

## Entre mystique et alchimie, entrer dans son âme: las *Moradas* de Teresa de Jesús

Dominique de Courcelles  
(Centre National de la Recherche Scientifique-Ecole Normale Supérieure Ulm)

### 1. Un rêve de Teresa de Jesús?

Est-ce que Thérèse de Jésus rêve lorsque, fatiguée au point que “aun los negocios forzosos escribo con pena” (Prólogo, 1), alors que “me ha mandado la obediencia [...] escribir ahora cosas de oración”, ce qui l’angoisse,

estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí –porque yo no atinava a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia – se me ofreció lo que ahora diré, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. (I, 1, 1)<sup>1</sup>

Et elle ajoute: “[...] no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites” (I, 1, 1).

Ce qui s’offre à elle soudain, cette “considération”, a-t-elle la fonction de la vision ou, plus précisément, d’un rêve? Jung écrit: “Quand un homme entre dans une phase significative de son destin, on peut assurer avec certitude qu’il en a été averti par ses rêves” (194). En 1577, lorsque Thérèse de Jésus commence *Le Château de l’Âme* ou *Livre des Demeures*, le 2 juillet, jour de la Sainte Trinité, elle écrit à la demande de son supérieur et guide spirituel, Jérôme Gratien de la Mère de Dieu, et du Docteur Velázquez, son confesseur à Tolède. Elle interrompt son écriture début juillet, puis la continue depuis le quatrième chapitre des *Cinquièmes Demeures* vers la fin du mois d’octobre pour l’achever la veille de la Saint André, le 29 novembre 1577. Elle est alors dans la plus grande inquiétude, sachant que le livre de sa *Vie* a été déféré à l’Inquisition en 1575, et elle sait que toute son œuvre est en péril. En 1579, à Avila, elle expliquera à Diego de Yépès, son ancien confesseur à Tolède, comment tout le livre lui a été montré en un instant dans une vision. Jung a évoqué ces moments “d’une intensité extrême”, tel une chute, qui “donnent lieu à une vue d’ensemble sur l’existence qui n’est évidemment pas successive”; il ajoute une hypothèse: “Le concept temporel serait effectivement une donnée de l’inconscient, mais il s’agirait là d’un temps qui se verrait en quelque sorte disloqué, de sorte que l’inconscient aurait la faculté de dépasser le cours normal du temps, percevant ainsi des choses qui n’existent pas encore” (21).

Devant l’objet d’angoisse, l’écriture de ce qu’est l’oraison, Thérèse découvre qu’il lui est offert de considérer l’âme comme un château. Dès lors elle n’oppose plus de réticence vis-à-vis de son objet d’angoisse et s’affirme prête à entrer dans la voie qui mène au centre:

Pues consideremos que este castillo tiene –como he dicho– muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas estas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma. (I, 1, 3)

N’est-ce pas l’acceptation de cet approfondissement du rêve qui lui permet de prendre conscience que c’est au cœur de l’âme que se passe l’entretien secret avec Dieu? Dès lors, elle n’a plus qu’à entrer dans son âme, selon un mouvement à la fois platonicien– “el propio conocimiento” (I, 1, 8)– et très augustinien. “Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él” (I, 1, 5), Mais l’entrée dans le château, si

<sup>1</sup> Toutes les citations sont tirées de Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, editadas por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink.

elle paraît paradoxale, puisque “este castillo es el ánima” (I, 1, 5), implique le conflit, le passage par des voies dangereuses, qui sont des restes d’extériorité et de misère.

Mas havéis de entender que va mucho de estar a estar [...]. Hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre tienen de haver siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo que ya casi están hechas como ellas, y con ser de natural tan rica y poder tener su conversación no menos que con Dios, no hay remedio. (I, 1, 5-6)

Thérèse peut alors affirmer que, “como sea oración, ha de ser con consideración” (I, 1, 7). Ainsi peut se façonner la voie de l’âme à travers les demeures du château. Les difficultés –les reptiles et bêtes féroces, qui sont les passions– sont parfaitement prévues. Dieu, au centre, soleil ou source, est l’ordonnateur cosmique et mystique. Le début du chapitre 2 est tout à fait explicite:

Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios, cuando cae en un pecado mortal. No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más. No queráis más saber de qué, con estarse el mismo Sol que le dava tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de Él, con ser tan capaz para gozar de Su Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol. [...]el alma está como un árbol plantado en ella [la fuente de vida], que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí; que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto; así el alma que por su culpa se aparta desta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad. Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura, que siempre está dentro de ella y cosa no puede quitar su hermosura. (I, 2, 1-3)

La voie de l’âme par les sept demeures du château intérieur qu’est l’âme elle-même permet donc de produire un état supérieur de sa conscience, manifesté de façon éclatante. C’est le passage à la lumière ou à la source qui est le but, mais ce passage est extrêmement difficile, douloureux, puisqu’il s’effectue par des contrées qui sont de pauvres demeures, surtout les premières demeures, mal administrées, presque ruinées, où rodent des bêtes cruelles: “aunque haya entrado en el castillo [...] entre cosas tan ponzoñosas una vez u otra es imposible dejarle de morder” (I, 2, 14). Est-ce que la mort est nécessaire? C’est alors, parce que le soleil ou la source de vie, Dieu, est présent sur le lieu même de la souffrance et de la mort, que l’âme peut s’avancer vers le centre des demeures, son centre, d’une mort à une autre, vers ce qui représente encore pour elle cette part d’inconnu qui lui agréa merveilleusement. Elle procède ainsi de manière concentrique, accomplissant le tour des premières, deuxièmes, troisièmes, quatrièmes, cinquièmes, sixièmes et enfin septièmes demeures – “la ronda del castillo” (I, 1, 5)–, dégageant peu à peu le sens de son parcours au fil des chapitres des sept demeures afin d’arriver au centre. S’adressant à ses Sœurs, Thérèse met en évidence que ce parcours, avec les expériences et les images qu’il rassemble, n’est pas individuel mais collectif; elle ne cesse par ailleurs de répéter que ce qu’elle raconte et dont elle a la certitude n’est pas forcément son expérience propre mais celle d’“une personne” qui la lui aurait racontée.

C’est ainsi que Thérèse, qui entre en 1577 dans une dernière phase importante et significative de sa vie, puisqu’elle meurt en 1588, s’apprête à écrire son dernier ouvrage mystique.

## 2. L'alchimie de la terre, de l'eau, de l'air et du feu

Le château “tan resplandeciente y hermoso”, “perla oriental”, “árbol de vida”, “cristal”, “aguas vivas”, dans la lumière du soleil, est une forteresse entourée d'une enceinte grossière “la grosería del engaste u cerca de este castillo” (I, 1, 2). Les deuxièmes demeures sont particulièrement difficiles, encore emplies de “bestias ponzoñosas” comme les premières demeures:

Mas es terrible la batería que aquí dan los demonios de mil maneras y con más pena del alma que aun en la pasada [...] aquí es el representar los demonios estas culebras de las cosas del mundo y el hacer los contentos de él casi eternos, la estima en que está tenido en él, los amigos y parientes [...] y otras mil maneras de impedimentos. (II, 1, 3)

C'est dans ces deuxièmes demeures que l'âme qui veut accéder à son centre doit comprendre qu'elle ne le pourra que par l'écoute ou la lecture d'œuvres pieuses ou par la prière: “La puerta para entrar en este castillo es la oración” (II, 1, 11).

Les sept ensembles de demeures rappellent ainsi ce qu'Heinrich Khunrath (vers 1560-1605) décrira quelques années plus tard dans son *Amphitheatrum sapientiae aeternae* de 1595, largement diffusé dans sa réédition augmentée de 1609, qui porte sur les aspects mystiques de l'alchimie: une seule voie permet d'accéder à la ronde forteresse de l'alchimie, celle de la piété et de la prière dans le feu de la passion. Les amoureux de Théo-Sophia se hâtent alors de gravir les sept gradins de “l'échelle mystique” pour franchir “la porte de la Sagesse éternelle” qui n'est autre que la *séphira Hocmâ*, ce “centre éternel de la vie”, cette “énergie lumineuse”. La forteresse a sept angles qui sont les sept phases de l'œuvre alchimique, lesquelles mènent au lapis, le roc central, où demeure “notre Mercure”, “époux et épouse tout à la fois”, énergie de vie et de mort. Mercure est la planète la plus proche du soleil qu'il accompagne dans son voyage céleste; c'est aussi un astre spirituel; il représente encore l'esprit divin enfoui dans l'obscurité de la matière. Les maîtres alchimistes aspirent à libérer les forces spirituelles divines enfouies dans la matière, afin d'accéder à la connaissance de la “materia prima”, énergie pure.<sup>2</sup>

Les troisièmes demeures sont celles du doute et des difficultés dans la prière, elles n'ont pas de “tierra firme”: “Esforcémonos [...] de sólo caminar apriesa por ver este Señor” (III, 2, 8). Thérèse revient à plusieurs reprises sur les “peligros de serpientes”, ces serpents qui parcourent la terre en mordant et tuant tout ce qui est et qui symbolisent aussi les forces diaboliques et magiques condamnées par l'Eglise.

Dans les quatrièmes demeures, au milieu du parcours, “comienzan a ser cosas surnaturales” (IV, 1, 1). “Para llegar a estas moradas -explique Thérèse- se ha de haver vivido en las otras mucho tiempo”. Désormais, ici, il n'y a plus de bêtes venimeuses et “hay cosas tan delicadas que ver y entender” (IV, 1, 2). Les quatrièmes demeures sont le lieu des larmes de la dévotion. Thérèse utilise ici l'image de “dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua [...] no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua [...] soy tan amiga de este elemento” (IV, 2, 2). La première fontaine est remplie des larmes de la dévotion, cependant que l'autre reçoit “el agua de su mesmo nacimiento, que es Dios” (IV, 2, 4). Se produit alors l'union entre les deux: “Vase revertiendo este agua per todas las moradas y potencias hasta llegar a el cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros” (IV, 2, 4). C'est ce fleuve d'eau vive, divin et qui contient tout, qui amène à la dilatation de l'être, sans doute cet état supérieur de la conscience, dont parle Jung à propos du rêve. Thérèse note encore: “Estava yo ahora mirando escribiendo esto, que en el verso que dije ‘Dilataste cor

<sup>2</sup> Cf. l'étude de Peter Forshaw à propos de l'alchimie dans l'*Amphitheatrum* de Heinrich Khunrath.

meum', dice que se ensanchó el corazón" (IV, 2, 5). Cette phrase du Psaume 118, 32 –*Dilatasti cor meum*– renvoie bien à cette amplification nécessaire pour accéder à la vie supérieure du centre. La dilatation du cœur par la grâce divine constitue ici la méthode mystique.

Dans le passage suivant, Thérèse joint l'eau et le feu, qui sont les deux principes purificateurs. L'eau céleste produit un parfum qui ressemble à celui d'un brasier d'essences odorantes:

Parece que, como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir [...] El alma entiende una fragancia –digamos ahora– como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni dónde está [...]. (IV, 2, 6)

Ce brasier du fond de l'âme serait ici invisible, feu spirituel, véritable soleil intérieur, or philosophique, ce qui pourrait renvoyer à la magie persane, selon laquelle le feu invisible participe à l'œuvre alchimique comme conjonction embaumée du feu et de l'eau produisant le fils du soleil, fils de Dieu : c'est tout le fond de l'âme qui, désormais, "se ve no ser de nuestro metal, ajoute Thérèse, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina" (IV, 2, 6). C'est un or impérissable, produit de l'ordonnance de la terre, de l'eau, de l'air parfumé et du feu.<sup>3</sup>

Dès lors, l'âme peut s'exercer à suspendre son entendement et pratiquer le "recogimiento sobrenatural" (IV, 3, 1): "es bien callar" (IV, 3, 5). Mais il lui convient de toujours garder humilité et prudence, car cette demeure "es en la que más almas creo entran, y como es también natural junto con lo sobrenatural puede el demonio hacer más daño" (IV, 3, 14). C'est ainsi que les quatrièmes demeures constituent par ce passage par le feu invisible le point fondamental de la progression vers les dernières demeures et le centre du château, conformément à la symbolique du chiffre quatre, celui des lettres du tétragramme, qui permet d'approcher l'imprononçable divin et contient en soi toute l'énergie dont sont issues les créatures.

Les cinquièmes demeures sont emplies de "riqueza y tesoros y deleites" (V, 1, 1). Un petit nombre d'âmes, seulement, y entrent. Elles sont, dit Thérèse, "esta preciosa margarita de que hablamos" (V, 1, 4) et il faut "cavar para hallar este tesoro escondido, pues es verdad que le hay en nosotras mismas". Dans cette demeure, l'âme s'est maturée en perle précieuse et cette maturation, permise par le feu, est une mort délicate: "Es una muerte sabrosa [...] deleitosa, porque aunque de verdad parece se aparta el alma del cuerpo para mejor estar en Dios" (V, 1, 4). Même "las lagartijas por agudas que son" (V, 1, 5) ne peuvent entrer dans cette demeure. Il s'agit ici de l'oraison d'union, "una certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner" (V, 1, 10). "Esta entiendo yo es la bodega donde nos quiere meter el Señor, cuando quiere y como quiere" (V, 1, 13). Mais pour mieux traiter des merveilles très secrètes que Dieu opère dans l'âme en oraison d'union, Thérèse se sert de représentations animales: le ver à soie devenu papillon blanc mystique goûtant le vin des délices de Dieu, désorienté et malheureux au milieu des choses du monde (V, 2 et 3), et la colombe (V, 3, 1; V, 4, 1). C'est pourquoi cette cinquième demeure est encore un peu obscure : "Paréceme que queda algo oscura esta morada" (V, 3, 3). Car la mort délicate implique le passage ou même le séjour dans la mort douloureuse de l'humilité et de la charité: "Después diremos más de esta mariposica, que no para, porque

<sup>3</sup> Plutarque évoque déjà ces thèmes en se référant essentiellement à Platon dans le *De Iside et Osiride* (V,2). Il est remarquable qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne*, l'Abbé François-André-Adrien Pluquet, professeur au Collège de France, développe ces thèmes, en se référant à Platon et à Plutarque, lorsqu'il traite "des principes religieux des philosophes persans" (60-63). Dans la symbolique chrétienne, l'or évoque l'amour de Dieu pour les hommes et la Sagesse divine qui est aussi amour divin est seule à pouvoir donner à l'âme la capacité de rejoindre son centre.

no halla su verdadero reposo, aunque siempre fructifica haciendo bien a sí y a otras almas” (V, 4, 2). Le petit papillon blanc, délié de sa vile condition de ver mais de ver capable de créer une matière précieuse, cherche son repos véritable, sans jamais le trouver: “Echa la simiente para que produzgan otras y ella queda muerta para siempre” (V, 3, 1). C’est ainsi qu’un être nouveau se dégage de la semence qui redonne vie à toutes les choses entre la terre, l’eau, l’air et le feu.

### 3. Les expériences archétypiques des sixièmes demeures

Les sixièmes demeures sont les plus vastes de tout le livre de Thérèse, puisqu’elles comptent onze chapitres. “¡Oh, válame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece hasta que entra en la séptima morada!” (VI, 1, 2): Thérèse évoque toutes les critiques dont elle fait l’objet de la part de son entourage et surtout de ses confesseurs, “tan cuerdos y poco experimentados” (VI, 1, 8). Ne peut-on pas rapprocher cette peur, essentiellement masculine, de cette “peur animale à l’idée de ce que l’inconscient pourrait faire surgir de nous”, que décrit si bien Jung? Il explique dans son étude intitulée “Rêves de Jérôme Cardan, savant de la Renaissance”:

Et moi je lui disais: L’inconscient bouge, il est vivant [...] Oui, l’inconscient, l’obscurité, vit et fonctionne de façon très simple. Il *est*. Mais cela, personne ne le sait, de sorte qu’on redoute l’inconscient et qu’on le tient à l’écart, de façon à ne pas devenir vivant et à pouvoir conserver toutes ses illusions [...] L’ordre se situe dans l’inconscient et non dans la conscience [...] La pensée rationnelle en dépréciant l’inconscient a détruit les ordres anciens, et nous nous trouvons maintenant tout à fait désorientés. (112, 115, 115, 116)

Cette analyse de Jung correspond bien à ce qui est exposé dans les sixièmes demeures. Le confesseur inexpérimenté, soucieux de “rationalité” dans l’Espagne de la Contre Réforme,

en todo pone duda como ve cosas no ordinarias, en especial si en el alma que las tiene ve alguna imperfección (que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo), luego es todo condenado a demonio u melencolía. (VI, 1, 8)

Or l’âme est comme elle est, son état “viene de arriba” (VI, 1, 12), c’est-à-dire de son centre, et elle se trouve désorientée par ceux qui ne veulent pas voir le réel de son expérience, même si elle a confiance en ce réel. C’est ainsi que dans les sixièmes demeures l’âme expérimente non sans douleur la jonction du réel de son expérience et de sa claire conscience intelligente et raisonnable: “Parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma” (VI, 2, 3); “La tercera señal es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo –y algunas jamás” (VI, 3, 7). Cette conjonction des opposés est une expérience puissante et mémorable, ce que Jung dénomme encore “situation archétypique” (117). Dans cette expérience, la conscience de la profondeur des secrets renvoie à la souffrance suave et désirable de “la centella de fuego” échappée du brasier, qui touche l’âme en s’éteignant trop vite, et l’âme “queda con deseo de tornar a padecer aquel dolor amorosa que le causa” (VI, 2, 4). Ce choc initial du feu est comme l’éclair de l’illumination. La chute de l’étincelle qui touche l’âme symbolise la naissance de l’âme à son être divin. Car l’âme en ces sixièmes demeures n’est pas loin de son centre, ce brasier délicieusement parfumé: “una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande, no digo que es olor, sino pongo esta comparación sólo para dar a sentir que está allí el Esposo” (VI, 2, 8). L’âme doit désormais réaliser sa condition ou son destin d’étincelle du feu divin tombée dans sa propre obscurité de chair et de terre, dans

l'attente de de sa propre conjonction au feu qui brûle de toute éternité. Cette étincelle qui s'éteint dans l'âme représente bien sa décisive fécondation spirituelle.

Thérèse évoque alors successivement plusieurs visions intenses et bouleversantes “algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias” (VI, 4, 5), ce que Jung qualifie d'expérience archétypique, et d'abord la vision par Jacob “de la escala que con ella devía de entender otros secretos” (VI, 4, 6) le long de laquelle des anges montent et descendent, puis celle par Moïse du buisson ardent d'un feu invisible. A partir de l'échelle de Jacob, le Zohar a bien expliqué que l'Être véritable de Dieu est à la fois en haut et en bas, dans les airs et sur la terre, et qu'il n'est nulle chose hors de lui. L'évocation de Moïse, à la suite de celle de l'échelle de Jacob, renvoie aussi au pouvoir guérisseur de son serpent qui brise la ruse et le mal du serpent et permet d'inverser les effets de la chute d'Adam et d'ouvrir les portes du paradis dès ici-bas.

La vision est essentiellement intense et bouleversante, et les secrets qui y sont présentés ne sont pas forcément compris. Thérèse use ici d'une comparaison tout à fait étonnante mais qui est parfaitement adaptée au château de l'âme:

Entráis en un aposento de un rey u gran señor –u creo camarín lo llaman–, adonde tienen infinitos géneros de vidrios y barro y muchas cosas, puestas por tal orden, que casi todas se ven en entrando. Una vez me llevaron a una pieza de éstas en casa de la duquesa de Alva [...] que me quedé espantada en entrando, y consideraba de qué podía aprovechar aquella baraúnda de cosas, y vía que se podía alabar al Señor de ver tantas diferencias de cosas [...]. Y aunque estuve allí un rato, era tanto lo que había que ver que luego se me olvidó todo [...]. Ansí acá, estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo impíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas (porque claro está que, pues Dios está en ellas, que tiene algunas destas moradas); y aunque cuando está ansí el alma en éstasis no debe siempre el Señor querer que ver estos secretos, porque está tan embebida en gozarle que le basta tan gran bien, algunas veces gusta que se desembega y de presto vea lo que está en aquel aposento; y ansí queda después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio; mas no puede decir ninguna, ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que vea. (VI, 4, 8)

Ayant été touchée au plus profond d'elle-même, l'âme ne saurait s'attacher à des trésors périssables qui sont comme de la terre, ou même seulement des grains de poussière ou de sable qui l'aveuglent: “¿Hasta cuándo, hasta cuándo se quitará esta tierra [...] unas motillas, unas chinillas [...] de nuestros ojos?” (VI, 4, 11), bien que l'Époux lui-même ait utilisé la terre en onguent pour rendre la vue à un aveugle. L'étincelle tombée du feu divin a déjà sauvé l'âme de l'étreinte de la terre. Cette représentation évoque bien le problème alchimique. Le choc initial de l'âme par l'étincelle marque la vocation de l'âme à accéder à la septième demeure et en constitue le présage. En rapport immédiat avec le feu divin, elle est déjà feu sans le savoir, ravie en Dieu.

Cette expérience archétypique implique tout naturellement sa distinction, et ce que l'on pourrait dénommer comme son enchâssement, dans le château: “Manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y aun las del castillo y cerca [...]. Aquel alma es ya suya” (VI, 4, 13 y 16). Le vol d'esprit (VI, 5), particulièrement intense et effrayant, marque l'avènement d'une personnalité enrichie et puissante et la conduit définitivement vers son centre:

Aquí desató este gran Dios, que detiene los manantiales de las aguas y no deja salir la mar de sus términos, los manantiales por donde venía a este pilar del agua, y con un ímpetu grande se levanta una ola tan poderosa que sube a lo alto esta navecica de nuestra alma. (VI, 5, 3)

La vie ainsi élevée est désormais vouée aux plus hautes et puissantes fonctions de l'âme qui rejoint son centre, le soleil:

Muchas veces he pensado si como el sol, estándose en el cielo, que sus rayos tienen tanta fuerza que, no mudándose él de allí, de presto llegan acá, si el alma y el espíritu, que son una misma cosa, como lo es el sol y sus rayos, puede, quedándose ella en su puesto, con la fuerza del calor que le viene del verdadero Sol de Justicia, alguna parte superior salir sobre sí misma. En fin yo no sé lo que digo; lo que es verdad es que con la presteza que sale la pelota de un arcabuz, cuando le ponen el fuego, se levanta en lo interior un vuelo que aunque no hace ruido hace movimiento tan claro que no puede ser antojo en ninguna manera. (VI, 5, 9)

Il n'est pas question ici de révélation divine puisque Thérèse dit qu'elle a pensé que..., ce qui prouve qu'elle entretient un rapport particulier avec le symbole du soleil et de ses rayons. Mais ce qui est particulièrement significatif, c'est qu'elle s'interrompt brusquement au milieu de sa description pour affirmer qu'elle ne sait pas ce qu'elle dit, renvoyant ainsi à un autre qui parlerait pour elle afin d'expliquer ce qu'est le vol d'esprit: c'est alors qu'arrive de façon tout à fait inattendue dans le livre l'image violente de la balle qui sort d'une arquebuse que l'on a enflammée. Il s'agit là d'une image bien connue en histoire comparée des religions, d'un motif archétypique qui pourrait ressortir à un processus onirique et qui a trait à l'annonce de la mort. Thérèse serait ici informée de son décès proche par celui qui parle pour elle en elle et qui est peut-être, simultanément, celui qui la frappe à mort à distance infinie. Elle en a une claire conscience puisqu'elle ajoute que l'âme est "sabiendo adónde ha de ir a descansar" (VI, 5, 9). Tandis que la fin de ce chapitre insiste sur "el ánimo que es menester" (VI, 5, 12), puisqu'il semble à l'âme qu'elle est en train de se séparer du corps, dès le chapitre suivant il est question du "harto tormento, aunque sabroso" (VI, 6, 1) qui consiste à appeler la mort de tous ses vœux au risque des larmes, de la joie jubilante et de la folie.

#### 4. Les visions du Christ

Les visions du Christ constituent aussi des expériences archétypiques, au sens jungien. Thérèse y consacre les chapitres 8, 9 et 10 des *Sixièmes demeures*. Elle distingue avec soin, dans le chapitre 8, les visions intellectuelles qu'on ne voit ni des yeux du corps ni des yeux de l'âme et, dans le chapitre 9, les visions imaginaires qu'on voit "muy claramente" avec les yeux de l'âme et qui consiste en la vision de ce qu'elle dénomme "la sacratísima Humanidad" du Christ.

Concernant les visions intellectuelles, elle rapporte:

Entendía tan cierto ser Jesucristo nuestro Señor el que se le mostrava de aquella suerte que no lo podía dudar [...] todavía andava con miedo [...] Todavía muchas veces no podía dudar, en especial cuando la decía: "No hayas miedo, que yo soy". [...] Sentía que andava al lado derecho, mas no con estos sentidos que podemos sentir que está cabe nosotros una persona; porque es por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir. (VI, 8, 2 y 3)

Cette vision constitue bien la suite de l'expérience archétypique de l'étincelle. L'âme est envahie de "grandísima confusión y humildad", ce qui lui prouve que la soif de puissance et l'orgueil diabolique ne sauraient la dévorer (VI, 8, 4). Cette expérience, qui lie l'image divine et la parole divine, représente le moment où tout est possible, où tout se transforme:

Este favor trae consigo un particular conocimiento de Dios, y de esta compañía tan continua nace un amor ternísimo con su Majestad y unos deseos, aún mayores que los que quedan dichos, de entregarse toda a su servicio, y una limpieza de conciencia grande, porque hace advertir a todo la presencia que trae cabe sí". (VI, 8, 4)

Ayant respiré les parfums du brasier divin, déjà touchée d'une étincelle de feu, purifiée de la terre qui aveuglait ses yeux, l'âme en approche d'une particulière connaissance de Dieu sait que sa conscience est désormais grandement purifiée; elle n'a plus de distraction possible. Cette conscience claire et brillante, purifiée, situe le Christ sur le côté droit qui est aussi traditionnellement la situation de l'ordre par rapport au désordre et s'accorde avec sa manifestation cosmique dans l'apothéose du jugement dernier. Le processus de purification du passage par les six premières demeures s'achève.

Étant donné que, par les visions du Christ, la conscience a intégré ce processus de purification, l'âme ne peut plus défaillir: "Mi tema es y será que, como el alma ande de la manera que aquí se ha dicho la dejan estas mercedes de Dios, que Su Majestad la sacará con ganancia, si primate alguna vez se le atreva el demonio, y que él quedará corrido" (VI, 8, 8).

Il est tout à fait significatif que ce soit dès le début du chapitre 9, consacré à la vision imaginaire de l'Humanité du Christ, qu'apparaisse dans le discours thérésien la "piedra preciosa", symbole avec lequel Thérèse, dès le livre de sa *Vie*, entretient un rapport très fort:

Pues miremos ahora que está este Señor, que es como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes; sabemos certísimo que está allí, aunque nunca la hemos visto; mas las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar, si la traemos con nosotras [...] por experiencia hemos visto que nos ha sanado de algunas enfermedades para que es apropiada, mas no la osamos mirar ni abrir el relicario, ni podemos; porque la manera de abrirle sólo la sabe cuya es la joya, y aunque nos la prestó para que nos aprovechásemos de ella, él se quedó con la llave, y como cosa suya abrirá cuando nos la quisiere mostrar [...]. (VI, 9, 2)

Cette pierre précieuse qui est le Christ n'est pas sans rappeler le Christ-Lapis des alchimistes, qui est aussi la pierre d'angle, cette pierre des sages enchâssée d'or, par exemple dans le célèbre *Rosarium philosophorum* de 1550 qui a circulé dans toute l'Europe.<sup>4</sup>

La vision imaginaire est plus exposée aux tentations du diable. Elle consiste, bien loin d'être semblable à une image peinte, en "una imagen verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos" (VI, 9, 4). L'image du Christ passe avec la rapidité de l'éclair: "Aunque es con tanta presteza que la podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar" (VI, 9, 3). L'image del "Señor del cielo y de la tierra" dépasse en effet par son éblouissante splendeur le soleil:

porque su resplendor es como una luz infusa y de un sol cubierto de una cosa tan delgada, como un diamante si se pudiera labrar; como una Holanda parece la vestidura, y casi todas las veces que Dios hace esta merced al alma se queda en arrobamiento, que no puede su bajeza sufrir tan espantosa vista. (VI, 9, 4)

<sup>4</sup> Un manuscrit en langue latine est conservé à la BnF: ms lat. 7171. Le texte est édité en 1550 à Frankfurt comme deuxième partie du *De Alchimia Opuscula complura veterum philosophorum*. Un exemplaire conservé à la bibliothèque de l'Université Complutense de Madrid porte des annotations françaises.

On retrouve ici la pierre précieuse, le diamant, et la féminine toile fine et précieuse, associées au soleil. La splendeur de cette image suscite à la fois “arrobamiento” et “gran espanto al alma” (VI, 9, 4). Toute matière créée -minérale, végétale, astrale- se trouve ici sublimée, dépassée, transmuée. L’utilisation par Thérèse du terme “luz infusa” prouve son intelligence théologique. La “luz infusa” accordée par la grâce de Dieu éclaire immédiatement l’âme et lui manifeste clairement les vérités divines, la ravissant ainsi aux troubles et désastres du monde pour l’établir dans une “dichosa paz” (VI, 9, 10). Thérèse est ainsi très proche de l’expérience exprimée au 14<sup>ème</sup> siècle par Catherine de Sienne, dont les *Epîtres et Oraisons* sont imprimées à Alcalá en 1512 à l’initiative du cardinal Cisneros, archevêque de Tolède, et qu’elle a certainement lues (v. Bataillon 53). Elle n’hésite pas à comparer l’expérience de l’âme à celle de l’Apôtre par excellence, saint Paul: “Ansí como cuando fue derrocado san Pablo, vino aquella tempestad y alboroto en el cielo, ansí acá en este mundo interior se hace gran movimiento; y en un punto, como he dicho, queda todo sosegado, y esta alma tan enseñada de unas grandes verdades que no ha menester otro maestro” (VI, 9, 10). Lorsque Thérèse écrit ces lignes en novembre 1577, elle pense à Jean de la Croix: “Yo sé de una persona a quien el Señor había hecho algunas de estas mercedes, y aun de dos –la una era hombre” (VI, 9, 18). Quelques jours plus tard, Jean est emmené secrètement prisonnier au carmel de Tolède.

Dans le court chapitre 10, Thérèse évoque une vision “muy intelectual, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo” (VI, 10, 2). Le Christ se manifeste ainsi comme la forme universelle unique qui contient toutes choses, dans la ligne de la conception alchimique du Christ-Lapis; qui le voit voit désormais Dieu. Thérèse ajoute aussitôt: “Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada u palacio muy grande y hermoso, y que este palacio –como digo– es el mesmo Dios [...] en el mesmo palacio, que es el mesmo Dios, pasan las abominaciones y deshonestidades y maldades que hacemos los pecadores” (VI, 10, 3). L’âme qui a vu le Christ est ainsi amenée à l’éclatante demeure divine où s’inversera l’image du monde: “Andemos en verdad delante de Dios y de las gentes” (VI, 10, 7). La Jérusalem terrestre est déjà et de toute éternité dans la brillante Jérusalem céleste.

Dès lors le chapitre 11 des *Sixièmes Demeures* est naturellement consacré à la violence du désir de Dieu et à sa brûlante douleur, au risque d’y perdre la vie. Sans repos entre la terre et le ciel, privée de l’eau divine qui la désaltérerait, en processus d’embrasement et au seuil de la mort, l’âme achève sa purification:

Andándose ansí esta alma abrasándose en sí mesma, acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero u por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte –no se entiende de dónde ni cómo- un golpe, u como si viniese una saeta de fuego [...] en lo muy hondo e íntimo del alma, adonde este rayo, que de presto pasa todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y lo deja hecho polvo, que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro ser [...] Yo vi una persona ansí, que verdaderamente pensé que se moría [...] cierto es gran peligro de muerte. (VI, 11, 2 y 4)

Ce coup ou flèche de feu est bien l’annonce de la mort imminente. Il ne saurait y avoir résurrection sans la mort par le feu divin qui sépare l’âme et l’esprit du corps voué à la putréfaction. Mais c’est alors qu’arrive ce qui constitue un véritable “coup” dans le livre, comme un coup de tonnerre ou un coup de théâtre, l’annonce si attendue, si désirée, celle qui a justifié l’écriture si difficile et si longue du livre: “Y en fin, en fin, antes que se mueran se lo paga todo junto, como ahora veréis. Sea por siempre bendito y alábenle todas las criaturas, amén” (VI, 11, 12). La joie de l’écrivain est sensible dans ces mots.

## 5. Les septièmes demeures, le temple spirituel

Au principe de ces septièmes demeures, Thérèse prend soin de demander à Dieu de “menar la pluma” (VII, 1, 1). Car il s’agit ici du centre du château, de la demeure de l’âme qui est la demeure de Dieu: “Ansí como tiene su morada en el cielo, deve tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos, otro cielo” (VII, 1, 3). La première vision de cette demeure est intellectuelle, et il s’agit, dans la ligne des expériences archétypiques de la vision du Christ, de la plus haute vision en christianisme, celle de la Trinité divine. Zosime de Panapolis, l’un des premiers alchimistes grecs, au IV<sup>ème</sup> siècle, cité dans le *Rosarium philosophorum*, avait bien expliqué que le “lapis” porte le même nom que le Créateur, car tous deux sont trois en un et un en trois (17). Thérèse écrit:

Y metida en aquella morada por visión intelectual por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios. (VII, 1, 7)

Et elle ajoute: “Parece que quiere aquí la divina Majestad disponer el alma para más con esta admirable compañía, porque está claro que será bien ayudada para en todo ir adelante en la perfección y perder el temor que traía algunas veces de las demás mercedes que la hacía” (VII, 1, 11). Il semble alors à Thérèse que son âme, comme Marie, ne s’éloigne désormais plus beaucoup de cette demeure, la laissant comme Marthe au milieu de ses “trabajos y ocupaciones”: “Le parecía había división en su alma, y andando con grandes trabajos que poco después que Dios le hizo esta merced tuvo, se quejava de ella –a manera de Marta cuando se quejó de Maria” (VII, 1, 11). La problématique des opposés est ici tout à fait frappante: “Cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma al espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor” (VII, 1, 12). C’est ainsi qu’une tension est présente entre deux partis, que Thérèse ne peut pas et ne veut pas résoudre, même si elle s’en plaint. Comment alors nommer ces opposés du point de vue de l’existence en soi d’un niveau supérieur et d’un niveau inférieur? Y-a-t-il là une annonce de grands bouleversements à venir?

Les chapitres 2 et 3 des *Septièmes Demeures* suspendent décisivement cette tension dans l’union du mariage spirituel, même si “esta gran merced no deve cumplirse con perfección mientras vivimos” (VII, 2, 1). Le mariage spirituel commence par la vision imaginaire de la sainte Humanité du Christ, mais il s’agit désormais, dans cette vision, d’une pleine connaissance en communion de corps et d’âme:

A esta de quien hablamos se le representó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado [...]. Fue tan diferente que la dejó bien desatinada y espantada: lo uno, porque fue con gran fuerza esta visión; lo otro por las palabras que le dijo [...]. Porque entendí que hay grandísima diferencia de todas las mercedes pasadas a las de esta morada. (VII, 2, 1-2)

Ayant communiqué au corps eucharistique, corps de grâce, du Christ, Thérèse est prête pour “el matrimonio espiritual, porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mesmo Dios, y a mi parecer no ha menester puerta por donde entre” (VII, 2, 3). Mais le corps physique s’efface, totalement dissous dans le mariage spirituel: “Ya he dicho que, aunque se ponen estas comparaciones –porque no hay otras más a propósito-, que se entienda que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo

espíritu” (VII, 2, 3). Thérèse prend soin d’indiquer que la notion de mariage spirituel ne saurait avoir aucune connotation physique. Le parcours par les demeures est donc l’histoire de successives transformations et, à terme, il ne reste que l’âme, ou plutôt l’esprit de l’âme: “Queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios, que como es también espíritu [...] ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar Él de ella” (VII, 2, 3). C’est l’esprit de l’âme qui la fait participer à la divinité, Père, Fils et Esprit. Dépourvue de la mémoire du corps, l’âme est désormais libérée des influences élémentaires qui maintenaient fermée entre elle et Dieu la porte de ses sens et de ses passions. Elle peut demeurer avec Dieu dans le centre. “Ce qui relie le corps et l’esprit, c’est l’âme”, a écrit Paracelse (cité par Kurt Goldammer 248).

Comme dans les quatrièmes demeures, on retrouve ici le feu et l’eau, mais c’est l’eau du ciel avec la lumière du soleil qui est au sommet de l’expérience. En effet, si deux cierges de cire sont unis pour ne faire qu’une lumière, si la mèche est unie à la cire pour ne faire qu’un seul cierge, ils restent séparables. Tel n’est pas le cas de l’eau du ciel ou de la lumière du soleil:

Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo [...] u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz. Quizá es esto lo que dice san Pablo: “Él que se arrima y allega a Dios hácese un espíritu con Él”, tocando este soberano matrimonio [...] Y también dice: “Mihi vivere Christus es, mori lucrum”. Así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo. (VII, 2 6)

Si le papillon est mort mystiquement dans ce mariage spirituel qui est l’aboutissement du processus de sa transformation, cette mort est aussi la vie que les habitants du château, explique encore Thérèse dans une saisissante et inattendue image, très féminine, maternelle, reçoivent: “porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conforta, que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma” (VII, 2, 7). La Sagesse de Dieu est désormais décidément à l’œuvre, émanation féminine de Dieu, dont les seins laissent traditionnellement jaillir la lumière et le lait virginal pour la plus efficace transformation, transmutation de ses fidèles. Mais aussitôt après cette évocation, Thérèse reprend les images plus conventionnelles du soleil, de la lumière, du miroir divin où notre image est représentée, de l’arbre plus vert sur le bord des eaux, du roi dans son palais. Il s’agit essentiellement pour elle d’affirmer qu’il n’y a pas identification du sujet mystique, l’âme, avec celui avec qui elle ne fait plus qu’un parce qu’il la contient; il ne saurait y avoir une amplification démesurée d’elle-même, elle ne saurait se détourner du réel, même si Dieu la remplit. En effet, tout en ayant pénétré dans les septièmes demeures, l’âme reste toujours emplie de désir et attentive à son salut: “Pues tornando a lo que decíamos, en metiendo el Señor al alma en esta morada suya, que es el centro de la mesma alma, [...] no hay los movimientos en esta alma que suele haver en las potencias y imaginación, de manera que la perjudiquen ni la quiten su paz. [...] Parece que quiero decir que, llegando el alma a hacerla Dios esta merced, está segura de su salvación? No digo tal” (VII, 2, 11-12). C’est ainsi que la coïncidence des opposés se réalise dans le mariage mystique, sans dissolution de l’être, sans annulation du désir, sans annulation de la tentation.

Le chapitre 3 des *Septièmes Demeures* est une explication de cet état: “Verdaderamente parece ya no es [...] porque toda está de tal manera que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haver cielo ni vida ni honra; porque toda está empleada en procurar la honra de Dios” (VII, 3, 2). Désormais, il ne s’agit plus de mourir mais de vivre pour “ayudar en algo al

Crucificado” (VII, 3, 4). L’âme est dans la quiétude, immobile, sans plus de ravissements ni extases ni vols d’esprit, sans désirer mourir:

Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido; así en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio. (VII, 3, 11)

Il est tout à fait remarquable que, pour cet ultime état, celui de la quiétude au centre divin de l’âme, avant la mort et la dissolution du corps, il n’y a plus que le renvoi à l’expérience archétypique de la construction du temple de Salomon, au IIIème livre des Rois (VI, 7), ce temple composé de pierres taillées si parfaitement emboîtées que l’on ne peut y entendre ni les bruits importuns du monde si surtout le heurt des objets de fer. Aider le Christ, c’est participer à l’édification parfaite de son temple. Cette expérience archétypique du temple de Salomon ne s’inscrit-elle pas en contrepoint de la dernière vision du Christ mentionnée par Thérèse au chapitre 10 des *Sixièmes Demeures*, celle d’un Christ, forme universelle qui contient tout en lui qui est tout, dont nous avons montré qu’il peut renvoyer à la conception alchimique du Christ-Lapis ? Or le temple de Salomon, dans la même conception alchimique, est précisément un symbole qui donne naissance à tous les autres et les ramène à soi en une unité supérieure. Tel est le “tan gran bien” (VII, 3, 14) dont jouit désormais l’âme parvenue en son centre. Le dernier chapitre des *Septièmes Demeures* clôt alors le parcours concentrique des septièmes demeures en revenant longuement et avec insistance sur la nécessité des œuvres et sur la nécessité de la coïncidence, sans aucune tension, des opposés, si l’on veut effectivement rester au centre: “Creedme que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo” (VII, 4, 14).

## Conclusion

C’est ainsi que par le Livre des *Demeures*, révélé en un instant dans une vision, onirique, Thérèse de Jésus confirme, dix ans avant sa mort, son entrée dans une phase significative de sa vie, où elle a la fonction de guide des âmes, guide mystique, d’abord de ses Sœurs des Carmels qu’elle a réformés et fondés, ensuite et surtout de tous ceux et celles qui le liront “per saecula saeculorum” à la suite de ses confesseurs et censeurs. Dans la ligne d’une complexe tradition alchimique dont Thérèse de Jésus exprime ici sa précise connaissance, le Livre des *Demeures* est un voyage accompli concentriquement en passant, comme dans un labyrinthe, par différentes étapes, comme autant de rêves et de mystères, pour mieux arriver au centre, centre de l’âme et Dieu lui-même. Libérée peu à peu des entraves de la terre, purifiée par l’eau et le feu, touchée par l’étincelle du brasier divin et environnée de ses parfums, l’âme perd peu à peu la mémoire de son corps de chair et comprend que c’est sa propre fécondation spirituelle, la libération de ses forces spirituelles qui s’effectue. Or ce but, s’il est celui de tout chrétien à l’imitation du Christ, Verbe de Dieu fait chair, mort et ressuscité, est aussi celui de tous les érudits occupés de philosophie naturelle et de libération alchimique. Les successives expériences archétypiques de l’âme, qu’elles soient des quatre éléments du monde ou, plus vivement, de la sainte Humanité du Christ et de la Trinité, participent de sa douloureuse et joyeuse progression vers le centre du château, édifié peu à peu comme le temple de Salomon où se réalise enfin la coïncidence des opposés, si difficile et si simple, pour de nouveaux et infinis rayonnements. Ce centre, entouré des demeures, symbolise la totalité; en alchimie, l’élément central, rond, qui est la quintessence du microcosme, représente la divinité; le centre est une figure parfaite. Dans l’Espagne du XVIème siècle, le Livre des *Demeures* de Thérèse d’Avila constitue à la fois le présage efficace de la merveilleuse intégration de l’âme dans

l'ordre divin et l'annonce de la manifestation cosmique du temple de Dieu et souverain universel qu'est le Christ; il donne à toute âme la libre possibilité de se promener et d'avancer au présent vers l'avenir délicieux de son centre qui est Dieu. Il n'est pas certain que les enjeux de cette promenade et de ce parcours aient été parfaitement adaptés à la Contre- Réforme chrétienne, soucieuse d'affirmer son contrôle dogmatique et institutionnel sur les âmes des fidèles.

Me parece os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquiera hora [...] Aunque no se trata más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y labirintos, cosas tan deleitosas, que desearéis deshacernos en alabanza del gran Dios que crió este castillo a su imagen y semejanza. (Epílogo, 1, 7)

**Œuvres citées**

- Bataillon, Marcel. *Erasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIème siècle*. Genève: Librairie Droz, 1998 [1<sup>ère</sup> éd. 1937].
- Forshaw, Peter. "Alchemy in the Amphitheatre: Some consideration of the alchemical content of the engravings in Heinrich Khunrath's *Amphitheatre of Eternal Wisdom* (1609)". *Art and Alchemy*. Ed. Jacob Wamberg. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006. 195-220.
- Goldammer, Kurt. "La conception paracelsienne de l'homme entre la tradition théologique, la mythologie et la science de la nature". *Sciences de la Renaissance. VIIIe Congrès international de Tours*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1973. 245-59.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Eds. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. 8<sup>a</sup> ed. 3 vols. Biblioteca de Autores Cristianos 74, 120, 189. Madrid: BAC, 1986 [1<sup>a</sup> ed. 1951-1959].
- Jung, Carl G. *Sur l'interprétation des rêves. Visions et rêves*. Paris: Ed. Albin Michel, 1998.
- Panapolis, Zosime de. *Mémoires authentiques*, dans *Les alchimistes grecs* Ed. Michèle Mertens, t. IV, 1. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- Pluquet, François-André-Adrien. *Mémoires pour servir à l'histoire des egaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne [...] tome premier*. Paris: chez Didot le Jeune, 1762.
- Plutarque. *De Iside et Osiride*, dans *Œuvres morales*, V, 2. Ed. et trad. Christian Froidefond. Paris: Les Belles Lettres, 1988.