
Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine

Conférences de l'année 2014-2015

Jean-Pierre Brach



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1477>

DOI : [10.4000/asr.1477](https://doi.org/10.4000/asr.1477)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 255-262

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], 123 | 2016, mis en ligne le 20 juillet 2016, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1477> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1477>

Tous droits réservés : EPHE

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 du texte de *l'Euclide chrétien* (1573) de Guillaume Postel d'après deux versions manuscrites latines inédites (ms. GoettingenNSUB Theol.264m et BnF Lat. 17836; la foliotation indiquée est celle du second ms.).

I. En rapport avec les traditions relatives à la détermination du comput pascal (auquel nous nous étions arrêté l'an dernier), une allusion aux connaissances et aux livres « liturgiques » secrets supposément renfermés, jadis, dans l'arche du déluge, fournit à Postel l'occasion d'exalter au passage la fidélité de l'Eglise « gallicane » (c'est-à-dire liée au royaume de France), héritière supposée de l'Ethiopie et de l'Egypte anciennes, et qui conserverait ainsi, sous ce rapport et d'autres, le patrimoine chrétien le plus vénérable et le plus proche de l'authentique « doctrine du Christ ». À cet égard, notre auteur (re)met en avant la propriété « mesurante » attachée selon lui au cube (ou au carré) – c'est-à-dire au quaternaire – et prenant sa source dans le Verbe divin, qu'il dénomme ici la « betsaléenne Personne » de la Trinité. La croix (autre quaternaire) figure ici les trois dimensions selon lesquelles ladite mesure exprime la puissance divine, qui est ainsi à l'origine de cet *ars mensuratoria* universel qui se décline en mesure, nombre et poids (f. 12v°)¹. Postel, qui ne manque jamais d'alléguer ce passage scripturaire dès qu'il s'agit de mesure ou d'arithmologie, et cite souvent ses trois termes dans le désordre (ce qui est au demeurant très banal), met ici en correspondance le nombre avec le Père, la mesure (*quae veritatis est testimonium*) avec le Fils et le poids avec l'Esprit. Il fait de même, nous l'avions vu, avec les trois surfaces limitantes des polyèdres dits platoniciens (triangle, carré, pentagone), et met en rapport les douze faces du dodécaèdre avec le zodiaque (figurant la totalité de l'univers) et les douze tribus d'Israël, ainsi que les douze apôtres du Christ. Ce mystère de l'univers, pour Postel, est aussi celui de Marie (f. 13r°), épouse de l'Esprit et figure de la nature cosmique dans son ensemble, représentée par ce *mysterium dodecaedrinum* qui réside dans la « substance céleste éthérée » ou « quintessence ».

Cette providence spéciale du monde, qui constitue l'une des fonctions de l'Esprit saint, opère avant tout dans l'« équivalence », c'est-à-dire à ce degré ontologique où les essences ou principes des choses résident, à l'état « préformé », en Dieu. Elle est la cause de cette « régularité » rationnelle des corps géométriques, racine de l'ordre cosmique, qui s'oppose au désordre « irrationnel » dont Satan est le fauteur², mais

1. Sg XI, 21.

2. Et qui est représenté par la résistance opposée aux opérations du Démiurge par la Nécessité, dans le *Timée*.

dont – précise Postel – ne sont pas représentatives les quantités irrationnelles, image de cette harmonie mathématique-géométrique universelle : la structure de la Jérusalem céleste, avec ses douze assises et ses douze portes correspondant respectivement aux douze apôtres et aux douze tribus. La providence spéciale évoquée ci-dessus est alors assimilée à l'« ange du grand conseil », celui-là même qui – selon notre homme, qui a rédigé à Venise en 1548 un *Commentaire de l'Apocalypse* demeuré inédit – guide l'apôtre Jean au cours de ses visions eschatologiques. C'est la même entité qui, toujours d'après notre auteur, manie la baguette d'or à mesurer qui établit les dimensions parfaitement cubiques (et multiples du nombre douze) de la Cité apocalyptique (Ap. XXI, 15-17). En ce sens, la raison (mathématique) et l'autorité (de la tradition, c'est-à-dire la révélation) – autrement dit Platon et l'Écriture – se rejoignent pour Postel dans cette double attestation de l'importance fondamentale du duodénaire pour cette mesure universelle qui trouve son accomplissement dans les figures du dodécaèdre et de la Jérusalem nouvelle, dont la base commune est le cube, à la fois par le nombre sénaire de ses faces et le quaternaire attaché au caractère carré de celles-ci.

Le maître d'œuvre de cette mesure-quaternité est en fait ce Betsaléel déjà évoqué l'an dernier, que Postel – nous l'avons vu – assimile au Christ et dont il fait le troisième terme de l'énumération fameuse qui débute le *Timée* : « un, deux, trois, et le quatrième, Socrate, où est-il ? » (f. 13v^o). Les trois premiers termes se rapporteraient alors censément (*allegorice* !) à ceux de la Trinité, le quatrième désignant la Nature ou « l'Autre » du dialogue platonicien, qui émane selon lui de la puissance divine et trine. Dans un tel schéma, l'unité est dans l'« équivalence » la source de tous les nombres et la synthèse de leurs multiples propriétés particulières. Au nombre 1 fait écho le 3, impair lui aussi (et au sujet duquel Postel ne manque évidemment pas de rappeler la devise *numero Deus impare gaudet*) et au 2 répond le quaternaire, fondement (avec le ternaire) des sciences mathématique et divine. Notre auteur croit pouvoir en déduire que le trois-en-un éternel a nécessairement la Nature (passive) pour terme conséquent, ce quaternaire entrant en consonance – on vient de le dire – avec le binaire qui symbolise à son tour la nature passive *in divinis*, le Verbe étant pour Postel actif *ad extra* mais passif néanmoins *ad intra*, c'est-à-dire vis-à-vis du Père³.

Le texte insiste à la suite sur les modalités de l'émanation plus particulière du quatrième terme à partir du *Deus intellectus* ou du Verbe, tout en maintenant le rôle conjoint des trois Personnes dans sa production. Postel distingue à cet égard deux types d'émanation, une – « infinie » – qui donne naissance au Fils *sub specie aeternitatis* et l'autre – « finie » – dont le résultat est le quatrième nombre ou terme. Mais il y a plus et, pour notre homme, les différentes relations unissant les Personnes divines (périchorèse) (et qui sont pour lui autant de modes émanatifs) se retrouvent *mutatis mutandis* dans les rapports spécifiques qu'elles entretiennent

3. Nous avons évoqué ce point particulier de la métaphysique postellienne dans « Le *Petit traité de la signification ultime des cinq corps réguliers ou éléments de l'éternelle vérité* de Guillaume Postel », dans S. MATTON (éd.), *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaume Postel*, Droz, Genève 2001, p. 224-244 (ici, p. 228-29 et notes).

avec la création, raison pour laquelle le Verbe « formateur » s'est seul incarné car cela image sa relation unique à la Nature corporelle. De ces pyrotechnies, la géométrie offrirait une symbolisation parfaite, que Postel comprend comme fondée dans sa nature même, qui « reproduit » à son niveau la réalité divine. Ainsi, nous dit-il, trois lignes sont nécessaires *a minima* à l'établissement d'une figure (le triangle, évidemment), tout en conservant chacune sa nature et sa fonction propre : la première constitue la ligne en soi et l'origine du processus de construction, la seconde « compose » la surface (ou le plan) par intersection avec la première, la troisième achève et ferme le triangle en question, illustrant ainsi respectivement l'« essence », la composition et la perfection de la figure plane. Si le point réside dans le « lieu » (au sens du *Timée*, mais aussi – et explicitement – d'Aristote, en dépit de la différence des deux conceptions) dépourvu de toute quantité (c'est-à-dire de tout dimensionnement), la première ligne y ajoute la dimension de la seule longueur, la seconde de la superficie et la troisième du volume – en principe, du moins, car ce qui prime ici pour Postel est la considération de la surface et le volume n'est ici, antécédant toute corporéité dimensionnée, que la virtualité des six directions de l'espace autour du point central, directions selon lesquelles se distribueront les surfaces limitantes des solides (f. 14v°). Nous savons déjà que la seconde ligne, qui représente la nature même de la superficie, correspond plus précisément à la deuxième Personne de la Trinité, de laquelle dépend le carré, face ou base du cube auquel se ramène toute la corporéité – solide, cette fois – du monde matériel. Les trois plans successifs ou trois dimensions fondamentales de la création sont rapportées par Postel aux trois Personnes divines par le biais des trois termes *creatio*, *formatio* et *factio* ou *effectio*, tous trois empruntés à la tradition juive et au vocabulaire biblique. Le cube est encore l'arche du témoignage, constitué pour Postel des « pierres vives » que sont les martyrs et les saints qui ont partagé ces croyances avant même que lui-même vienne les expliciter dans l'optique de la Concorde universelle dont il s'estime le prophète et le précurseur. Les démonstrations euclidiennes viennent prêter un renfort rationnel à la construction de ce « tabernacle » ou de cet édifice qui représente pour notre auteur le *corpus enim corporum humanum*, dans la mesure où l'homme constitue la troisième « mesure » universelle des choses créées. En mode néoplatonicien classique, une telle « mesure » est en effet autant un niveau ontologique qu'un mode cognitif puisqu'elle s'exerce d'abord dans l'intellect divin, puis est considérée dans les choses elles-mêmes, avant de résider enfin dans leur saisie par l'intellect humain, ce dernier mû par le Christ (sagesse divine) en nous, en raison de l'incarnation et de la communion sacramentelle. Le folio suivant (15r°), que nous achèverons l'an prochain, développe différentes perspectives sous lesquelles envisager ce triple mode d'être et cette triple saisie des choses créées, qui a son origine pour Postel dans la structure trinitaire et dans son reflet « constitutif », en quelque sorte, dans la nature mathématico-géométrique de la réalité.

II. En seconde heure, nous avons débuté l'étude des théories et pratiques concernant le « Double » ou « corps astral », dans le contexte des courants ésotériques occidentaux renaissants et contemporains.

On le sait, le substrat mythique et doctrinal de telles spéculations (qui continuent au demeurant de faire florès jusqu'à aujourd'hui) a son origine dans l'Antiquité. Si on laisse de côté – faute de compétences – le (trop ?) fameux *Ka* égyptien, même en se souvenant de la présence de toute une égyptomanie occultisante à partir du XIX^e siècle⁴, les anciens Grecs ont également mis en valeur la notion de *corpora subtilia*, appartenant à la zone limitrophe entre ce qui est matériel, visible ou tangible et ce qui est censément aérien, volatile et subtil. Il s'agit là, dès l'Antiquité et comme l'avait relevé D. P. Walker, d'un mélange de notions relevant de la philosophie naturelle, de la théologie et de la médecine. Les célèbres « esprits animaux » de Descartes prouvent suffisamment qu'à l'époque moderne non plus, leur dimension anthropologique n'est pas nécessairement l'apanage des courants ésotériques. Également lié à la question de la mort et du devenir posthume, le « corps subtil » est fréquemment perçu comme un « véhicule » de l'âme, de nature intermédiaire entre celle-ci et la matière.

L'usage littéraire et esthétique de cette représentation favorise le passage ou l'assimilation de l'« esprit » au « corps subtil » ou « éthéré », c'est-à-dire à une dimension personnelle ou individuelle du « corps astral », et interroge du même coup le statut de l'image (représentation, vision, rêve), tout en soulevant le problème de l'imagination et, le cas échéant, celui de l'illusion⁵.

Concernant ce médiateur entre l'âme et le corps, unissant autant que possible leurs deux natures, on est graduellement passé de ce qui demeure avant tout, chez Platon, une image mythique, à un discours systématisé et supposément « efficace » chez les néoplatoniciens tardifs. C'est assez dire qu'en ce sens la portée n'en est pas perçue comme exclusivement théorique, mais comme théurgique et concrète, en tant qu'aboutissement pratique et délibéré de l'ascèse philosophique⁶. Pour les Grecs, les enjeux de ce type de spéculations sont de plusieurs ordres : anthropologique et cosmologique (rapports entre puissances rationnelles et irrationnelles de l'âme), eschatologique (existe-t-il une âme corporelle immatérielle par-delà la mort ?), psychologique (rapports du « véhicule » de l'âme avec la faculté imaginative et sa capacité éventuelle à purifier celle-ci afin de transmettre des « visions divines »), démonologique (nature « aérienne » des entités en question, véhicule pneumatique leur servant de corps)⁷.

Le développement de cette conception d'un « corps » intermédiaire, fait de *pneuma* et plus ou moins assimilé à l'« éther » des corps célestes, est encore fonction du problème de la continuité entre les différents niveaux de réalité : il faut en particulier assurer une médiation entre sensible et intelligible.

4. A. BUTLER, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic. Invoking Tradition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011, p. 86 sq. et p. 132-133.

5. C. GÖTTLER, W. NEUBER (éd.), *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, Brill, Leyde 2007.

6. G. SHAW, « Theurgy and the Platonist's Luminous Body », dans A. D. DECONICK, et al. (éd.), *Practicing Gnosis*, Brill, Leyde 2013, p. 237-257.

7. S. TOULOUSE, « Les théories du véhicule de l'âme dans le néoplatonisme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps », *Annuaire EPHE-SR* 109 (2001), p. 521-524 (également sur Persee.fr : http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2000_num_113_109_11865).

La purification de ce véhicule subtil, lumineux et éthéré de l'âme est l'objet des rites théurgiques. Un aspect important de ces pratiques – que retiendront tout spécialement les époques postérieures – est l'anticipation de l'ascension posthume de l'âme (en parallèle inverse de sa descente dans le corps physique à travers les sphères cosmiques) dans le temps historique de sa vie terrestre. Ainsi, ce(s) corps subtil(s) constitue(nt) l'organe privilégié de la perception des choses divines et le moyen, pour l'âme humaine, d'échapper au Destin et aux liens du monde de la génération pendant qu'elle réside dans le corps matériel.

On sait l'importance de ces thèmes à la Renaissance, en particulier chez et sous l'influence de Marsile Ficin (1433-1499), importance bien mise en évidence au demeurant par J. Hankins⁸. Après Ficin, et dans un tout autre contexte culturel, le médecin suisse, exégète et prédicateur luthérien – quelque peu gyrovague – Paracelse (1493-1541) a donné un relief spécial à ces problématiques. Chez lui, la conciliation entre perspectives médicale et théologique est parfois difficile à établir, tant leur imbrication est forte mais souvent aussi contradictoire (et tant sa pensée évolue, de façon non-systématique), surtout à propos d'un « corps sidéral » qui complète censément le corps élémentaire, en regard de l'âme proprement dite, elle-même accompagnée d'un « corps de résurrection » d'origine proprement spirituelle. Ce corps sidéral (ou « éthéré ») est constitué d'une matière invisible et il gouverne les corps tangibles, composés à leur tour de « semences » astrales, des trois principes (soufre, mercure et sel) et de leurs interactions avec les quatre natures élémentaires héritées de la physique aristotélicienne (ici fortement réinterprétées). Un tel corps subtil est à l'origine des perceptions et de la connaissance en l'homme, et il entretient un rapport étroit avec ce que Paracelse appelle notoirement la « lumière de la nature ». Cette façon de voir permet au polémiste impénitent qu'il est d'interpréter en sens naturaliste des données auxquelles la tradition catholique – qu'il réfute naturellement avec vigueur – attribue habituellement, en son temps, un caractère surnaturel⁹. Le corps sidéral est donc un principe de vie et de mouvement imparti au corps élémentaire (extrait du *limus terrae*) et à ses fonctions organiques, auxquels il préside et qu'il « nourrit » d'une influence céleste qui a sa source dans le *Gestirn*. Toutefois, il est lui-même créé, mortel, et ne se confond donc pas avec l'âme immortelle, divinement insufflée en l'homme, selon l'exigeant scripturalisme paracelsien¹⁰.

Dans les écrits de la maturité (après 1528-1530), comme la célèbre *Astronomia magna* (1537-1538), l'anthropologie paracelsienne se complexifie considérablement. L'homme possède ainsi au moins quatre corps, deux âmes et trois « esprits »

8. J. HANKINS, « Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul », dans F. MEROI, E. SCAPPARONE (éd.), *La magia nell' Europa moderna : tra antica sapienza e filosofia naturale*, Olschki, Florence 2003 (2 vol.), I, p. 35-52.

9. D. T. DANIEL, « Invisible Wombs : Rethinking Paracelsus's Concept of Body and Matter », *Ambix* 53/2 (2003), p. 129-42.

10. E. W. KÄMMERER, « Le problème du corps, de l'âme et de l'esprit chez Paracelse et chez quelques auteurs du XVII^e siècle », *Paracelse (Cahiers de l'Hermétisme)*, Albin Michel, Paris 1980, p. 89-231 ; J. R. R. CHRISTIE, « The Paracelsian Body », dans O. P. GRELL (éd.), *Paracelsus. The Man and His Reputation, His ideas and Their Transformation*, Brill, Leyde 1998, p. 269-291 (ici, p. 281).

répartis, à l'instar du macrocosme, sur trois niveaux imbriqués mais néanmoins distincts : matériel, astral et divin. Les deux premiers appartiennent à la nature créée et constituent la « lumière de la nature », le dernier relève pour sa part de la seconde création ou naissance – c'est l'homme intérieur selon l'Esprit saint, qui le régénère dans la chair céleste du Christ. Tout, dans la nature, étant à la fois visible et invisible, l'être humain n'échappe évidemment pas à cette dichotomie. Sa partie invisible, selon la nature, est représentée par l'homme « sidéral », qui est à la fois un esprit et un corps – *corpus spirituale* subtil, bien différent toutefois du « corps glorieux » conféré par l'Esprit et qui se nourrit de la chair du Christ.

L'homme est ainsi esprit et corps sur les trois plans distingués ci-dessus puisque, pour Paracelse, toute réalité se manifeste sous l'aspect d'un corps, fût-il subtil. Dans cette perspective, le corps matériel est donc doté d'un double, l'« esprit corporel » (« ombre » ou « larve »), l'âme d'un « corps astral » (*evestrum*), et l'esprit d'un « corps spirituel ». Or, c'est par l'intermédiaire du « corps sidéral » que nous recevons la « lumière de la nature », qui constitue en réalité sa nourriture propre car, selon Paracelse, nous mangeons et connaissons ce que nous sommes, en fonction du degré considéré – terrestre, céleste ou spirituel. Au demeurant, l'homme peut encore imposer sa volonté/imagination à l'*astrum* (ou *Gestirn*) cosmique. C'est ainsi qu'il existe des prophètes dans la lumière naturelle, des mages ou des saints selon la nature humaine (et dans ses limites), là où les miracles évangéliques ont été à l'inverse opérés par la divinité du Christ. Il reste que la foi qui rend efficace la prière ne doit pas, suivant notre homme, être appliquée à des œuvres naturelles ou intéressées.

Compte tenu de l'extrême labilité du vocabulaire paracelsien, les expressions de « corps astral », « esprit », *pneuma* et « corps sidéral » sont souvent prises en un sens à peu près identique, ce d'autant que l'esprit et le corps sont, pour Paracelse, une même chose en définitive, et que tant le corps élémentaire que le corps sidéral sont, selon lui, périssables, à la différence de l'âme proprement dite, douée pour sa part d'un « corps éternel » destiné à pallier la disparition du corps physique, puis celle du corps astral. C'est dans ce corps particulier, appelé aussi « esprit corporel » (!), que doit s'effectuer la résurrection de l'homme.

En tant que deuxième branche de l'« astronomie » (après la magie), selon notre auteur, la « nécromancie » permet enfin de voir les esprits morts ou vivants, c'est-à-dire ceux qui n'ont qu'une apparence de vie (esprits morts avec les défunts) ou qui apparaissent au contraire comme « vivants ». Tout homme peut ainsi se manifester, après son trépas, soit par son « simulacre » (ou « esprit astral » du défunt), soit dans son « corps astral » proprement dit, avec lequel le « nécromant » peut également communiquer et, le cas échéant, interagir – ce qui suppose évidemment une certaine rémanence, au moins provisoire, de notre nature mortelle sur terre.

Ce « corps astral » est distinct du « corps glorieux » des saints, avec lequel il est également possible au « nécromant » de s'entretenir ; toutefois, le premier cas relève, ici encore, pour Paracelse, de la lumière naturelle, le second de la lumière divine.

Après ces perspectives assez idiosyncratiques sur le « corps astral », qui relèvent d'un vitalisme foncier couplé à un spiritualisme biblique accentué et parfois littéraliste, tout en englobant littérature savante ou scientifique et traditions populaires,

nous avons rapidement pris en compte le cas très différent – mais trop peu remarqué sous le rapport de ce qui nous occupe - de Guillaume Postel (1510-1581).

Nous avons en effet déjà consacré plusieurs articles à l'épisode de son « immutation » survenue à Paris lors de l'Épiphanie 1552, ainsi qu'aux circonstances ayant conduit à cet événement¹¹. Brièvement résumé, Postel, ayant rencontré à Venise, vers 1546-1548, une visionnaire et stigmatisée prénommée Zuana (Jeanne), qu'il prit pour le Christ revenu sous forme féminine afin d'assurer la rédemption des puissances inférieures de l'âme et du corps de l'homme (laissés de côté, selon lui, par le premier avent), s'imagina qu'il devait devenir, en raison de sa propre mission eschatologique auto-attribuée, le « fils substantiel de sa mère Jeanne et de son époux Jésus ». En 1552 donc, une nouvelle crise mystique le conduisit à se sentir investi par le « corps spirituel céleste » de celle dont il revêtait ainsi – au sens pour lui le plus concret – le *spiritus*, en même temps que la « substance corporelle » de son père Jésus, afin de lui permettre à lui, Postel, d'inaugurer l'âge de la Restitution universelle, c'est-à-dire de l'éradication définitive du péché et de l'assurance, pour l'humanité, d'une miséricordieuse salvation finale. Cette translation du « corps spirituel » de la « Mère Jeanne » et l'*immutatio* ou transformation à la fois spirituelle et substantielle immédiate qu'elle entraîne censément chez Postel sont un aspect très particulier de l'*imitatio Christi* telle qu'il la comprend (il n'a cependant jamais revendiqué pour son compte personnel d'être ni le Messie, ni le Christ lui-même) et elle est en outre liée à sa conception très personnelle du corps sacramentel et du « corps glorieux », qui se manifeste supposément après la résurrection.

Après ces préliminaires historiques, nous aborderons l'an prochain la question du « corps astral » dans l'occultisme du XIX^e siècle, en commençant par examiner le contexte culturel (religieux, scientifique, artistique) de ces spéculations au sein du spiritualisme contemporain.

11. J.-P. BRACH, « Dieu fait femme : Guillaume Postel et l'illumination vénitienne », dans M. CAZENAVE (éd.), *La face féminine de Dieu*, Noësis, Paris 1998, p. 41-61 ; Id., « Son of the Son of God : the Feminine Messiah and her Progeny, according to Guillaume Potel (1510-1581) », dans O. HAMMER (éd.), *Alternative Christs*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 113-130.

