Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre Brach

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3022>

DOI : 10.4000/asr.3022

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 443-450

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

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* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3022> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3022>

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Jean-Pierre BRACH

Directeur d'études

I. La première heure de notre séminaire a été consacrée à l'étude de la suite d'un manuscrit inédit d'Arcangelo di Borgonovo (d. avant 1569), consacré à l'interprétation kabbalistique chrétienne du thème des « cinquante portes de l'intelligence »

La poursuite de l'analyse de notre texte révèle une tentative de mise en harmonie de données appartenant à la philosophie naturelle – en provenance explicite du *De caelo* d'Aristote – avec le rôle cosmogonique attribué au monde séfirotique. En particulier, du fait que la « matière première » oscille censément (selon l'interprétation qu'en donne Borgonovo) entre l'être en puissance et l'être en acte, elle se trouve mise en rapport de façon assez inattendue avec l'*Ain Soph* ou « infini » divin surplombant la hiérarchie des *sefirot*. Celui-ci, bien que communiquant avec le créé par l'intermédiaire du monde séfirotique, est néanmoins immuable par rapport aux créatures, un peu comme la *materia prima* demeure inchangée en elle-même par rapport aux formes substantielles dont elle constitue le substrat.

Par l'influx (spirituel) issu de l'*Ain Sof* et qui circule à travers les *sefirot*, l'être des créatures se trouve rapporté à la première *sefira*, *Kether*, qui est, secondairement en quelque sorte, la cause ou matière première dont les autres *sefirot* et, *a potiori*, les choses créées dépendent pour leur maintien dans l'existence et leurs opérations (f. 11^r).

À l'objection que constituerait, selon d'assez mystérieux « Talmudistes », la transmigration (« gilgul ») des âmes expiant leurs fautes en se transportant de corps en corps et échappant de ce fait à l'action de *Kether* et des autres *sefirot* (l'argument – peu « talmudique » de nature, a priori – n'est pas exactement limpide), il est répondu que, d'après « les kabbalistes » (!), le péché n'affectant pas l'âme *essentialiter*, mais selon le régime de l'« accident », celle-ci ne se trouve pas réellement séparée de *Kether*, ni des autres *sefirot*. Une telle purification s'opère, pour Borgonovo, par l'action de ces dernières et des influences liées aux permutations littérales du Nom tétragramme.

Si *Kether* confère la forme à tous les êtres, notre auteur prend prétexte de la présence du mot *golem*¹ (qu'il traduit par *corpus informe sicut pugillus terrae*) dans

1. M. IDEL, *Le Golem*, Paris 1992.

le texte de Job (en réalité *Ps.* 139, 16) qui est en filigrane de ses développements sur les « cinquante portes », sous la forme *golmi*, pour l'interpréter comme une allusion séfirotique (du fait de l'adjonction du *iod*, la « lettre principale ») à cette même *sefira*, le mot sans le *iod* référant cette fois à *Hochmah* (la « sagesse », ou *sefira* suivante dans l'ordre hiérarchique descendant ; f. 12^r). Le *iod* étant considéré comme « sans figure » (ou sans forme) mais au principe néanmoins de toutes les autres lettres hébraïques, ainsi le rôle de *Kether* s'en trouve-t-il confirmé par analogie, pour Borgonovo. Ce dernier réinterprète – en mode kabbalistique classique – les termes qu'il attribue à Job (à l'aide une pseudo-citation, composée semble-t-il de *Jb* 10, 3 et 9) comme décrivant en fait la circulation des énergies ou influx divins du haut vers le bas de l'arbre séfirotique (f. 12^v), reflet de la citation psalmique selon laquelle Dieu a fait toutes choses dans sa sagesse (*Ps* 104, 24).

À ce titre, l'ensemble du processus cosmogonique est représenté par les échanges dynamiques entre *sefirot*, avant tout les sept inférieures plus particulièrement mises en rapport avec l'édifice de la création et son organisation.

Une fois décrits le rôle préalable et les interactions des trois *sefirot* supérieures (f. 13^r-14^r), et énumérées les questions relatives aux « cinquante portes » telles qu'elles apparaissent censément dans le livre de Job², notre texte passe à l'exégèse des passages concernés et donc à l'examen des thèmes cosmologiques correspondants (f. 16^v).

Après quelques remarques scolastiques très classiques sur le fait que la relation de cause à effet doit être univoque et que la conjonction de deux espèces différentes ne peut en produire une troisième (appartint-elle au même genre que les deux précédentes), notre auteur souligne que des entités spirituelles ne peuvent par conséquent engendrer directement des réalités corporelles (f. 17^v). Revenant alors à la question qui correspond censément à la « première porte » : « Où étais-tu quand je fondai la terre ? » (*Jb* 38, 4), il affirme que cette « terre », correspondant au premier degré de l'intelligence divine, ne peut être que purement spirituelle ; mais comment alors, dans ces conditions, une cause simple de cet ordre peut-elle entraîner des effets physiques (comme notre monde matériel) ?

Ce *secretum maximum*, nous dit-il, réside dans le fait que nous ne pouvons connaître l'*Aïn Soph* – *causa causarum* – ni les trois *sefirot* supérieures qui dépendent de l'infini divin. Toutefois, chacune d'elles (selon Borgonovo, qui utilise ici un schéma de pensée néoplatonicien banal) se connaît elle-même, comme elle connaît la distinction entre celle dont elle dépend immédiatement et celle qui, à son tour dépend d'elle au niveau inférieur. Ainsi existe-t-il, à ce niveau ontologique, une triple cognition chez chacune de ces trois *sefirot* ce qui, avec l'ajout de celle qui appartient en propre à l'*Aïn Soph*, fournit évidemment le nombre 10. Multiplié (assez artificiellement, il faut le dire) par 3, du fait que ces opérations cognitives possèdent censément « commencement, milieu et fin », et en lui ajoutant encore la *potentia distinctionis* et sa *virtus* spécifique, on aboutit au nombre 32 qui est celui des « sentiers de la sagesse », thème bien connu depuis son exposé dans le *Sefer Yetsirah* (I, 1-2 ; f. 18^r).

2. J.-P. BRACH, *Annuaire EPHE-SR* 125 (2018), p. 363, n. 13.

Comment alors, dans ces conditions, peut-il être demandé à Job s'il a connu la manière selon laquelle la sagesse divine a – de manière incompréhensible pour nous, en principe – donné naissance à la terre matérielle? Sans surprise, nous apprenons alors qu'il convient de discerner ce qui est entendu par « terre », et qu'il s'agit ici en réalité de la dernière *sefira*, Malkuth, la « terre des vivants » du Psaume 27, 13, supposément davantage perceptible que les autres *sefirot* et dont l'action nous est plus immédiatement sensible.

Afin de « procéder par ordre », l'auteur entreprend ensuite d'énumérer les « clés » ou moyens d'accès à ces « portes de l'intelligence » divine (f. 18^v). Selon Borgonovo, il importe d'abord de se rappeler que *Kether* représente la « matière première » d'où toutes choses sont formées, celle-là même qui s'adresserait à Job en lui posant la question rappelée ci-dessus.

Le premier mot de cette question est en hébreu *eipho* (« où » ?), que Borgonovo – suivant peut-être ici une source hébraïque que nous n'avons pas encore su identifier – décompose en deux syllabes *ei - pho*, dont la première signifie censément « où » et la seconde (*po* ou *pe*) « bouche ». Puisque la « bouche » profère ce qui est caché dans la *mens* ou intellect (divin), référent analogique de *Kether* ou de l'*Ain Soph*, le vocable *eipho* désigne en fait ce même *Ain Soph* d'où procèdent la terre *Malkuth* et toutes les choses créées. Ce terme *eipho* se retrouve par exemple dans l'histoire de Joseph (*Gn* 37, 15-16) qui, cherchant ses frères, emploie ce mot pour questionner un homme (que notre auteur estime au demeurant avoir été l'ange Gabriel) ; ledit vocable commande une forme interrogative qui est également celle utilisée par Dieu pour répondre à la question de Job, lequel a ainsi remonté l'échelle des causes (les différentes *sefirot* ou attributs divins) jusqu'à l'*Ain Soph*, afin d'interroger ce dernier sur l'origine de la terre et des êtres.

D'une exégèse du même terme, pris cette fois dans le passage biblique relatif à Balaam (*Nb* 22 ; f. 19^v) et se fondant sur diverses variantes graphiques du mot concerné d'un texte à l'autre, Borgonovo tire que la parole proférée par la « bouche » vient ensuite en *Hochmah*, autrement dit que la vérité d'*Ain Soph* se manifeste en cette dernière par *Kether*. Ainsi la réponse divine est-elle interprétée par lui comme signifiant que Job est redescendu depuis l'*Ain Soph* par l'intermédiaire de la « création idéale » (le monde séfirotique) et du monde créé proprement dit, et qu'il doit apprendre à attirer à lui l'influx divin afin de connaître la *sefira Binah*, puis de remonter par elle jusqu'à *Hochmah* et *Kether*.

Ce qui dépend de *Hochmah* appartient censément à « l'être idéal », de *Binah* à « l'être quidditatif » (doué d'un certain degré de quiddité particulière ?) ; attirées ensuite par et en *Tiphereth*, ces productions sont ensuite envoyées en *Malkuth*, de qui elles reçoivent finalement la réalité et l'apparence proprement physiques.

Suit enfin, jusqu'au f. 21^v, une exégèse beaucoup plus classique, appuyée sur diverses citations scripturaires appartenant aux deux Testaments, qui recense plusieurs motifs (traditionnels) incitant à reconnaître, dans le Christ et ses apôtres, la source et le *fondement* de la création et de l'Église. Dans cet ultime passage précédant immédiatement l'intitulé de la « deuxième porte », les procédés d'exégèse kabbalistique du type évoqué *supra* sont absents. Quoique témoignant d'un rapport parfois un peu hésitant ou naïf à la langue biblique, leur usage dans le présent texte

paraît malgré tout assez conforme à l'esprit de ces techniques herméneutiques traditionnelles, ce qui conforte en partie l'hypothèse d'un recours – direct ou non – à une ou des sources juives non encore identifiées avec précision.

II. Étude de certaines théories sur la nature et les finalités du « corps subtil », antérieures à la période de l'occultisme proprement dit mais ayant souvent exercé une certaine influence, directe ou indirecte, sur ce dernier (suite)

Dès la fin du xvi^e et le début du xvii^e siècle, se développe (particulièrement en milieu réformé) la notion d'« alchimie spirituelle », au sens d'une poursuite pratique de la transformation intérieure, entendue comme physiquement réelle.

Les trois axes principaux en sont : 1) l'assimilation de la Pierre philosophale au Christ incarné et à sa présence dans l'individualité du croyant ; 2) la dimension matérielle sinon des moyens mis en œuvre, du moins des résultats matériels attendus, visant à la restauration du corps d'avant la chute (corps subtil ou « spirituel »), préparant à la vie céleste et ouvrant par conséquent sur une perspective utopique et eschatologique ; 3) la recherche concrète de cette transmutation physique par des moyens mystiques décrits en termes d'opérations alchimiques³.

Cette insistance sur le « Christ-en-nous » peut conduire (et a parfois conduit) à minimiser le rôle et l'importance du clergé, des Églises et même de l'Écriture. Cette application, qui se veut réelle et non métaphorique, du processus alchimique à la « résurrection » en cette vie est nourrie par l'initiative et la prière du croyant et divers actes de dévotion, d'ascèse, etc. Il s'agit donc de travailler à l'obtention de cette « corporéité spirituelle », qui est la matière de la régénération, du Royaume et du corps divin ou céleste du Christ.

L'un des auteurs les plus adonnés à ces vues est évidemment Jakob Böhme (1575-1624), chez qui l'Incarnation est décrite comme un processus alchimique, destiné à restaurer au plan humain – individuel et collectif – l'état prélapsaire. Le Christ est pour lui la « teinture » (*tinctor*) des âmes en un sens réel, la véritable Pierre philosophale capable de transmuter les âmes des croyants.

Chez Böhme, la réalité entière se révèle expression corporelle des forces spirituelles. Ernst Benz⁴ a en effet distingué dans son œuvre quatre types de corporéité : 1) la corporéité divine ; 2) celle du monde avant la chute de Lucifer ; 3) la corporéité grossière consécutive à cette chute ; 4) la corporéité adamique. En ce sens, on peut dire que la perfection du spirituel et même du divin réside essentiellement, pour Böhme, dans la corporéité, dont les deux principales manifestations sont naturellement représentées par l'Incarnation et la création, cette dernière entendue comme manifestation et corporisation de Dieu.

3. M. A. ZUBER, *Spiritual Alchemy from the Age of Jacob Boehme to Mary-Anne Atwood, 1600-1900*, Amsterdam 2017, p. 46 sq.

4. E. BENZ, « Über die Leiblichkeit des Geistigen. Zur Theologie der Leiblichkeit bei J. Böhme », S. H. NASR (éd.), *Mélanges offerts à Henri Corbin*, Téhéran, Montréal 1977, p. 451-518 (513 et n. 26).

Si la nature entière de l'être divin est *lichtleib*, « corps de lumière », c'est avant tout la sagesse ou *Sophia* divine – en qui deviennent manifestes les vertus et la puissance de Dieu – qui se révèle corporelle. La corporisation est en réalité, vue de l'intérieur, une *figure* qui prend forme et, vue de l'extérieur, le miroir qui fait apparaître l'interne en une *image*. La corporité spirituelle appartient soit à la *Sophia*⁵ céleste, soit à la créature originelle. La corporité (*kraftleib*) de l'homme céleste originel – *imago Dei* et synthèse des forces et essences de la création – est supposément toute subtile, lumineuse et spirituelle : soumise à rien, pénétrant tout et pénétrée par tout, mangeant, buvant et respirant, mais tout cela « spirituellement ».

On songe à ce propos à une éventuelle influence de Paracelse, selon lequel tout esprit se nourrit de ce dont il tire sa nature originelle. Le « corps du Christ » est donc bien, dans cette perspective, la nourriture spirituelle nécessaire au corps spirituel.

C'est ainsi qu'il existe en l'homme trois corps : un corps spirituel et lumineux, interne, conséquence de la « nouvelle naissance » et deux corps externes – l'asstral et l'élémentaire – résultant de la « déviation » première, responsable *in fine* de l'apparition du corps grossier. Plus subtil, le corps astral survit provisoirement à la mort (*De signatura rerum*, 6, 24), en tant que corps psychique résiduel. Ces deux corps externes ont un statut illusoire ou fantasmatique par rapport au premier. Lucifer, ayant perdu son corps de lumière, n'aura plus jamais que des simulacres de corps et c'est en cela que consiste justement la malédiction qui le frappe : ne plus pouvoir s'incarner⁶. Corps astral et corps spirituel sont à distinguer soigneusement : le premier, individuel et cosmique, jouissant de la création parodique et illusoire due à Lucifer, le second acosmique et résultat de la transfiguration de l'individualité dans la gloire. Toutefois, la corporité spirituelle – résultant de la « seconde naissance » – demeure pour Böhme quelque chose de physique, de corporel, d'empirique. Si le sensible est la déformation ou fragmentation du spirituel suprasensible, c'est néanmoins à partir de lui que s'opère (y compris pratiquement) le dépassement de l'individu et sa réintégration dans l'universel, la régénération théosophique du paradis céleste.

Le pasteur et théologien luthérien Friedrich-Christoph Oetinger (1702-1782) apparaît déjà en son temps comme un partisan de l'illuminisme, un théosophe et un « ésotériste ». Lié au piétisme wurtembergeois, il occupe diverses charges pastorales à partir de 1638, devient doyen puis prélat (évêque) en 1765 et entame vers 1766 une correspondance avec Emanuel Swedenborg (1688-1772) dont il traduit et commente certaines œuvres (*Philosophie du ciel et de la terre*), ce qui contribuera, la même année, à des poursuites en hérésie dont le protégera la faveur du Duc régnant de Wurtemberg. Il étudia également la médecine (1738) et se livra à des expériences alchimiques à Walddorf, l'une de ses résidences pastorales, entre 1746 et 1752.

5. Sur la Sophia chez Böhme, voir les remarques de D. KÖNIG, *Le Fini et l'Infini. L'Odyssée de l'Absolu chez Jacob Böhme*, Paris 2016, p. 279-301.

6. P. DEGAYE, « L'homme virginal selon Jakob Böhme », A. FAIVRE, F. TRISTAN (éd.), *L'Androgyne*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris 1986, p. ???.

Deux concepts-clés sont chez lui ceux de « corporéité » et de « vie », qui témoignent d'une forte influence du texte biblique. Le *pneuma* constitue ainsi une chose « spirituelle-corporelle », un souffle plus subtil et mobile que l'air ou le feu et qui est dissimulé dans le corps matériel. C'est un lien entre les physiques terrestre et céleste, « entre l'être matériel et charnel et l'être corporéo-spirituel » (E. Benz). Selon sa formule célèbre, « la corporéité est la finalité des œuvres de Dieu »⁷. Ici aussi, une telle « corporéité spirituelle » recèle des accents eschatologiques. L'esprit est également corps, donc la certitude cognitive dérive non seulement du sens commun et de l'Écriture mais, tout autant, de l'analyse sensible des propriétés matérielles du corps, les « mystères de la nature » et leur compréhension étant liés à leur tangibilité, ce qui induit un évident parallélisme – cher à Oetinger – entre la grâce et la nature⁸.

Il existe chez notre homme une théologie de l'image, entendue ici non comme reflet mais comme germe capable de prendre corps, conformément à la tradition paracelsienne. Même l'Esprit est corporéité céleste et le « physique » est l'élément fondamental constitutif de l'être. Chez lui comme chez Böhme, qu'il a évidemment lu, « aucune réalité spirituelle n'est parfaite en l'absence d'un corps. Tout ce qui est corporel est aussi spirituel » et c'est corporellement que la plénitude de Dieu doit se réaliser en Christ⁹. Le corps physique se transforme par degrés en corporéité spirituelle et c'est dans le visible qu'opère la Providence divine¹⁰. Trois corps sont également présents ici : le corps physique ou organique, voué à la décomposition, le corps spirituel, formé des substances les plus élevées mais cependant encore corporel, et enfin le corps intérieur, de nature ignée¹¹ qui est comme un invisible réseau incorruptible mais néanmoins possible à extraire du corps grossier par « séparation » alchimique (c'est l'un des sens des expériences de 1746-1752). Ce corps, « lieu » de la vie baptismale et eucharistique, a pour fonction d'être le temple de l'Esprit, car c'est seulement ainsi (dans ce corps) que peut croître le Seigneur-germe.

Il existe chez Oetinger différents degrés de perfection dans la corporéité spirituelle, et le réalisme qu'il lui assigne est typique du piétisme wurtembergeois, à mi-chemin d'un certain pessimisme luthérien et d'un certain optimisme chilias-tique. La *Geistlichkeit* est à rechercher sur le terrain intermédiaire entre corps et esprit, qui habite la matière et représente un lien médian entre éternité et vie terrestre, où apparaissent des reflets de la gloire de la résurrection. Ici, il faut noter que le « corps glorieux » est bien distinct du corps *post mortem*, de nature « éthérique » et doué de forme humaine mais privée de matière. Le passage de la mort à la résurrection est fondé autant sur les données de l'Écriture que sur l'expérience

7. G. Schäfer et al. (éd.), F.-C. OETINGER, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* (1776), Berlin, New York 1999, I, 223.

8. T. GRIFFERO, *Il corpo spirituale. Ontologie « sottile » da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milan 2006, p. 313-415, *passim*.

9. R. BREYMER, F. HAÜSSERMANN (éd.), F.-C. OETINGER, *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, Berlin, New York 1977, I, 242.

10. T. GRIFFERO, *Il corpo spirituale*, p. 335 sq.

11. *Wörterbuch*, I, 113 (n. 7).

visionnaire et les correspondances célestes révélées par Swedenborg (notamment après 1765).

Oetinger s'appuie sur certains Pères grecs pour évoquer la formation, au sein du corps naturel, d'un corps subtil, spirituel, un corps sidéral ou éthérique incorruptible. La résurrection ne serait ainsi que le déploiement d'une substance physiologique immuable (le corps sidéral ou éthérique) cachée dans le corps manifesté.

Geistleiblich est encore et surtout la « gloire de Dieu », la *Shekinah*, distincte de lui sans pour autant en être indépendante. La « gloire » – en tant que *Shekinah* – est âme par rapport aux créatures et corps par rapport à Dieu, elle est son image et son sceau¹². Précisément à cause de cette fonction médiatrice, la « gloire » équivaut à la Sagesse : « Dieu veut que tout le spirituel ait sa subsistance dans le corporel ».

Des références tirées de la kabbale (à l'inverse de Böhme¹³, Oetinger est également un « kabbaliste chrétien » et avait étudié l'hébreu) viennent appuyer l'idée que la « substance corporelle » est représentée par la *sefira Malkuth*, qui la reçoit de l'action conjuguée des six *sefirot* immédiatement supérieures, lesquelles coexistent dans une corporéité indestructible qui est la vraie substance.

Les relations séfirotiques sont ici modelées sur celles qu'entretiennent censément les sept « formes » ou « esprits-sources » de Böhme, dont la septième et dernière est le siège privilégié de la « teinture » évoquée ci-dessus, intermédiaire ici entre l'âme et le corps qu'elle aide à créer, et forme corporéo-tincturale dont l'esprit se revêt, au centre de l'âme, pour former et régir le corps physique¹⁴. Ce *mittelding* finit par être identifié par Oetinger à un « fluide nerveux » transmis par le réseau des nerfs et rapproché de l'électricité¹⁵. Analogue à l'éther, à la fois substantiel et subtil à l'instar du corps et de l'âme, ce fluide – véritable véhicule tinctorial – garantit la continuité des règnes organiques et naturels et représente une portion du *spiritus mundi*. Il porte en lui l'image déposée par Dieu au sein de la matière grossière.

Nous avons en parallèle examiné l'impact (indirect, le plus souvent) de certaines de ces vues sur diverses théories occultistes du « corps astral », en particulier celle de Stanislas de Guaïta (1861-1897) qui le compose d'un double fluide, nerveux et magnétique, en le tirant vers l'action magique sous l'influence d'Éliphas Lévi (1810-1875). Le « fluide nerveux » gouverne censément l'économie vitale ; le « fluide magnétique » devient un médiateur plastique qui agit sur le « fluide universel » (macrocosmique), lequel représente selon Guaïta une polarisation de la lumière comme substance unique et réceptacle de la vie. À un certain point de son évolution, la « lumière astrale » se condense et, de fluidique, devient corporelle

12. *Die Lehrtafel*, I, 109-110 (n. 9).

13. On verra cependant, sur ce sujet, E. R. WOLFSON, « The Holy Cabala of Changes. Jacob Böhme and Jewish Esotericism », *ARIES. Journal for the Study of Western Esotericism* 18/1 (2018), p. 21-53.

14. Ce qui, de la nature divine, transite dans les sept Formes (ou les dix *sefirot*) préside à la formation de la nature visible et est destiné à assumer une corporéité spirituelle dans la 7^e Forme.

15. T. GRIFFERO, *Il corpo spirituale*, p. 380 sq (n. 8).

Résumés des conférences (2017-2018)

– matière ou « mixte coagulé » : « La science de cet agent primordial dévoile la genèse absolue de la matière et des formes »¹⁶.

Au mois de mai 2018, le séminaire a accueilli un remarquable exposé de M^{lle} Sonia Di Clemente, doctorante à l'EPHE, sur les « corps subtils » dans certains traités d'alchimie taoïste chinoise.

16. S. DE GUAÏTA, *Au Seuil du mystère* (1886), Paris 1890, p. 84-90 (ici, 86); Id., *La Clef de la Magie noire* (1897), Paris 1920, p. 167-177.