enchanteur est un être maudit : il porte le mal, car il désire s'approprier le Réel. La beauté des plantes et des oiseaux, la grâce des enfants, la pureté de leurs âmes, il les veut pour lui, pour son jardin où rien ne meurt, où rien ne «retourne à Dieu», dirait le Coran. Il veut les garder, pour sa béatitude, protégées à jamais, hors de toute atteinte, protégées contre les destructions infligées par des êtres vils ; protégées contre Dieu surtout. Le vieil enchanteur se rebelle contre l'écoulement des choses qui, allant vers leur destin, vers leur anéantissement, vont aussi vers leur Dieu. Il ne saisit pas que les créatures ne sont pas faites pour servir à son bonheur, que l'être ne peut être immobilisé en ce point du cycle où lui, l'enchanteur, voudrait en jouir pleinement et à jamais.

Pourtant, l'enchanteur ne manque pas de noblesse. Il est maudit, mais ni vulgaire, ni bas. Ce n'est pas un de ces indifférents à toute beauté, agités d'appétits grossiers, comme les notables du *Trestoulas* ou de *Monsieur Carre-Benoît à la campagne*. L'enchanteur maudit n'est pas sans âme, ni sans amour; il honore même Dieu et ses fêtes (voir *L'Âne culotte* ; Jean-Pierre Jossua a justement souligné ce fait troublant²). On ne peut lui dénier une vie spirituelle, cependant, pour les raisons qu'on vient de dire, sa spiritualité est démoniaque.

La récurrence du thème indique bien son importance pour Bosco. La figure de l'enchanteur porte une interrogation angoissante sur le bien et le mal, sur l'élection et la damnation. Certes, il y a les bons et il y a les mauvais de l'espèce banale ; mais il y a aussi l'enchanteur, le plus maudit de tous, sans pourtant qu'on puisse le mépriser ni le haïr, car il garde sa noblesse et reste capable d'amour. N'est-il pas le maître de tous ceux qui croient aimer

1- *L'Enfant et la rivière, Le Renard dans l'île, Le Chien Barboche, Mon Compagnon de songes.*

2- Op. cit., p. 258.

la création de Dieu, mais prétendent se servir de cet amour pour enrichir leur propre existence, alors que l'amour véritable dépouille ? L'enchanteur est un pôle sombre de l'œuvre bosquienne, qui exerce son attraction sur tous les autres personnages : sous son ombre, tous s'assombrissent ; sauf les saints, tous connaissent à quelque degré la tentation de l'enchanteur : aimer pour soi, et échapper à la Grâce, qui vous arrache à vous-même.

L'enchanteur, mène cette cohorte, qui se révèle soudain si nombreuse, car il pousse à leur paroxysme les deux élans opposés, de l'amour et de ce qu'on pourrait appeler «égocentrisme», si ce mot n'était par trop galvaudé. En s'acharnant à arracher les êtres de beauté à leur condition mortelle, il reproduit à son niveau le maléfice des Titans et des Asuras des mythologies respectivement grecque et hindoue, qui ne veulent pas qu'existent des univers périssables. Pour ce faire, il doit capturer les âmes, car le propre de l'âme, c'est de se mouvoir, de descendre, en un certain sens, au plus bas de la création et de remonter au plus haut. Lui, le magicien, veut l'immobilité. On voit que la conception de l'âme qui est aussi bien celle de Plotin que des gnostiques musulmans s'accorde tout à fait à ce que Bosco écrit des menées du magicien ; il ne s'agit pas chez le romancier de rêveries puérides, mais d'un imaginaire dont la cohérence romanesque s'accorde avec une cohérence philosophique.

J'ai cité les Titans et des Asuras, il faut ajouter un autre personnage surnaturel, qui a beaucoup à voir avec l'enchanteur de Bosco : Satan. Mais non pas le diable chrétien, plutôt l'Iblîs du Coran. Le diable des chrétiens est, en général, très univoque. Par contre, le Satan des musulmans, des spirituels du moins, Iblîs, est, comme l'enchanteur, un être d'amour, de nostalgie, que cependant rend hideux son refus que les créatures inférieures viennent au monde, conformément à la libre volonté de Dieu. On connaît le passage essentiel du Coran (XV, 26 à 34) : si Iblîs est le seul Ange qui refuse d'adorer les œuvres de Dieu, dont le dessein reste incompréhensible, même aux Anges, il n'est pas le seul à s'émouvoir du mal qui entre dans la création : «Ton Seigneur dit aux Anges : "Voici que J'établis sur la terre un

lieutenant”, ils répondirent : “Vas-Tu y établir qui y sèmera le scandale et y répandra le sang, tandis que nous, nous célébrons par la louange Ta transcendance ?”...» (II, 30).

Sur ces textes et leurs analogues dispersés dans divers chapitres du Coran (pas moins de huit reprises du récit de la rébellion d’Iblîs), les spirituels ont médité. Leur Satan n’est pas un débauché vulgaire, il aime Dieu, il aime la pureté divine, il ne comprend pas que Dieu veuille donner jour à un être impur, ni qu’Il lui demande, à lui si proche encore de son Créateur, lui qui n’est pas constitué de matière grossière, de se prosterner devant cette créature de boue. Il ne comprend pas que la Miséricorde divine aille jusqu’à donner l’existence à des êtres fluctuants, insaisissables, promis à la mort. Il voudrait que la création ne descendît pas plus bas que le monde paradisiaque des Anges, qui s’accorde avec ce que lui, Iblîs, croit pouvoir saisir des desseins divins. Que le monde reste pur et qu’il demeure dans l’adoration de *son* Seigneur, voilà ce que voudrait Satan. Comme l’enchanteur, il aime Dieu, mais ne sait pas l’aimer, car il réduit le dessein divin à la mesure de sa propre perception. «Cet amoureux (...) est devenu le captif et le prisonnier de l’amour, sous une chaîne de damnation incomparable...» : ainsi, à propos d’Iblîs, Farîd al-Dîn ‘Attar fait-il parler Halladj.¹

Le crime de Satan est commis «dans le ciel», avant la création de cette terre. Cette conception de la rébellion première est en effet solidaire d’une ontologie qui envisage des niveaux multiples de la manifestation de l’Être, dans le mouvement de la descente et de remontée de la lumière, que décrivent, comme on l’a vu, Plotin aussi bien que les gnostiques musulmans. Le rebelle veut empêcher ce mouvement, son erreur primordiale est l’archétype de tous les péchés contre la liberté de l’Esprit. «L’existence cesse son élan créateur lorsqu’elle s’accroche à une ipséité, à un certain type de particularité définie. Par là, cette existence opacifie son rapport originaire

1- Cité par Louis Massignon (Louis Massignon, «La Passion de Halladj», tome II, Gallimard, Paris, 1975, p. 395).

et mobile à l'unité divine dont elle procède¹.» La tentative pour «immobiliser et enfermer la volonté divine dans son antécédence»², s'il appartient à un Ange perdu de la commettre le premier, se reproduit à tous les niveaux de l'existence : tout *étant* peut en quelque sorte désirer que la création éternellement mobile s'arrête à lui, pour lui. Pourtant, «il ne peut y avoir de pause, dans Sa providence, du don qu'elle procure, en une limite au-delà de laquelle elle n'irait pas». A cette formule de Mollâ Sadrâ³, répondent celles de Plotin : «Il n'est point possible de s'arrêter à l'intelligible, si une autre réalité peut se produire après lui, inférieure sans doute, mais nécessairement existante, puisque l'antérieure est également nécessaire» ; «le terme antérieur reste à la place qui lui est propre ; mais son conséquent est le produit d'une puissance ineffable qui était en lui, il ne doit pas immobiliser cette puissance et, par jalousie, en borner les effets ; mais elle doit s'avancer toujours...⁴». Cette jalousie, c'est celle d'Iblîs.

A un autre niveau, l'entreprise de l'enchanteur répète la même tragique erreur. L'Iblîs que voient les spirituels est un mystique dévoyé, infiniment triste que Dieu lui échappe, que Sa création ne se laisse pas enfermer dans un jardin. Il ne peut se résoudre à ce que les autres Anges craignent aussi, mais qu'ils acceptent cependant : que le jardin de la création soit dévasté (Coran II, 30). Etrangement, on évoque quelquefois Satan avec une sorte de sympathie désolée : «Nous passions avec Halladj dans une des ruelles de Bagdad, et nous entendions le son d'une flûte, bien jouée, qui faisait pleurer d'émotion. Et l'un de nous lui dit "Qu'est-ce ? – Ceci, c'est Iblîs qui pleure sur la perte de ce monde"»⁵. L'enchanteur de Bosco n'est-il pas, lui aussi, un

1- Christian Jambet, commentant Mollâ Sadrâ («Se rendre immortel», p. 97).

2- Très heureuse expression de Paul Ballanfat, dans son introduction à sa traduction du «L'Ennuagement du cœur», de Rûzbehân (Le Seuil, Paris, 1998, p. 72).

3- Citée par Christian Jambet («L'acte d'être», p.222).

4- Traité IV, 8 (6), respectivement chapitres 3 et 6. Traduction d'Émile Bréhier, op. cit. pp. 220 et 223.

5- Anecdote sur Halladj, traduite par Louis Massignon (Louis Massignon, «La Passion de Halladj», tome I, Gallimard, 1975, p. 337).

flûtiste triste¹ ?

Au-delà de cette coïncidence, l'essentiel est dans la rencontre des représentations : celle des spirituels de l'islam, avec un Satan, amoureux égaré révolté contre un Dieu dont la liberté créatrice ne s'arrête à aucune forme, celle de Bosco, avec son magicien, amoureux de la beauté, qui voudrait en immobiliser la forme corruptible. Le thème bosquien n'a pas, à ma connaissance, de répondant aussi manifeste en climat chrétien. On entrevoit que la question posée par Jean-Pierre Jossua (Bosco, auteur religieux, sans aucun doute, mais de quelle religion ?) n'a peut-être pas de réponse simple.

Le deuxième thème bosquien que je voudrais étudier brièvement est le plus étrange, le plus difficile à démêler. C'est le désir de la matière, ou des âmes amoindries, qui veulent s'approprier une âme humaine : «J'étais entré, sans le savoir, en contact avec la Nature, telle qu'elle se manifeste, à l'insu des hommes, quand sa force, troublée d'un songe, cherche à soulever les ténèbres qui l'accablent, pour atteindre au surnaturel, et ainsi essayer d'apercevoir son âme. Mais qu'un être humain pénètre alors, par hasard, dans les lieux où plus passionnément se fait cette recherche, le risque est terrible pour lui d'être ce miroir dans lequel la terre, la terre en quête d'elle-même, puise évoquer l'image de sa vie nocturne.»² On pourrait multiplier les citations analogues. Encore un exemple : «Il faut résister à l'attrait nocturne des bois. La présence de l'homme émeut leur être sombre qui obscurément sent en lui la présence d'une âme ; et c'est une âme qu'il désire, vers laquelle chemine sa puissante nature végétale. Je le savais. Aussi étais-je sur mes gardes. Car je savais aussi que si notre âme attire l'arbre, l'arbre à son tour attire l'âme. Il arrive ainsi quelquefois (si la terre, une nuit, exalte tout à coup les forces déjà ascendantes d'une forêt) que l'âme cède à leur puissance et se perde au sein de ces créatures enracinées dans l'ombre.»³ Ce thème,

1- L'Âne culotte.

2- *L'Antiquaire*, p. 122.

3- *Un Rameau de la nuit*, p. 200.

loin d'être secondaire, envahit progressivement les romans de Bosco et devient le nœud central de ses derniers récits, qui lui doivent, alourdis de cette angoisse, de n'être pas des machines romanesques au fonctionnement bien satisfaisant : ils sont bien plus ! Bosco le traite en poète, non en philosophe. Ce désir obscur de la matière, il le devine, le pressent, mieux, le ressent, physiquement, dans un fascinant malaise. Il ne l'explique pas, il le rêve, il en est saisi, il y résiste. Il y a donc quelque infidélité à Bosco à tenter, comme je vais le faire, d'exposer rationnellement (ce qui ne veut surtout pas dire «d'un point de vue rationaliste» !) quelles conceptions de l'être et de l'âme s'accordent à cette troublante perception. Cette infidélité découle de la loi des genres : au poète, l'évocation ; à l'essayiste, l'analyse qui rend aussi clair que possible ce qui, par nature, est obscur.

L'exposé des correspondances entre pensée néoplatonicienne et philosophie mystique des musulmans m'a déjà permis, plus haut, d'aborder ce sujet, ce qui m'autorise à abrégé quelque peu. Tout *étant* procède de l'Être, il en porte un reflet. Il se constitue en se tournant vers le reflet qu'il porte, ou, pour mieux dire, il devient porteur de reflet en se tournant vers la lumière qu'il a vocation à accueillir. Ainsi, chez Plotin, la procession est à deux temps : l'émané procédant d'un niveau ontologique supérieur tout aussitôt se retourne vers ce dont il émane et en reçoit sa forme, c'est-à-dire son être, car il n'y a pas d'être sans forme. C'est le retournement qui fait de l'émané un être ; l'émanation sans retournement serait pure disposition à la multiplicité. Tout être se tourne vers le degré qui le surplombe dans la hiérarchie des êtres ; il y aspire de toute sa puissance ; son propre degré d'être n'est en somme que la forme de son aspiration. Si l'âme n'aspirait à l'Esprit, elle ne serait pas même âme : ceci dans le monde de «là-bas», celui des Intelligibles. Mais la même loi vaut dans le monde d'«ici» : si le corps n'aspirait à l'âme, il ne serait pas même corps ; si l'inanimé n'aspirait à l'âme, il ne serait rien.

Ainsi le même mouvement de «retournement» est à la fois ce qui instaure les êtres dans leur quiddité et ce qui les porte à s'en libérer, à «remonter»

l'échelle de l'être. Aucun être ne se contente de l'âme qu'il a reçue ; s'il s'en contentait, il ne l'aurait pas même reçue. Ainsi, toute créature tend à accéder à un niveau d'existence supérieure au sien. «Si le corps est accompli dans sa minéralité et qu'il est disposé à s'élever jusqu'au monde du végétal, l'esprit de minéralité en lui accède à une plus grande puissance et devient en lui esprit végétal (...). Si son caractère végétal est pleinement accompli, et qu'il est disposé à s'élever à l'animalité, l'esprit végétal en lui accède à une plus grande puissance, et devient en lui esprit animal (...). Et si son animalité est pleinement accomplie, et qu'il est disposé à s'élever au monde de l'humanité, son esprit animal accède à une puissance supérieure par la manifestation en lui de l'intellect, alors son esprit devient esprit humain.»¹ Le monde que révèle cette citation est tout proche de celui de Bosco, et c'est aussi celui de Plotin que Bosco connaissait bien². Ces tensions, ces aspirations de l'âme aspirant toujours à un degré d'existence plus intense sont la vie de l'univers ; l'homme, parce qu'il contient tous les ordres de l'existence, les vit en lui. Mais que ce drame soit intérieur n'empêche pas, au contraire, que celui qui l'éprouve n'y gagne une connaissance intime de la vie des choses, de ces choses apparemment extérieures à lui.

Ce qui est à retenir pour rendre compte des plus étranges épisodes des romans bosquiens peut se résumer ainsi : un univers où l'être circule dans un mouvement incessant de descente et de remontée, où nul *étant* ne peut jamais que désirer l'Être, où ce désir est la cause du mouvement qui déploie l'univers et le replie, est un univers où aucune réalité ne peut cesser de désirer la réalité qui lui est immédiatement supérieure, car si elle cessait de la désirer, elle cesserait elle-même d'exister.

1- Je traduis 'Abd al-Ġanî al-Nâbulusî (op. cit. p. 202).

2- Pour approfondir ces questions, on lira le traité de l'âme de Plotin. Ce traité divisé en trois parties par Porphyre, disciple et éditeur de Plotin, constitue les numéros IV. 3, IV. 4 et IV. 5 de son classement, et les numéros 27 à 29 du classement chronologique que tendent à préférer les éditeurs modernes. Une traduction récente en a été donnée par Luc Brisson (GF Flammarion, Paris, 2005).

Cette représentation est lumineuse avant tout : le cosmos est un vaste mouvement d'amour. Aussi bien, la vie de l'inanimé ne se présente pas toujours sous l'aspect inquiétant qui deviendra prédominant dans les derniers romans de Bosco.

Seulement, elle a aussi sa face sombre. L'aspiration à l'âme peut être désir, non de s'élever à l'âme, mais de la faire descendre à soi. Comme Iblîs, comme l'enchanteur qui est son lige, aiment Dieu, mais non pour Lui-même, pour l'annexer en blasphémateurs à leur propre existence, de même, le corps peut désirer l'âme, non pour se donner à elle, mais pour se la donner à soi. Et l'âme peut tomber dans ce piège. Et elle y tombe d'autant mieux que ce corps n'est jamais que son propre reflet. «Lorsque (l'âme) tend vers elle-même, elle produit au-dessous d'elle une image d'elle, sans réalité. (...) Elle jette de nouveau un regard sur l'image ; par ce second coup d'œil, elle lui donne une forme, et, contente, elle descend en elle¹». «Les âmes, résume Émile Bréhier, sont en quelque sorte attirées par le reflet qu'elles ont donné au corps²». A la poursuite des reflets de l'âme dans la matière, on «s'engage à l'extrême dans l'atteinte du néant (...), transmué dans les degrés de la descente, jusqu'à tomber dans la région de la ruine³». Ici encore, Plotin et les platoniciens de l'islam se font écho, et les «rêveries» bosquiennes, entrent en résonance avec les méditations de l'un et des autres. «Ce corps à son tour nous fascine, et, tout à lui, nous descendons, derrière son image, dans cette Nuit d'où nous l'avons tiré, qui est pour nous, dès cette terre, celle des Ombres éternelles.⁴». Si Plotin a en vue le processus de l'émanation, Bosco parle en ses romans du péril auquel s'exposent les âmes qui répondent à la fascination qu'elles exercent sur les réalités inférieures, par une réciproque fascination. Le propos de Bosco n'est pas identique et sa sensibilité propre garde toute son originalité, mais cette sensibilité qui, dans le monde de

1- Plotin, *Traité III*, 9 (13), chapitre 3, p. 174, dans la traduction d'Émile Bréhier.

2- Notice du *Traité IV*, 3 (27), p. 22.

3- Mollâ Sadrâ Shirâzî, «*Traité de la Résurrection*», traduit par Christian Jambet, p. 160.

4- *Un Rameau de la nuit*, p.110.

Descartes serait qualifiée de creuse songerie, s'accorde au contraire avec la métaphysique des âmes en mouvement qui est celle des gnostiques musulmans comme de Plotin.

Je n'approfondis pas. Je n'élucide pas plus avant. Il faudrait rechercher comment, et dans une certaine mesure pourquoi, la pente de Bosco le conduit toujours à considérer, au-delà du premier enchantement, la vie des choses comme un piège dont la fascination menace son âme. «J'étais enchanté par l'extase tout en la soupçonnant d'être infernale¹» : la réticence et la méfiance traversent son œuvre autant que l'émerveillement. Il faudrait approfondir cela. Il faudrait aussi examiner et méditer les multiples aspects de fascination réciproque entre l'homme et les âmes amoindries qui cherchent son âme pour pleinement vivre : âmes de la montagne, des rocs, de la terre, des plantes et des animaux aussi, mais encore des dieux oubliés, des humains oubliés. Dans le seul *Rameau de la nuit*, il y a tout cela et j'aimerais un jour consacrer, si le temps m'en était donné, une monographie à cet extraordinaire roman, où plus que jamais la rêverie bosquienne se révèle instrument de connaissance, seul moyen d'accéder à un ordre de faits inaccessibles à la conscience claire, mais tout à fait réels. Je dois cependant borner mon ambition : ces lignes n'épuisent pas le sujet, elles invitent à le traiter plus à fond, et montrent que le thème le plus étrange de la spiritualité bosquienne confirme la parenté spirituelle du romancier avec les philosophes mystiques de l'islam. Sauf erreur de ma part, on ne trouve pas grand-chose de ce genre dans les doctrines chrétiennes, observation qui reconduit à notre point de départ : qu'en est-il de la religion de Bosco ?

VIII- Situer Bosco dans l'héritage chrétien

Au Bosco chrétien de Jean-Pierre Jossua, ai-je tenté de substituer un Bosco musulman ? Ce n'était pas mon intention.

Il est vraisemblable que Bosco n'a connu aucun des écrits de Sohrevardi,

1- *Une Ombre*, p. 57.

Ibn 'Arabî, Mollâ Sadrâ, que j'ai cités à l'appui de ma démonstration. La plupart n'ont été traduits en français qu'après sa mort ou alors qu'il était âgé et que la plus grande part de son œuvre était faite. Jusqu'à plus ample informé, je suis porté à supposer que la documentation de Bosco sur l'islam était assez réduite, bien qu'on puisse imaginer que des conversations avec des amis arabisants aient utilement complété ses lectures.

S'il y a une profonde connivence entre l'islam des philosophes mystiques et Bosco, que je crois avoir montrée, non moins profonde est sa culture chrétienne. Bosco n'a cessé de marquer son attachement à la religion de ses pères, omniprésente dans son œuvre. Il faut un effort d'exégèse pour dégager ce qui apparente la spiritualité bosquienne à celle de l'islam (mais ce qui est le plus profond n'est pas toujours le plus apparent), tandis que le christianisme de Bosco s'impose comme une évidence. La question «Bosco est-il chrétien ?» ne se pose pas. Par contre, on doit se demander comment Bosco est chrétien.

J'ai noté plus haut que l'esthétique est une pierre de touche des sensibilités religieuses. Bâtissant ses sanctuaires, l'esthétique chrétienne ménage l'ombre et l'intimité ; au contraire, les sanctuaires musulmans ressortissent souvent, même les plus modestes, à une esthétique de la luminosité, de la clarté, voire du chatoiement. Or, si la métaphysique de Bosco n'est pas toujours très catholique, son esthétique l'est indubitablement : ses sanctuaires sont ombreux au possible. A l'ermitage de Saint-Jean, il fait «assez sombre sous les voûtes» (*Le Mas Théotime*, p. 399) ; aux Aménières, «la nef était sombre» (*Le Jardin d'Hyacinthe*, p. 107) ; à Géneval : «La nuit tombait quand j'entrais dans l'église. Elle était sombre, comme d'habitude» (*Un Rameau de la nuit*, p. 334) ; à Pierrelousse, la chapelle des Bénédictines, souterraine, est «voûtée, nue, sombre» (*L'Épervier*, p. 227) ; le sanctuaire du *Récif*, Markos ne le visite qu'à la nuit tombée, et à Cotignac, l'église était un «édifice sombre qui au cœur de l'été, sous les feux du soleil, avait sa propre nuit et sa propre lumière» (*Une Ombre*, p. 38). Voués à la nudité, à la pauvreté, à l'ombre où ne vit qu'une lumière fragile, tels sont les sanctuaires

bosquiens, à l'image d'un monde désolé auquel seule l'incroyable nouvelle de l'Incarnation peut rendre l'espérance. C'est bien un écrivain chrétien qui les a imaginés.

Cependant le christianisme de Bosco n'est pas sans ambiguïté.

Théologiquement, ce qui fonde le christianisme, j'y insiste encore, c'est la doctrine de l'Incarnation. Le christianisme de Bosco ressemble-t-il à celui d'un Bernanos ou d'un Bloy, entièrement focalisé sur l'Incarnation ? Je ne le crois pas.

Jean-Pierre Jossua observe très judicieusement qu'Henri Bosco aime l'Esprit Saint¹. A cette observation, on pourrait en ajouter une autre, plus troublante : Bosco évoque rarement Jésus, en comparaison d'autres écrivains catholiques. Il y a bien des croix chez Bosco, symboles universels de la présence divine, mais, sauf oubli de ma part, elles ne portent pas toutes la représentation du corps supplicié, ce qui en ferait des croix proprement chrétiennes². La plupart semblent signes de présence plutôt que signe de souffrance. Je formulerais volontiers cette hypothèse : l'Esprit Saint, dans la théologie chrétienne, est Dieu présent, mais non incarné, c'est en cela qu'il convient à l'orientation plotinienne de la spiritualité bosquienne.

Irais-je jusqu'à dire que l'idée de l'Incarnation et de la souffrance de Dieu est étrangère à Bosco ? Certes pas : l'idée de la souffrance

1- Op. cit. p. 260

2- Pas de crucifié sur la croix aux colombes du *Mas Théotime*, à propos de laquelle Bosco remarque : «La croix n'est pas seulement chrétienne» avant de livrer des explications sur son symbolisme, inspirées de René Guénon, nommément cité («Entretiens avec Monique Chabanne», CHB 27, 1987; p.121). Mais à propos de la même croix, dans le même texte, Bosco fait allusion à la souffrance de Jésus (La croix est «plantée dans le cœur, comme elle a été plantée dans le cœur de Jésus»). Il serait intéressant de faire un relevé complet des croix dans les romans de Bosco, en distinguant celles qui sont proprement des crucifix (comme celle de l'abbé Bourguet - *Un Rameau de la nuit*, p. 403 -) et celles qui sont seulement signes, sans corps supplicié (comme la croix au chevet du lit de La Redousse - *Malicroix* p.20 - ou celle de la chapelle de Notre-Dame-des-Eaux-Dormantes - *L'Enfant et la rivière*, p. 36 dans l'édition de la collection «grands textes illustrés», Gallimard, 1953, 1977-). Après quoi on se demanderait en quoi chacun des deux types s'accorde, le cas échéant, avec la tonalité profonde du roman où il prévaut.

rédemtrice¹, qui se lie aisément à celle d'Incarnation, n'est pas absente de l'œuvre. Elle semble même se faire plus insistante dans les derniers romans, où l'on rencontre des prêtres qui expient et souffrent, Melchisédech dans *L'Antiquaire*, l'abbé Bourguel dans *Un Rameau de la nuit*. Le prêtre de souffrance est déjà présent, quoique de façon allusive, dès *l'Habitant de Sivergues*, avec le curé de Vaugines, l'abbé Méritan, portant la croix "très lourde" sous laquelle il trébuche (p. 307). Si les prêtres sont des héritiers du Christ par le sacerdoce, les enfants le sont par l'innocence. Les enfants qui souffrent pour le monde se pressent aussi dans les romans tardifs, Marcellin dans *Un Rameau de la nuit*, Diakos dans *Le Récif*. Mais Hyacinthe n'était-elle pas, déjà, une enfant sacrifiée, et avant elle Marie-Claire dans *Le Sanglier* ? S'il n'est pas possible de faire entrer toute la spiritualité de Bosco dans le seul cadre du christianisme, on ne peut non plus rendre compte de sa complexité sans être attentif à des inspirations proprement chrétiennes.

Pourtant, c'est Bosco lui-même qui s'interroge sur son christianisme : «Mais suis-je chrétien ? Je ne suis chrétien que par un certain goût du bonheur. Je ne le suis pas par la hantise du déchirement intérieur»². On est tenté de répondre : «Le goût du bonheur, s'il s'agit de la sérénité, comme paraît l'indiquer la suite de ce passage du *Diaire*, se trouve en toutes les religions, et le déchirement intérieur aussi, mais selon des équilibres divers : en aucune la tonalité du déchirement n'est aussi forte que dans le christianisme et la tonalité du bonheur serein n'est aussi faible». Aussi, c'est une étrange façon d'être chrétien que Bosco révèle ici.

Au cours de ses entretiens avec Monique Chabanne³, Bosco livre une autre confidence extrêmement significative : «je crois en Dieu et j'aime Dieu. C'est la chose essentielle. L'immortalité de l'âme, tout ça, c'est accessoire, si vous voulez.» Un peu plus loin, il se fait plus précis : «il reste

1- Voir les remarques de Jean-Pierre Jossua sur le sacrifice rédempteur de quelques personnages bosquiens (op. cit. p. 259).

2- *Diaire*, 1933, reproduit dans CHB 41/42 (2001/2002), p. 56.

3- Op. Cit., p. 95.

là derrière cette présence de Dieu. Témoin. Récompense ou pas récompense, c'est un autre problème, c'est la justice, c'est une autre affaire, ça reste encore très humain. Mais comprendre que Dieu soit et qu'il EST, c'est un problème métaphysique, c'est au-delà de tout ce qui est purement moral.» Ainsi, très clairement, Henri Bosco pose la primauté de la métaphysique sur la question du salut. Or, le christianisme se distingue de la plupart des religions par la primauté absolue de la problématique du salut : l'exigence sotériologique l'emporte sur la métaphysique¹. Ici, la position de Bosco, à son insu probablement, n'est guère chrétienne, mais c'est précisément celle des néoplatoniciens et des musulmans. C'est même au nom de cette primauté de la métaphysique que Plotin et ses successeurs, comme les musulmans, refusent le dogme de l'Incarnation, nécessaire à une certaine conception de l'histoire du salut, mais ressentie par eux comme métaphysiquement indéfendable.

Ainsi le rapport de Bosco au christianisme s'avère complexe sous une apparente simplicité. Bien que la tonalité austère et douloureuse auquel tend inévitablement une religion centrée sur l'angoisse du Salut incertain, ne soit pas absente de l'œuvre, comme on l'a vu, la religion de Bosco se présente souvent sous une modalité moins spécifique, faite d'attachement à des traditions qu'il a connues en climat chrétien, mais qui, contrairement à la doctrine si spécifique de l'Incarnation, ont des équivalents en bien d'autres contextes religieux : culte des saints, visites aux sanctuaires ruraux²,

1- «Le propre du christianisme est le salut de l'homme» ; «La place de la connaissance de l'être, qui avait le primat dans la pensée grecque, est prise dans le christianisme par l'idée du salut de l'être, de l'homme en particulier» (Basile Tatakis, «La philosophie grecque patristique et byzantine», in «Histoire de la philosophie» de «l'Encyclopédie de la Pléiade », Gallimard, 1969, réimpression en collection « Folio », pp. 938 et 939 du 2ème volume du tome I).

2- «Tout mon pays, avec ses haies de cyprès qui ont l'air, surtout en hiver, de marcher, sous le vent, vers de graves pèlerinages et, sur lequel, tant de chapelles, de monastères, d'ermitages dénoncent un sol où les affleurements religieux ont trouvé d'heureuses issues...» (*L'habitant de Sivergues*, p. 200).

cérémonies à la foi liturgiques et pastorales¹, s'accordant au cycle des saisons. Tout cela se trouverait aussi bien, sous des formes proches, dans d'autres religions. Sous cet angle, le christianisme de Bosco me paraît être plus de tradition que de doctrine. Je dirais que c'est proprement du catholicisme, en ceci que le catholicisme est, en Occident, le christianisme traditionnel, qui, «puissamment intégrateur», a recueilli les héritages d'un sacré général, non spécifiquement chrétien, et s'est façonné sur les cultures méditerranéennes, génération après génération, autant qu'il les a façonnées en retour. Devenu la seule religion de l'Europe, le christianisme traditionnel, en ses versions catholique et orthodoxe, a intégré, non sans mal à vrai dire, toutes les perceptions religieuses possibles, y compris celles qui n'avaient pas de rapport direct avec la théologie chrétienne et qui, pour certaines, auraient été plus à même de s'épanouir dans un autre contexte doctrinal.

Ces constatations amènent une autre question, que je me contenterai de poser. Si le christianisme de Bosco est essentiellement un catholicisme rural traditionnel, comment expliquer une certaine sympathie pour le protestantisme, qui n'a cessé d'en être l'adversaire résolu ? Comme le dit «le Petit Berger», «Pour garder les moutons, il vaut mieux être catholique» (*L'Habitant de Sivergues*, p. 189). L'amitié de Bosco pour le Pasteur Noël Vesper explique bien le personnage positif du pasteur dans *Le Mas Théotime*, mais ne suffit pas à rendre compte de la fascination mêlée de répulsion qui transparait dans *L'Habitant de Sivergues*. Il faudrait y étudier toutes les implications des échanges qu'y a le Curé de Vaugines avec le protestant Desbarraux (p. 300), puis avec le descendant de Jean-Vincent, autre protestant (pp. 301 à 307). Il faudrait aussi se demander quelle signification attribuer au fait que les métayers du *Mas Théotime*, les Alibert,

1- Par exemple la cérémonie du feu solsticial des bergers devant la chapelle de Saint-Jean, que l'on s'apprête à faire revivre à la fin du *Mas Théotime* (p. 429), est intégrée à la célébration de Noël.

les vrais gardiens de la terre, sont peut-être protestants¹.

IX- Peut-on conclure simplement sur la religion de Bosco ?

Il y a là un champ de recherche à explorer, et l'occasion de constater, pour finir, que cet article ne peut prétendre faire le tour de la religion d'Henri Bosco.

Chrétien, parfois proche de la tonalité douloureuse de la religion de l'Incarnation, mais professant souvent un christianisme rural traditionnel, qui s'est plutôt développé malgré le clergé que sous son impulsion ; disciple de Plotin assurément ; considérant l'islam avec sympathie et développant un imaginaire que les doctrines mystiques musulmanes - qu'il connaissait peut-être, mais peut-être pas - prendraient mieux en charge que la doctrine chrétienne, Henri Bosco ne laisse pas l'essayiste qui s'est attaché à démêler ses racines religieuses conclure par une péremptoire formule.

En cela, il est très représentatif du sentiment religieux dans la littérature française du vingtième siècle : extrêmement puissant chez les auteurs les plus importants, de Claudel à Millet, il est toujours imprégné de l'héritage chrétien, et pourtant le plus souvent en décalage, fût-ce à l'insu des auteurs, avec cet héritage.

Orientation Bibliographie

1. Romans d'Henri Bosco (avec dates de la première édition)

Pierre Lampédouze, 1924.

1- A ce sujet, voir les remarques de Claude Girault dans «Itinéraire Henri Bosco à Lourmarin» (CHB 43/44, 2003 :2004, p. 22). Les ancêtres des Alibert étaient certainement protestants puisque leurs tombeaux sont sur leur terre et non dans le cimetière catholique. Mais est-ce uniquement cette inhumation dans la terre paysanne que Bosco a voulu montrer ou y a-t-il quelque raison de penser que le protestantisme, tel que le conçoit Bosco, s'associe nécessairement avec la figure du père Alibert ? Y a-t-il dans le roman des indices qui autoriseraient à penser que non seulement leurs ancêtres, mais les Alibert contemporains, y compris Françoise, qui va épouser Pascal, sont protestants ? Je laisse ouvertes ces questions.

- Irénée, 1928.
Le Sanglier, 1932.
Le Trestoulas suivi de L'Habitant de Sivergues, 1935 – roman et nouvelle.
L'Ane Culotte, 1937.
Hyacinthe, 1940.
Le Mas Théotime, 1943.
Le Jardin d'Hyacinthe, 1945.
L'Enfant et la Rivière, 1945.
Monsieur Carre-Benoît à la campagne, 1947.
Sylvius, 1948.
Malicroix, 1948.
Un Rameau de la nuit, 1950.
Antonin, 1952.
L'Antiquaire, 1954.
Le Renard dans l'île, 1956.
Les Balesta, 1956.
Sabinus, 1957.
Barboche, 1957.
Bargabot, 1958.
L'Épervier, 1963.
Mon Compagnon de songes, 1967.
Le Récif, 1971.
Tante Martine, 1972.
Une Ombre, 1978 (publication posthume, ce roman étant inachevé à la mort d'Henri Bosco en 1976).
A ces œuvres, s'ajoutent divers inédits. Les «Cahiers Henri Bosco» publient régulièrement des parties de la correspondance et des pages du «Diaire».

2. Etudes (bibliographies sélective)

Les «Cahiers Henri Bosco», sont la principale source d'études sur la vie et l'œuvre.

Fondée en 1970, cette revue est publiée tous les ans ou tous les deux ans

(actuellement publiée par

L'Harmattan : <http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=24332>).

Des articles de cette revue en rapport direct avec le sujet de cet article sont référencés dans les notes.

Colloque International Henri Bosco, 1975, Nice. Le réel et l'imaginaire dans l'œuvre de Henri Bosco, Actes. - Paris, J. Corti, 1976. 285 p.

Colloque International Henri Bosco, 1986, Nice. «Henri Bosco : mystère et spiritualité», Actes édités par Claude Girault, Paris, J. Corti, 1987, 290 p.

Colloque International Henri Bosco, 1998, Arras. Henri Bosco : «Rêver l'enfance...», Actes. - Arras, Université d'Artois, 1999, 310 p.

Henri Bosco et le romantisme nocturne, Actes du colloque tenu à l'université de Strasbourg en 2002, édités par Luc Fraisse et Benoît Neiss, Paris, Honoré Champion, 2005, 368 p.

Les «Souvenirs» d'Henri BOSCO : entre autobiographie et fiction, Actes du colloque tenu à l'Université de Nice en 2010, édités par Alain Tassel, Paris, L'Harmattan, 2012, 307 p.

Roman 20-50, revue d'étude du roman du XXe siècle, numéro spécial «Henri Bosco, Malicroix et Un Rameau de la nuit», Presses universitaires du Septentrion, juin 2002, 182 p.

BACHELARD Gaston : des extraits de Bosco sont analysés dans divers écrits de Bachelard, principalement *La Poétique de l'espace* (Presses universitaires de France, Paris, 1957), *La Poétique de la rêverie* (Presses universitaires de France, Paris, 1960) et *La Flamme d'une chandelle* (Presses universitaires de France, Paris, 1961), dernier ouvrage publié de son vivant et dédié «à Henri Bosco».

BECKETT (Sandra). - «La Quête spirituelle chez Henri Bosco», Paris, J. Corti, 1988, 445 p. Un ouvrage fondamental.

BECKETT (Sandra). - «Les Reflets, les échos et les ombres chez Henri Bosco : une étude du double obscur», Lewiston, Queenston, Lampeter, Les Presses Mellen du Monde Francophone, 1993, 183 p.

GUIOMAR (Michel). - «Miroirs de ténèbres : images et reflets du double

démoniaque», tome 1 : «Julien Gracq, Argol et les rivages de la nuit», 1984, 144 p. [contient une introduction aux trois essais : Gracq, Bernanos, Bosco, pp. 9-31] ; tome 3 : «L'Antiquaire : nocturnal à l'usage des veilleurs et des ombres», 1984, 159 p.

LAMBERT (Jean). - «Un Voyageur des deux mondes. Essai sur l'œuvre d'Henri Bosco», Paris, Gallimard, 1951, 205 p. (Les Essais. 51)

MICHEL (Jacqueline). - «Liturgie de la lumière nocturne dans les récits de Henri Bosco», Paris, Lettres modernes, 1982, 176 p. (Situation; 41).

RICHARD Jean-Pierre, Pêle-mêle, Lagrasse, verdier, 2010, 128 p. (comporte un chapitre sur Bosco)

3. Ressources sur la toile

Le site «officiel» géré par l'Amitié Henri Bosco : <http://henribosco.free.fr> –On y trouve des données biographiques, une bibliographie presque complète des œuvres (incluant les poèmes et récits autobiographiques), une bibliographie sélective des études consacrées à l'auteur. La bibliographie des travaux universitaires (thèses, mémoires) est d'une grande utilité pour un chercheur.

Malheureusement, ces bibliographies n'ont pas été mises à jour récemment et ne tiennent pas compte des travaux parus au cours de la dernière décennie.

L'Université de Nice conserve un «fonds Henri Bosco» où sont conservés manuscrits et inédits ; page internet présentant ce fonds : <http://bibliotheque.unice.fr/jahia/Jahia/site/bibliotheque/pid/12894>

