Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Conférences de l'année 2012-2013

Jean-Pierre Brach

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/asr/1277>

DOI: 10.4000/asr.1277

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 293-300

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Jean-Pierre Brach, "Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 20 November 2014, connection on 08 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1277> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1277>

*Histoire des courants ésotériques
dans l'Europe moderne et contemporaine*

M. Jean-Pierre Brach
Directeur d'études

La première heure de notre séminaire a été consacrée à la suite de l'examen comparé de deux versions manuscrites latines inédites¹ de l'*Euclide chrétien* (1573) de Guillaume Postel. Dans les passages étudiés se dessine un réseau d'analogies et de correspondances symboliques qui président au développement d'interprétations croisées entre géométrie et théologie, sur fond d'exégèse biblique.

I. Une dimension importante du contenu de notre texte, déjà signalée précédemment, est l'élucidation de certaines thématiques extraites du *Zohar*, « bible » médiévale de la kabbale juive, dont Postel entreprit la traduction à deux reprises, et où il croit voir explicitée la véritable doctrine chrétienne, en une parfaite concordance mystique. Dans la perspective de l'*Euclide chrétien*, c'est le symbolisme mathématique, et particulièrement celui des polyèdres platoniciens, qui lui paraît représenter la clef du consensus des deux traditions, et un lien objectif entre elles.

Nous avons déjà vu que les propriétés des solides en question manifestent, pour Postel, la structure trinitaire des éléments fondamentaux de la création, ce qui lui semble attester en retour la vérité de la doctrine chrétienne, et donc la réalité d'un Dieu créateur, à la fois un et trois.

À la prise en compte du point, de la ligne, de la surface et du volume fait suite celle des angles constitutifs des corps réguliers. La présence en leur sein des trois espèces d'angles plans (droit, aigu, obtus) paraît évidemment à notre homme offrir une analogie trinitaire supplémentaire, tout comme le fait que la première surface rectiligne fermée comporte, de toute nécessité, trois angles. Postel attribue à l'angle plan une nature en quelque sorte intermédiaire entre la ligne proprement dite et la surface (f. 6r°). Son expression la plus parfaite réside, pour lui (suivant peut-être ici des développements de Proclus dans son commentaire au premier livre des *Eléments* d'Euclide, XXIV), dans l'angle droit *universi mensurator*, autrement dit agent fondamental de la « mesure universelle », en tant qu'il renvoie plus particulièrement au cube et à la terre, donc au carré, au quaternaire et au Fils. Au demeurant, ce thème est encore explicitement mis en valeur dans la version publiée de l'*Euclide chrétien* (Paris 1579, p. 13).

Notre auteur développe ensuite, au début d'une section du texte consacrée plus particulièrement aux 5 polyèdres et à leur construction (f. 7r°), une théorie assez curieuse du *quadrivium*. Au primat classique de l'arithmétique succède la musique, puis en troisième lieu la géométrie. À la racine de celle-ci, Postel découvre les nombres 3, 4 et 5, qui désignent évidemment pour lui le fameux « triangle

1. Cf. J.-P. BRACH, *Annuaire EPHE-SR 119* (2012), p. 247-250.

isiaque » de Plutarque (*Isis et Osiris*) et sont les premiers nombres entiers qui vérifient concrètement le théorème de Pythagore. Or, nous avons vu que ces trois mêmes nombres symbolisent chez lui les solides platoniciens, par l'intermédiaire de leurs surfaces constitutives. L'astronomie vient en quatrième lieu, représentée par les nombres 4, 5 et 6, six triangles équilatéraux remplissant la circonférence du cercle céleste et le « Shabbat » (ou septénaire) venant achever le cycle de la création, opération trinitaire par excellence, dont le nombre 6 est la signature *in æquivalentia*, c'est-à-dire dans la *mens* divine elle-même.

Pour Postel, la « doctrine euclidienne » nous est encore donnée afin que nous puissions désormais comprendre et démontrer ce qui, jusqu'à son époque, n'était accessible que dans et par la foi. En particulier, elle doit nous aider à discerner entre trois termes qu'il déclare difficiles à distinguer mais être néanmoins de portée universelle : Dieu, la nature et le monde (*Deus, natura, mundus*). Il s'accuse à cette occasion d'avoir erré ailleurs en posant la « grâce » comme deuxième terme et en confondant du même coup les deux derniers, nature et monde (f. 7v^o). Ici encore, les nombres 3, 4 et 5 sont mis à contribution, en rapport respectif avec les trois termes en question. On ne s'étonne pas, dans ces conditions, de rencontrer dans les lignes suivantes (f. 8r^o) un rapprochement supplémentaire avec le « triangle isiaque », rapprochement dans lequel le *mundus* est considéré comme le composé ou le « produit » de l'action réciproque de Dieu et de la nature, considérés – comme chez Plutarque, nommément mentionné à cette occasion – comme le « père » et la « mère » engendrant le troisième terme.

L'imbrication des valences symboliques des trois nombres se complique en outre du fait que le triangle en question figure naturellement un demi-rectangle, son hypothénuse représentant la diagonale du rectangle complet, ce qui indique pour Postel que chaque nombre contient en puissance les propriétés des deux autres.

Postel relève ensuite les correspondances entre solides et éléments rendues célèbres par le texte du *Timée* et s'attache à déterminer si elles concernent les éléments matériels ou, plutôt, la terre ou les « eaux supérieures » qu'évoque la *Genèse*. Il est mené à ces spéculations non seulement par son désir constant de confronter les traditions grecques, juives et chrétiennes, mais également par la constatation – troublante pour lui – que le nombre des faces des polyèdres ne s'accorde pas toujours avec la hiérarchie platonicienne des éléments auxquels ils correspondent censément, autrement dit qu'à un élément moins « noble », comme par exemple l'eau, appartient néanmoins un plus grand nombre de faces (et donc d'arêtes, de sommets, d'angles, etc.) qu'à l'air ou au feu, considérés pourtant comme des essences d'un rang intrinsèquement plus élevé. Il en vient ainsi à se demander s'il ne s'agirait pas en réalité de la « forme supérieure » de tel ou tel élément, considérée au plan non-matériel et illustrée le cas échéant par le texte biblique (f. 8v^o). D'où une tentative d'explication par les deux genres d'« eaux », situées respectivement au-dessus et en-dessous du firmament (*Gen.* I, 6-10) et dont, selon lui, seules les secondes ont réellement un caractère « physique ». L'icosaèdre (corps géométrique en rapport avec l'élément eau) comportant vingt faces, et la création

biblique ayant censément été tirée de l'eau², Postel distingue en conséquence cinq quaternaires ($5 \times 4 = 20$; le quaternaire symbolisant, on l'a vu, la mesure universelle) qui se déclinent des « eaux inférieures » à tous les autres éléments et à la nature « éthérée » – ou « quintessence » – représentée par le dodécaèdre.

Ainsi, les eaux peuvent-elles constituer la matrice de la création et répandre, dans tous les constituants fondamentaux de celle-ci, le quaternaire qui est la « base » de tout et qui est mieux nommé, dans le cas de la terre, « sextessence », car il est figuré par les six faces (carrées) du cube.

Au demeurant, la nature « angélique » associée au feu et au tétraèdre se ressent probablement des spéculations développées dans un passage du *De arte cabalistica* (1517) de Johannes Reuchlin³, consacré aux différents types ontologiques de « feu » et aux pyramides géométriques associées.

Quant au cube, il est assimilé par Postel à la « terre sèche » qui apparaît lorsque s'amassent les « eaux inférieures » (*Gen.* I, 9). Notre auteur revient ici sur la parenté qu'il croit déceler entre l'hexaèdre (ou cube) et ce qu'il dénomme ici le « sexaèdre », ou pyramide trigone (= tétraèdre) double, accolée par la base (et présentant par conséquent six faces triangulaires). Il s'agit d'une comparaison dont il a traité ailleurs (ms. BnF lat. 3678 [vers 1566], f. 50v°-65r°), et qui gravite en l'occurrence autour du caractère triangulaire ou carré des faces des corps en question, et du nombre d'angles droits solides que présente leur structure. S'inspirant vraisemblablement à nouveau du passage de Reuchlin mentionné ci-dessus, notre homme hasarde que le cube pourrait symboliser la nature matérielle des corps, et la double pyramide (évidemment absente tant chez Platon que chez Euclide) leur nature « formelle » (céleste ?) et « éthérée » mais, nous dit-il, Euclide n'en a rien dit (!).

Le souci de combiner spéculations proprement géométriques et analogies scripturaires amène ensuite Postel à prendre en compte un certain nombre de figures vétéro-testamentaires.

Après avoir rapproché les trois Patriarches bibliques, Abraham, Isaac et Jacob, des trois Personnes divines, notre auteur leur fait respectivement correspondre – selon un schéma qu'il affectionne – la « loi de nature », la « loi écrite » et la « loi évangélique » (ou « loi de grâce »), qu'il associe à l'Esprit-Saint et présente comme une synthèse ou un « composé » des deux autres, à l'instar du *nexus* entre les deux premières Personnes que constitue censément l'Esprit, selon un *locus communis* théologique. Au demeurant, la « loi » que représente également pour lui, dans son ordre, le caractère « régulier » (c'est-à-dire inscriptible dans la sphère) des polyèdres platoniciens se décline selon les modes de l'autorité, de la raison et des facultés sensibles. Il s'agit là, selon Postel, des trois manières complémentaires d'appréhender la création et la Révélation qui sont accessibles à l'homme : l'autorité renvoie à l'Écriture et à l'Église, l'intellect aux raisons mathématiques et l'ordre sensible manifeste pour sa part le sacrement eucharistique. Ce sont là trois modes

2. Sur l'histoire – ancienne – de ces spéculations, on consultera l'étude magistrale de J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, PUF, Paris 1964.

3. J. REUCHLIN, *De arte cabalistica* (1517), trad. F. SECRET, Arché, Paris 1992, p. 167-168 (texte latin II, XXXIX v°-XL r°).

de présence du divin dans le monde, qui correspondent aux trois plans spirituel, rationnel et corporel, autant de dimensions qu'il transpose dans les corps platoniciens et voit exprimées par leur « vérité objective » et leur inscription dans la sphère, par leurs propriétés mathématiques et par leur existence concrète en tant que solides.

Jonglant toujours avec les analogies trinitaires, Postel met également le dodécaèdre en correspondance avec la nature « céleste » (ses douze faces évoquant pour lui les douze signes zodiacaux) et le Père, la « terre hexaédrique » (cube) en rapport avec la nature matérielle (et le Fils, sujet de l'incarnation), et les trois autres corps à faces triangulaires avec la nature « éthérée » (Esprit Saint et Providence, résultant de l'action des deux autres Personnes), ce qui constitue au demeurant une variante notable de ses vues habituelles sur la question (f. 9r^o). Il attribue généralement, en effet, la nature « éthérée » au dodécaèdre, suivant à la fois un *topos* néoplatonicien et la logique, déjà rencontrée, de la correspondance respective des nombres 3, 4 et 5 avec le Père, le Verbe et l'Esprit.

Les douze faces du dodécaèdre sont encore assimilées aux « sièges » des douze fils de Jacob, et évoquent donc le rôle providentiel assigné aux douze tribus d'Israël, à ceci près qu'il s'agit ici dans l'esprit de Postel de l'« Israël supérieur » ou proprement spirituel, composé précisément des trois Patriarches, images des Personnes divines.

La métaphore de l'architecture, qui obéit censément aux règles de la « mesure » divinement instituée et de la « philosophie euclidienne » (influence des spéculations du *De divina proportion* [1509] de Luca Pacioli (à la Réserve des imprimés de la BnF) mène à la prise en compte des passages scripturaires mentionnant la construction de l'Arche, ou du Temple salomonien. Dans le premier cas, Postel s'attache aux personnages de Betsaléel et Oholiab (*Ex* 31, 35-39), ouvriers choisis pour réaliser l'Arche d'Alliance, et personnages également importants dans le commentaire kabbalistique des passages en question qu'offre le *Zohar* (*P'qude* [Exode] 222a ; 241a-b, etc.).

II. En seconde heure, on a poursuivi l'étude des transformations occultisantes du magnétisme animal, en insistant sur le contexte idéologique et culturel de cette évolution, particulièrement en France, ainsi que sur les courants et influences, anglo-saxons pour une part, qui y président.

Nous avons déjà mentionné, dans un précédent résumé, les rapports anciens (dès 1785, au plus tard, avec le mémoire publié par la Société philanthropique de Stockholm) entre magnétisme animal et swedenborgianisme, qui ont beaucoup fait pour légitimer – en opposition avec les options proprement mesmériennes – l'idée d'une extension spiritualiste du magnétisme, susceptible de mettre ses pratiquants en contact avec le « monde des esprits » et les « âmes des défunts », tout en opérant par la prière et l'intervention d'entités spirituelles, en sus des « passes » ou des procédés thérapeutiques plus ordinaires. L'influence culturelle de cette conjonction magnético-swedenborgienne, en amont du mouvement spirite proprement dit (qui démarre avec la parution du *Livre des esprits* de Kardec [1857]) et qui contribue à préparer celui-ci, a d'ailleurs été relevée par les historiens du spiritisme, dont

le dernier en date est Guillaume Cuchet⁴. Parmi d'autres, le magnétiseur parisien Louis-Alphonse Cahagnet⁵ offre un parfait exemple de cet alliage, avec toutefois en sus une forte composante occultiste. L'influence des idées du théosophe suédois s'exerce par les revues ou par des abrégés de sa doctrine, qui paraissent en anglais ou en français dès le début du siècle, sans oublier différentes entreprises partielles de traduction, jusqu'à celle – plus complète – de Jean-François-Étienne Le Boys des Guays (1794-1864) chez nous – on se souvient que ce dernier est précisément venu à Swedenborg par le biais d'un intérêt pour le magnétisme animal.

Dans un autre registre, et un cadre beaucoup plus restreint, on n'aura garde d'oublier les escapades magnétiques du milieu maçonnique illuministe lyonnais, autour de Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824) et de la loge de la Bienfaisance, entre 1783/5 et 1788.

On sait, au demeurant, que de nombreux tenants de ce qui s'appelle à l'époque (jusque vers les années 1850 et parfois au-delà) le « spiritualisme moderne » (avant que cette expression n'en vienne à désigner, en anglais, à partir de 1852, le *table-turning* des sœurs Fox) et qui est de provenance essentiellement américaine, se réclament peu ou prou de Swedenborg, à commencer par Andrew Jackson Davis (1826-1910), par exemple.

C'est que les échanges et les influences croisées, entre l'Europe et les États-Unis, sont en la matière nombreux et incessants dès le début du XIX^e siècle : le swedenborgianisme, le magnétisme ou même, plus tard, le spiritisme en portent chacun la trace, et les différentes formes qu'ils adoptent ici ou là épousent en outre le schéma des recompositions sociales à l'œuvre dans les différents pays où ils sévissent, et dont les traits communs les plus constants sont la montée en puissance des classes moyennes, la naissance d'une presse de masse et d'une opinion publique, et les positionnements idéologiques variés face au libéralisme politique et aux religions instituées. L'ère victorienne connaît ainsi, en Grande-Bretagne, un relatif retour du religieux, devant la montée du naturalisme scientifique. La montée de préoccupations psychologiques (nous y reviendrons) et sociales, l'attachement croissant aux idées d'éducation collective, de progrès et d'évolution, trouvent des applications au spiritualisme et à l'occulte, en favorisant l'accessibilité du savoir et son partage, y compris envers les femmes. Sans être l'apanage exclusif de la classe moyenne (car, après 1840 et parfois même avant, ils firent des adeptes dans presque toutes les couches de la société), les courants et phénomènes en question sont loin de toujours présenter un caractère organisé, à l'instar de ce que sera, au sein du spiritisme, le mouvement kardécien.

L'une des causes de ce caractère quelque peu anarchique est évidemment l'ancrage dans le « revivalisme » et la pratique (d'origine européenne-écossaise, en particulier) des *camp meetings* américains, actifs dès la première moitié du XVIII^e siècle et qui touchent un public populaire, pourvu ou non d'une appartenance confessionnelle. À cette spiritualité « Low-Church » enthousiaste, individualiste et faisant la part belle au « cœur » et à la spontanéité personnelle, vient s'ajouter ou se combiner

4. G. CUCHET, *Les Voix d'outre-tombe*, Seuil, Paris 2012.

5. Cf. J.-P. BRACH, *Annuaire EPHE-SR 119* (2012), p. 247-250.

la pratique du magnétisme animal (aux USA, après 1820). Celui-ci se présente à l'inverse comme une « méthode », prônant l'exercice de la volonté afin de produire guérison, clairvoyance et différents états modifiés de conscience, processus parfois comparé à une sorte de transe religieuse sécularisée⁶.

Ce mélange de « religion du cœur » (dont la « True Religion » défendue par John Wesley, [1703-1791] est un bon exemple, très répandu à l'époque) qui associe libre inspiration et respect de la tradition, « enthousiasme » et préoccupations doctrinales, sous l'égide de l'Écriture, n'est pas toujours incompatible avec certaines postures illuministes, qui entendent également concilier le « cœur » et les exigences de la droite raison. Les liens entre le fondateur du Méthodisme et le piétisme de Herrnhut peuvent en fournir une illustration, tout comme – dans un contexte très différent – les écrits d'un Ebenezer Sibly (1751-1799) qui s'efforce de concilier la science de son temps avec des perspectives ésotériques (ce que faisait d'ailleurs déjà Swedenborg, à sa manière très personnelle).

On sait au demeurant que divers courants piétistes étaient assez fortement marqués par la théosophie, et l'influence de Jacob Böhme (1575-1624) ou de ses continuateurs, comme William Law (1686-1761), s'est parfois fait sentir aussi, y compris dans des milieux maçonnico-illuministes. Dans cette spiritualité éclectique, nettement dominée par le protestantisme, où Swedenborg et Böhme (si différents qu'ils soient à tous points de vue) constituent des références fréquentes quoique souvent indirectes, on rencontre également des revendications de type « rosicrucien », qu'il s'agisse de Frederick Hockley (1809-1885), de Paschal B. Randolph (1825-1875) ou des occultistes français fin-de-siècle.

Pour le premier nommé, praticien émérite du « miroir magique », le magnétisme animal a préparé le *spiritualism* tel qu'il le comprend, et qui consiste en la « communication avec les esprits » dans un but d'auto-transformation. Un fort accent sur le rôle de la volonté et de l'imagination lui est commun avec la plupart des magnétiseurs et magiciens de son temps, y compris Randolph, lui-même praticien du « miroir magique » et pionnier de la magie sexuelle, chez qui le contact avec différentes classes d'entités immatérielles est une préoccupation essentielle, qu'il associe à sa façon au « rosicrucianisme »⁷.

En dépit des réserves qu'il suscite chez d'assez nombreux spiritualistes, soucieux de se démarquer de ses connotations négatives, le souci de la magie évocatoire est d'ailleurs un trait important des milieux occultisants, et qui n'est pas entièrement étranger aux débuts de la Société Théosophique (1875), pas plus que l'utilisation du « miroir magique », au demeurant. Par le biais de la « Hermetic Brotherhood of Luxor » et de ses affiliés français⁸, sous l'influence aussi de certains magnétiseurs déjà rencontrés comme Dupotet ou Cahagnet (mais on sait que le très influent

6. A. TAVES, *Fits, Trances and Visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton University Press, 1999, p. 5.

7. J. P. DEVENEY, *Paschal Beverly Randolph. A Nineteenth-Century Black American Spiritualist, Rosicrucian and Sex Magician*, SUNY Press, New York 1997, p. 121 s.

8. Ch. CHANEL, J. P. DEVENEY, J. GODWIN, *La Fraternité Hermétique de Louxor (H. B. of L.), Rituels et instructions d'occultisme pratique*, Dervy, Paris 2000.

Eliphas Lévi, tout en défendant la magie, s'opposait à toute pratique évocatoire), nombre de perspectives et de pratiques caractéristiques du *spiritualism* (au sens large et premier) anglo-saxon sont passées directement en France (opuscule de Sédir [Y. Le Loup, 1871-1926] sur *Les miroirs magiques*, Paris 1894).

Sous ce rapport, on note chez les occultistes fin-de-siècle un retour relatif au secret et au ritualisme que les tenants du « spiritualisme » avaient eu tendance à délaisser pour se tourner vers ce qu'ils considéraient comme des méthodes expérimentales. Pour un Frederick Hockley, par exemple, le « rosicrucianisme » est avant tout un *practical spiritualism*, qui vise – par le biais du « miroir magique » – à l'acquisition d'un savoir qui achemine vers la perfection et l'union à Dieu. Paradoxalement peut-être, le contact avec les entités spirituelles vise en réalité l'atteinte d'une dimension individuelle et intérieure, qui a partie liée avec la tendance à la « psychologisation » de la magie que connaît l'époque (interrogé en 1869 sur la nature – objective ou non – des entités angéliques convoquées dans le cristal magique, Hockley se déclare incapable de trancher)⁹. Cette insistance sur la subjectivité et ses droits, qui a évidemment des racines au sein du Romantisme et de l'idéalisme classique, prépare au demeurant ce qui sera – et est encore de nos jours – une des grandes lignes directrices des courants ésotériques contemporains¹⁰.

9. J. HAMILL (éd.), *The Rosicrucian Seer. Magical Writings of Frederick Hockley*, The Teitan Press, York beach 2009, p. 77.

10. E. ASPREM, K. GRANHOLM (éd.), *Contemporary Esotericism*, Equinox, Bristol 2013, p. 99, p. 115 (articles respectifs de C. Duggan et C. Partridge).