

IOAN PETRU COULIANO OU LA CONTRADICTION

Giovanni CASADIO
Professeur Associé d'Histoire des religions,
Université d'Études, SALERNO

La vie

Deux ans après sa mort Ioan Petru Couliano est en passe de devenir un mythe, sans que personne ne se soit soucié sérieusement de fournir un bilan de l'historien et interprète des religions, ainsi que du gourou intellectuel de dimension planétaire qu'il était en train de devenir dans les dernières années de sa vie. Il est cependant impossible d'envisager avec pertinence l'œuvre de l'écrivain Couliano sans s'être fait une idée de l'homme Ioan. Il a en fait construit son œuvre littéraire comme une expression de la vie, mettant en elle le maximum de vitalisme qui peut être concédé à un écrivain. Il a également projeté sa vie, en dernier lieu presque malgré lui, comme une intrigue romanesque. Son modèle déclaré a été son compatriote Mircea Eliade, comme lui cosmopolite et apatride, historien et inventeur d'histoires, en équilibre dangereux entre l'étude des religions et la prédication de sa propre religion. Mais plus encore que celles d'Eliade, l'œuvre et la vie de Couliano se situent sous le signe d'une contradiction dionysiaque. À cause de son activité torrentielle et pas toujours rigoureuse il est apparu aux yeux de savants sévères pas toujours malveillants comme une sorte de Gabriele D'Annunzio de l'histoire des religions, désireux de construire son propre monument et sa propre carrière en exploitant sans grands scrupules une riche réserve de dons naturels, afin d'obtenir une popularité facile. En réalité, le culte du paradoxe et de l'hérésie qui le guida dans la vie et le conduisit finalement à la mort rend sa parabole plutôt semblable à celle d'un Giordano Bruno, qui fut, certainement pas par hasard sa première passion, lors des premières années à l'université.

Couliano naît à Iași en Roumanie (aux confins de la Moldavie alors soviétique) le 5 janvier 1950, dans une famille de l'aristocratie intellectuelle; le grand-père et l'arrière-grand-père avaient été recteurs de l'université locale, la plus ancienne du pays. Il grandit dans une famille marquée par la révolte contre la tyrannie et finalement par la tragédie: son père, avocat et mathématicien, ne trouve pas de travail à cause de son opposition au régime communiste et finalement meurt, psychologiquement détruit par les persécutions de la Securitate, au cours des années 60 qui virent le durcissement du régime qui était en train de mettre en place les plans de collectivisation forcée. Ioan se distingue dès les années de lycée par un appétit culturel encyclopédique et l'esprit de révolte à l'égard du régime de Ceaușescu qui accède au pouvoir en 1965. À l'université de Bucarest, il étudie les langues et les cultures classiques, le sanskrit et la philosophie indienne, et surtout la philosophie du Rinascimento italien. Et c'est dans cette matière qu'il fait sa maîtrise, sous la direction de Nina Façon. Son mémoire s'intitule: *Marsile Ficin (1433-1499) et le platonisme à la Renaissance* (juin 1972)¹.

Persécuté par la censure qui rejette ses manuscrits, mal vu de la Securitate avec laquelle il a refusé de collaborer contre l'attribution d'un poste, au cours du mois de juillet qui suit,

¹ Avec les deux précédents travaux sur G. Bruno cette thèse constitue la base de *Éros et magie à la Renaissance*, paru en 1984 à Paris.

Couliano obtient une bourse d'études du Ministère des Affaires Étrangères italien, afin de suivre une université d'été à l'Università italiana per stranieri de Pérouse (là il prépare un autre mémoire sur Giordano Bruno, dirigé par R. Puletti). En 1973 il décide d'abandonner définitivement la Roumanie et après une brève expérience à Rome, où il vit avec une bourse du CNR, il fait le choix le plus important de sa vie en s'inscrivant en novembre 1973 comme boursier à l'Università Cattolica del Sacro Cuore de Milan, au département des sciences religieuses (là il fait des études de grec, d'hébreu et surtout d'histoire des religions, en suivant les cours sur la gnose de Ugo Bianchi). Après seulement deux ans, il est en mesure de soutenir sa thèse de lauréat en histoire des religions avec Bianchi lui-même. L'argument de sa thèse est *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, point de départ du livre du même titre paru en 1985. Toujours en 1975 il passe quatre mois comme étudiant en post-doctorat à la Divinity School de la Chicago University, où il fait la rencontre décisive de sa vie avec son second *magister*: Mircea Eliade (cependant il fréquente aussi les "Haskell Lectures" données par un savant de l'envergure de Carsten Colpe; il trouve aussi le temps de visiter et d'entrevoir à New Rochelle "son" Jonas). Après une année comme assistant d'histoire des religions et "contrattista" à l'université de Milan (en août il a pris part au congrès de la IAHR à Lancaster, où il fait la connaissance de son troisième maître, Michel Meslin), en 1976 il laisse l'Italie pour émigrer à Groningue aux Pays Bas, où il a obtenu le poste de lecteur pour l'histoire de la culture roumaine à la faculté des lettres. Dans cette université, outre l'enseignement dans le cadre de l'Institut des langues romanes, il collabore à l'activité de la chaire d'histoire des religions (H.G. Kippenberg), en donnant entre autres un cours d'histoire de la magie.

Pendant les dix années qu'il passe à Groningue il fréquente de moins en moins les congrès scientifiques (Rome, deux fois; Louvain-La-Neuve; Bad Homburg...) et de plus en plus la Chicago de Mircea Eliade, dont il devient l'élève préféré², le collaborateur et le confident, jusqu'à ce qu'il recueille de Mircea Eliade le dernier souffle en avril 1986 (il a également été l'exécuteur littéraire de Eliade, sans réussir à mener à terme l'œuvre de révision et d'édition du *Nachlass*). Après avoir été *Visiting Professor* à Chicago depuis le printemps 1986, en 1988 il est finalement appelé comme *Associate Professor* pour la chaire de *Early Christianity* (autrefois de R.M. Grant), alternant en même temps avec W. Doniger dans l'enseignement de l'histoire des religions. Entre-temps il a élaboré deux nouvelles monographies concernant des thématiques pré-agnostiques³ et gnostiques⁴ qui lui permettent de présenter deux thèses successives à la Sorbonne de Paris, peut-être la plus prestigieuse université du monde, en particulier aux yeux de l'"establishment" académique américain: pour le doctorat de 3^{ème} cycle (1986) et enfin pour le doctorat d'état (1987), tous les deux sous la direction de M. Meslin, peut-être le seul historien des religions dans le sens éliadien travaillant en France. En 1986 a lieu une expérience plus personnelle mais non moins décisive pour son avenir. L'amour pour son étudiante Hillary S. Wiesner, arabisante à Harvard et à Chicago (qui deviendra bientôt sa compagne de vie et le coauteur de ses travaux de fantaisie) détruit ses rapports avec sa femme roumaine Zoe, qui finalement le chasse de leur maison, après avoir lu une lettre à l'amante que son mari avait imprudemment confiée à la mémoire de l'ordinateur. À l'époque, Couliano, profitant d'un congé de

² Voir les préfaces de ses trois premiers livres, en particulier le *Mircea Eliade* de 1978, et aussi les souvenirs d'Eliade lui-même dans *Journal IV: 1979-1985*, Chicago, 1990, *passim*, mais surtout 97: «*My admiration for Ioan is sincere and unlimited*».

³ *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire, de l'hellénisme au moyen-âge*, Paris 1984; trad. ital. Bari-Roma 1986.

⁴ *Les Gnozes dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris 1990; trad. ital. Milan 1989; trad. angl. New York 1992.

I. P. COULIANO OU LA CONTRADICTION

l'université, peut se rendre à Wassenar comme invité du NIAS dont il est devenu entre temps le *fellow*.

Depuis 1987 les rapports avec l'Italie, le pays avec lequel au fond, il est le plus lié spirituellement, après même la patrie roumaine, reprennent et deviennent de plus en plus étroits. La première fois ce fut une visite éclair à Florence en janvier 1987 afin de se familiariser avec les lieux où il voulait situer son second roman (inédit), une sorte de roman policier qui raconte les complots obscurs qui, au temps de Savonarole «*cercano di cancellare l'immagine della bellezza, di distruggere un quadro di Botticelli*» (M. Baudino, *La Stampa*, 23 mai 1991). En février 1989, nous le trouvons à Arezzo, où il donne une conférence sur l'invitation de G. Marchianò de l'Université de Sienne, sur la religion antique en relation avec la mode et le fétichisme du corps féminin (corssets, talons aiguilles et autres instruments de torture). Les réactions ironiques de l'académie traditionnelle ne l'impressionnent pas; de même que les résistances de U. Bianchi et de ses élèves face au nouveau paradigme proposé par lui lors d'un séminaire à l'Université de Rome La Sapienza ne le dérangent pas. En 1990, il demeure en Italie pour une saison entière: de mars à mai il donne un cours à l'Université de Sienne comme professeur invité sur *Faust et son mythe aux racines de l'Occident*. Ces deux années voient également la consolidation de son rapport avec un maître du paradoxe tel que E. Zolla, auquel le lient depuis longtemps des "affinités électives". (Zolla peut du reste être considéré comme son troisième mentor après U. Bianchi et Eliade)⁵. Les trois mois en Italie sont une période d'activité frénétique: outre les cours à l'université, il trouve le temps d'organiser et présider une conférence internationale sur le mythe (Turin), de donner forme à divers projets éditoriaux (Jaca Book) et Festschriften, de collaborer à différents périodiques (*Tempo presente, Leggere, Abstracta, MondOperaio, L'Avanti*), par une littérature historico-religieuse et diversifiée, mais également par des ouvrages de fiction (dans un style qui se rapproche de Borges plus que d'Eliade) et par des interventions sur l'actualité politique. Il lui est également possible d'intervenir à la radio (depuis 1987 Couliano collabore à des émissions de la BBC sur Eliade, puis, à partir de décembre 1989, sur l'évolution de la situation roumaine).

En tant que chef de file des intellectuels roumains en exil, Couliano (dont la mère et la sœur étaient encore en Roumanie) avait des informations directes et des idées bien claires sur le devenir et les résultats de la pseudo-révolution roumaine. De 1990 à 1991 il écrit plus de trente articles dans la revue des émigrés roumains en Amérique (*Lumea Liberă*) et dans les périodiques italiens. Il prononce divers réquisitoires au micro de plusieurs radios européennes, attaquant soit le régime mis en place par les prétoriens justiciers de Ceaușescu (le Front du salut national), soit par les militants de la nouvelle "Garde de Fer". Dans une intervention aux tons extrêmement virulents faite dans la revue roumaine dissidente 22 en avril 1991, «*he gave the most devastating indictment of the new union of far left and far right in Roumania*» (V. Tismăneanu, *apud* Ted Anton, "The Killing of Professor Culianu", *Lingua Franca. The Review of Academic Life*, Chicago, sept.-oct.1992, 28-34: 31) et de cette façon il signa sa condamnation à mort. Au cours de ces mois les menaces de mort par téléphone et par lettres se multiplient, sans atteindre sa carapace de mystique sans foi. Il n'était pas étranger à de telles tempêtes et il ne s'était jamais laissé submerger par elles.

Je me souviens d'un soir à Rome un an avant sa mort. Tandis qu'avec la joie presque enfantine de l'intellectuel qui veut exhiber sa polyvalence il était en train de préparer un dîner pour une amie commune et moi en présence de sa fiancée Hillary, le téléphone sonna et il répondit en roumain. Après quelques instants, de sa bouche habituée aux tons suaves

⁵ L'essai de G. MARCHIANÒ, "Le aure di un tempo concluso", dans Ead., éd., *La religione della terra*, Como 1991, 13-34 est presque une biographie intellectuelle parallèle de Zolla et Couliano. Après sa mort, à Couliano échoit l'honneur d'un portrait-mémoire par E. Zolla lui-même: *Joan Petru Culianu 1950-1991*, Alberto Tallone Editore, [Alpignano (To.) 1994].

jaillit un jet violent d'exclamations dans sa langue maternelle, expression évidente d'une indignation incoercible. De suite après il revint parmi nous comme si rien ne s'était produit, avec l'habituel sourire atténué de toujours et «*l'amabilità assiderata e assiderante*»⁶ qui lui était familière.

Le 21 mai 1991, le dernier jour de sa vie, Couliano donne une conférence sur le gnosticisme (la semaine précédente il avait présidé à un colloque à la Divinity School dont le thème était *Other realms: Death, Ecstasy, and Otherworldly Journeys in Recent Scholarship*⁷: il parla de la mort et de l'au-delà comme de quelque chose qui lui était extrêmement proche et familier, ainsi que me l'a dit son collègue prof. H.D. Betz). Pendant la pause du déjeuner, dans les toilettes du troisième étage de la Divinity School, quelqu'un pointa un revolver sur la nuque de Ioan et un instant plus tard une balle de calibre 25 lui fit éclater la cervelle et sortit par le nez. «*His execution-style murder in a campus bathroom stunned the school, terrified students, and stumped the Chicago police and the FBI*» (Anton, *The Killing*, cover page). Depuis deux ans le crime reste impuni, mais les soupçons que les amis de Couliano eurent dès le début semblent se confirmer. Il s'agit d'un assassinat politique, dont on discerne la matrice dans une conspiration diabolique entre les nostalgiques de la Garde de Fer et certains membres de la Securitate "dissoute". L'intelligence lucide et corrosive de Couliano n'avait pas épargné les coups à l'encontre des uns et des autres. Et ils décrétaient qu'il devait mourir. Ainsi se termina la parabole humaine de I.P. Couliano, illuministe romantique.

L'œuvre

«*Il avait toutes les raisons pour se sentir sur les cimes du monde. Tout lui réussissait*» «*Il avait toutes les raisons pour se sentir*». Ces paroles d'un de ses collègues, l'indologue F.E. Reynolds, prononcées le jour même de sa mort, reflètent la pensée de ceux qui connaissaient son histoire, l'histoire des luttes qui se déroulaient derrière la conquête de ce triangle de bonheur. Le succès croissant de ses œuvres (désormais chacun de ses livres apparaissait simultanément en trois langues et même le monde allemand était très réceptif à ses idées) et de son personnage était certainement la composante essentielle de ce bonheur qui brillait par sa façon d'apparaître et de se comporter, si net et maître de soi, si différente de celle du savant triste, tendu, négligé du début des années 80. En réalité, pour ceux qui fréquentaient l'ambiance des philologues et des historiens, et en général des spécialistes, il était évident que son succès était plutôt relatif. L'impression réelle que j'ai eue, avant et après sa mort, est celle-ci: plus le succès de Couliano augmentait en terme de fréquentations et de reconnaissances par des *maîtres à penser* reconnus (par exemple E. Zolla, H. Bloom, pour ne pas mentionner Eliade), en terme d'accès à de grands éditeurs et aux mass media et, par conséquent en terme de popularité auprès d'un large public de part et d'autre de l'océan, plus sa réputation dans le milieu restreint mais autorisé des spécialistes académiques, diminuait (en particulier parmi ses collègues les historiens des religions, au jugement desquels il tenait beaucoup, même s'il affectait une certaine impatience). Il faut reconnaître que lorsque des savants jugent des collègues qui ont le grand tort de rentrer dans le circuit des mass media (avec les relatifs avantages, pas seulement économiques, qui en découlent), leurs jugements peuvent être influencés par des motifs inavouables tels que l'envie ou le snobisme. Mais dans ce cas il est indéniable que le style de la production de Couliano, en particulier dans les dernières années, se prêtait aux observations ironiques,

⁶ E. ZOLLA, "Ioan P. Couliano" dans *Leggere*, 18, février 1990, 24.

⁷ Les actes sont parus: J.J. COLLINS, M. ZISHBANE (edd.), *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany 1995.

sinon malveillantes, de ses amis et partisans de la première heure, sans parler de ces spécialistes un peu obtus qui, dès le début, avaient traité les travaux de l'élève de Eliade avec la même suffisance méprisante qu'ils affichaient pour l'œuvre du maître.

Nous n'avons ni la compétence ni la patience de nous intéresser aux travaux dans lesquels Couliano aborde l'histoire de la magie (*Éros et magie*) ou traite des expériences extra-corporelles⁸, ou joue l'historien universaliste⁹, sans l'universalité que son *magister* avait atteinte à travers une discipline bien plus sévère, ou assume le rôle de fondateur d'une nouvelle épistémologie et/ou d'apprenti magicien (*passim* dans ses trois derniers livres et nombreux articles). Ainsi que le résume L. Smith, «*he was grappling after a theory that would not only explain past patterns of thought, but help predict future ones as well, and was looking to science for models, hoping to incorporate chaos theory, fractals, and Einsteinian physics into the study of history and religion*»¹⁰.

Dans cette étude, donc, je me propose seulement de présenter les œuvres dans lesquelles Couliano prenait position en ce qui concerne trois thématiques parmi les plus complexes et fascinantes de l'histoire des religions: l'expérience extatique, le gnosticisme, le dualisme.

Tandis que *Psychanodia*¹¹, un précis pas tant des sources que de la littérature secondaire, est une œuvre extrêmement compacte et précieuse pour la typologie définie dans le chapitre introductif, *Expériences de l'extase*, qui est le pendant naturel et maintes fois répétitif de la brève monographie anglaise, est une œuvre plus riche de digressions et analytique, résultant en fait d'un collage de neuf articles (parmi lesquels cinq ou six étaient déjà parus ailleurs). De ce livre, et seulement de celui-là, nous donnons une sorte de résumé schématique suivi d'une évaluation de méthode, afin de mettre en évidence une fois pour toutes les qualités et les défauts des procédures que l'auteur adopte dans ce livre comme dans ceux qui suivront. Depuis l'introduction qui présente le *status quaestionis*, il est évident que l'adversaire déclaré devant lequel l'auteur se pose d'un air assez combatif est la *Religionsgeschichtliche Schule*, avec les théories qui font dériver de l'Iran dans le monde grec le thème de l'ascension céleste de l'âme. Après une note terminologique sur le sens de "extase" (avec discussion des contributions de Rohde à Bremmer à travers l'école suédoise de E. Arman), Couliano se met à examiner les aspects de cette thématique des origines grecques jusqu'aux tardives reprises islamiques. Les protagonistes de l'extatisme apollinien grec se distinguent des extatiques dionysiaques car ils sont solitaires et non communautaires. Ils n'appartiennent pas à la catégorie des chamans mais plutôt à celle des *iatromanteis* (médecins et magiciens, purificateurs et thaumaturges): leur origine pourrait bien être autochtone (chap. 1). Dans le passage de la Grèce classique à l'hellénisme gréco-romain un changement a lieu dans la conception de l'au-delà qui est situé dans le ciel, accentuant le sens d'une séparation radicale entre le divin et l'humain. La nouvelle conception du cosmos démonisé qui s'affirme au cours du premier siècle après J.C. remonte au judaïsme alexandrin influencé par le platonisme et non par la religion iranienne (chap. 2). Le dualisme gnostique s'est formé dans un milieu judaïque: il ne doit presque rien à l'influence iranienne, mais beaucoup en revanche au dualisme grec qui s'est réalisé historiquement dans l'orphisme et le platonisme (chap. 3). Le vol céleste de l'âme présente des aspects divers dans les différents mystères (dionysiaques, isiaques, mitriaques): dans Celsus serait absente l'idée d'une solidarité entre cycle des réincarnations et cycle cosmique

⁸ *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston 1991; trad. ital. Milan 1991.

⁹ *Dictionnaire des religions* (d'après un projet de M. Eliade), Paris 1990; trad. ital. Milan 1993.

¹⁰ "Mind Games: A guide to the scholarship of Ioan Culianu", *Lingua Franca*, Sept.-Oct. 1992, p. 32. – On peut voir surtout les observations subtiles de Marchianò, "Le aure", *cit.*, *passim*.

¹¹ *Psychanodia. I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden 1983.

(à la différence de Platon dans le mythe du *Politique*) (chap. 4). Les vols catastrophiques attribués à divers magiciens appellent de nouveau le thème de l'ascension de l'âme après la mort (chap. 5). Les narrations d'ascensions célestes et de descentes infernales que l'on trouve chez Plutarque renvoient à des modèles grecs (ou peut-être judaïques) et jamais à des prototypes iraniens (chap. 6). Les sphères célestes traversées par l'âme durant la descente et éventuellement la montée prennent progressivement un caractère démoniaque qui ne renvoie pas à l'influx du zurvanisme iranien: en fait «*le scénario de l'eschatologie individuelle, dans le manichéisme et dans les textes pahlavi du VI^e au IX^e siècle ne connaît pas le motif de l'ascension planétaire*» (p.133). En ce qui concerne l'ordre des sphères planétaires dans les systèmes gnostiques, hermétiques et néoplatoniciens, on retrouve soit l'ordre chaldéen soit l'ordre égyptien (chap. 7). Le motif eschatologique du *pons subtilis* ou “pont du trieur” n'est pas d'origine iranienne, mais juive, et il serait arrivé en Occident à travers la médiation arabe (chap. 8). De façon analogue, les légendes arabes du *miraj* (desquelles descend le très célèbre *Liber Scalae*) auraient comme source immédiate les apocalypses judaïques et surtout la littérature hekhalotique (chap. 9).

Il résulte évidemment de cela que pour dominer toute cette matière qui soulève des questions extrêmement intriquées, il faudrait une compétence notable dans des disciplines très diverses: des études classiques aux études iraniennes, des études juives à l'islamisme. En l'absence de compétences spécifiques dans toutes ces disciplines, une méthode critique sévère et surtout une certaine humilité dans l'évaluation des hypothèses élaborées par des savants en possession de ces compétences seraient nécessaires. Couliano ne semble pas disposer de ces qualités. On a l'impression, dans cette œuvre comme dans d'autres, qu'il confond trois niveaux de recherche en mélangeant de façon indiscriminée: 1) discussion philologique des sources, 2) bibliographie raisonnée, 3) synthèse historique. En outre, en contrepartie d'une herméneutique souvent géniale on trouve une carence de rigueur dans l'utilisation des sources et surtout de la littérature secondaire. (Par exemple, l'erreur de traduction que l'on reproche à la p. 38 à P. Mastandrea dans l'œuvre sur Cornelius Labeon est inexistante: afin de s'en rendre compte il suffisait de prêter plus d'attention au contexte). Enfin, un défaut essentiel de toute l'œuvre est l'a priori de fond dans la sous-évaluation de l'influence de l'élément iranien. En particulier, toute la discussion sur le pont du trieur et sur le voyage infernal est viciée par ce préjugé (partagé assez curieusement par un iranisant comme Ph. Gignoux), qui se manifeste dans une tendance à abaisser la chronologie des traditions iraniennes et à dater inversement avec excès de générosité les sources juives et chrétiennes.

Le livre sur Jonas¹² n'apporte pas grand-chose de nouveau en ce qui concerne la question des origines et des structures du dualisme gnostique. L'accentuation de l'élément juif à l'origine de la gnose, dans le droit fil de Peterson, Grant, Quispel, avec quelques concessions au réductionnisme sociologique de H.G. Kippenberg (pp. 94-97), se heurte contre diverses objections¹³. Plus originales et intrigantes sont les parties que l'auteur dédie à l'analyse de l'expérience gnostique (pp. 41, 49, sur la “joie de vivre” et le contesté “libertinisme”; pp. 102-107, sur la capacité de visualisation intérieure), ainsi qu'aux rapports entre gnosticisme et existentialisme, entre acosmisme gnostique et nihilisme moderne (pp. 119-128), au *revival* neo-agnostique dans la littérature moderne (pp. 128-29: thème repris plus amplement dans *Les Gnoses dualistes*, 293-326). On constate que Couliano avait également les dons d'intuition et de synthèse propres à l'historien, si on lit les pages qu'il dédie au système dualiste des Sethiens d'Hippolyte et du soi-disant Basilide cité par les ps. Hegemonius (pp. 27-28; 55-57; 64; 68). Par conséquent, une lumière

¹² *Gnosticismo e pensiero moderno*: Hans Jonas, Rome 1985.

¹³ Cfr. le c.r. de G.FILORAMO, dans *Riv.st.lett.rel.*, 1987, 144-149: 148-49, qui est contraire à toute solution monogénétiq.

I. P. COULIANO OU LA CONTRADICTION

nouvelle éclaire le problème des origines historiques du dualisme manichéen. Nous étions arrivés indépendamment à la même conclusion (nous en avons discuté ensemble en 1990, lorsque je n'avais pas encore lu son livre; cf. également *Les Gnosés dualistes*, 130, 201, 217 et 220). Nous envisageons de revenir bientôt sur la question¹⁴.

Les Gnosés dualistes est probablement le livre le plus engagé de Couliano, mais également celui qui a suscité les réactions les plus sceptiques dans le monde des études académiques. Un spécialiste du gnosticisme, qui ne manque pas d'une certaine dose de malice, le définit une fois comme «*un collage de fiches bibliographiques*». En réalité, en tant qu'«*histoire*» des mythes dualistes cet ouvrage se révèle un échec en substance, et il serait plus propre de le classer comme une tentative de grille structuraliste (bien que le même Couliano repousse les accusations de structuralisme dans la préface à l'édition française). C'est plutôt une encyclopédie critico-bibliographique des systèmes mythiques dualistes, du folklore slave aux docteurs gnostiques, des Bambara aux Cathares, des romantiques aux existentialistes. Le tout est dominé avec beaucoup de finesse et – presque toujours – un remarquable équilibre dans l'analyse de détail; cela, en même temps cependant, est soutenu par l'ambition de construire un nouveau paradigme herméneutique sur les débris des modèles d'interprétation élaborés par ses prédécesseurs (le dualisme et la faute antécédente de Bianchi, les filiations hérétiques proposées par divers spécialistes, la sécularisation de Blumenberg...). L'idée fondamentale de Couliano est qu'il est absolument inutile d'examiner les origines historiques des divers mythes dualistes. Ils auraient en fait tiré leur réalité des potentialités logiques du système mis en route par le «*principe d'exégèse dualiste*», qui est en même temps «*principe de fonctionnement*» et «*principe de production*» «*principe de production*» (cf. 81, 86, 153, 158, 161, 234). En d'autres termes, le dualisme existerait de par lui-même, en dehors des diverses manifestations mythiques, comme structure ou attitude mentale a priori. Partant d'une idée d'Eliade, qui avait remarqué les correspondances entre mythes dualistes et systèmes de classification binaire, Couliano parvient enfin à une conclusion qui ne peut que choquer les historicistes de toute tribu: la vision dualiste n'est que la conséquence logique de la division du cerveau en deux hémisphères, un simple corollaire en somme de la «*bicameral mind*» (en référence à un livre célèbre de J. Jaynes). Puisque nous croyons que l'historien ne doit pas céder le pas immédiatement au neurophysiologue (à qui, certes, il convient de demander l'ultime explication), tout en reconnaissant que cette théorie est certainement née en fonction du cerveau de celui qui l'a formulée, nous devons observer que cette attention portée à la division du cerveau en deux hémisphères est très «*New Age*»¹⁵ et comme telle sied à l'intelligence critique de notre I.P. Couliano, qui s'apprêtait avec ce livre à conquérir, outre la chaire de Chicago, l'audience du vaste public américain.

¹⁴ Cf. maintenant, G. CASADIO, «*Avventure del dualismo sulla Via della Seta*», dans les *Attes* du colloque «*La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*», Bardi Editore, 1996, (Academia dei Lincei 127).

¹⁵ Cf. J. VERNETTE, *Le Nouvel Age*, Téqui 1990, trad. ital. Cinisello Balsamo 1992, 19-20; A.N. Terrin, *New Age. La religiosità del post-moderno*, Bologne 1992, 17.