



# Bulletin d'histoire des ésotérismes

Jérôme Rousse-Lacordaire

DANS **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES** 2011/3 Tome 95, PAGES 671 À 719  
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.953.0671

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-3-page-671?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



## Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## BULLETIN D'HISTOIRE DES ÉSOTÉRISMES

par Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE

**Généralités.** — Le vingt-cinquième volume de la série « Annali della storia d'Italia », *Esoterismo*<sup>1</sup>, est tout entier consacré à l'ésotérisme, de ses sources antiques au Nouvel Âge. Cette somme est composée de vingt-sept études, précédées d'une introduction historique et méthodologique, sur laquelle je reviendrai plus longuement, et dues à vingt-six contributeurs, dans leur quasi-totalité universitaires d'Italie, de France et de Hollande. S'y ajoutent une trentaine de pages de bibliographie et un index des noms. Le parcours suivi est à la fois historique et thématique : 1<sup>o</sup>, les origines méditerranéennes et orientales ; 2<sup>o</sup>, les formes ésotériques à l'époque moderne ; 3<sup>o</sup>, les formes ésotériques dans la construction de l'identité nationale ; 4<sup>o</sup>, les formes ésotériques à l'époque contemporaine. De prime abord, la présence de la première partie pourrait étonner. Toutefois, ainsi que le souligne Gian Mario CAZZANIGA dans son introduction, le couple historiographique Orient/Occident, qu'il soit lu en termes d'opposition ou de filiation, est devenu constitutif de l'identité occidentale et a de la sorte participé à la constitution renaissante de l'ésotérisme occidental à travers sa promotion de la *prisca theologia* et de la *philosophia perennis*, puis à ses développements ultérieurs, tant classiques que contemporains. Cette première partie réunit cinq études portant respectivement sur la divination et la magie cérémonielle dans la civilisation mésopotamienne (Pietro MANDER, p. 5-26), le pouvoir de la parole et les rites de résurrection dans l'Égypte pharaonique (Edda BRESCIANI, p. 27-47), les mages en Occident (Antonio PANAINO, p. 49-76), les communautés pythagoriciennes et néopythagoriciennes (Bruno CENTRONE, p. 77-102) et les origines alexandrines, byzantines et musulmanes de l'alchimie occidentale (Pinella

1. Gian Mario CAZZANIGA (éd.), *Storia d'Italia. Annali 25 : Esoterismo*, Turin, G. Einaudi, 2010 ; 16 × 22, XXX-781 p. et [8] f. de pl. h. t., 85 €. ISBN : 978-88-06-19035-4.

TRAVAGLIA, p. 103-130). De fait, les éléments et courants présentés dans ces contributions influèrent notablement, serait-ce sous forme légendaire, sur les ésotérismes occidentaux modernes et contemporains, lesquels s'en réclameront volontiers, en leur adjoignant encore d'autres courants, comme le montrent les études qui suivent. La deuxième partie aborde la formation et les développements de l'ésotérisme occidental de la fin du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce sont d'abord les courants de la période que l'on pourrait qualifier d'humaniste : les motifs iconographiques et leur fonction de protection et de conservation du savoir, particulièrement chez Giorgio Vasari et Giordano Bruno et sur la Porte magique de Rome (Mino GABRIELE, p. 133-147) ; l'hermétisme et ses lectures chrétiennes, principalement à la fin du Moyen Âge (Vittoria PERRONE COMPAGNI, p. 149-173) ; la *prisca theologia* florentine (Cesare VASOLI, p. 175-205) ; le démonisme chez Guglielmo Grataloro et Cardan (Marialuisa BALDI, p. 208-230) ; la magie chez Giordano Bruno (Simonetta BASSI, p. 231-256), la kabbale chrétienne en Italie (Jean-Pierre BRACH, p. 257-288). Ce sont ensuite les courants et débats du Siècle des Lumières : la bulle *Coeli et terrae* de Sixte V, condamnant les pratiques divinatoires, et ses premières conséquences inquisitoriales (Vincezo LAVENIA, p. 289-321) ; le rosicrucianisme vénitien (Federico BARBIERATO et Adelisa MALENA, p. 323-357) ; les débats italiens sur la sorcellerie au XVII<sup>e</sup> siècle (Mario ROSA, p. 359-375 ; sur cette question, voir, ci-dessous, la section « Magie et divination ») ; la permanence de préoccupations ésotériques dans l'œuvre de Joseph de Maistre (Gerardo TOCCHINI, p. 377-401). On constate que, à mesure qu'une large part des courants ésotériques s'éloignait des institutions ecclésiales, ceux-ci pouvaient, par certains aspects, se rapprocher du projet de la modernité et même le façonner et s'y inscrire. C'est ce qu'illustre aussi la troisième partie, plus particulièrement consacrée au XIX<sup>e</sup> siècle : l'inspiration ésotérique et maçonnique des jardins vénètes modernes destinés à former le sujet et ses communautés réservées (Barbara MAZZA BOCCAZZI, p. 405-429) ; héritage national et nouvelle ritualité civile chez Ugo Foscolo (Francesca FEDI, p. 431-453) ; l'importance de la figure dantesque dans la construction de l'identité nationale (Gian Mario CAZZANIGA, p. 455-475) ; Élie Benamozegh, dernier kabbaliste italien, qui cherche à revivifier l'Europe par un retour à l'Orient et à une religion unitaire gardée par Israël (Alessandro GUETTA, p. 477-498 ; sur Benamozegh, voir, plus loin, la section « Kabbale ») ; Garibaldi, successivement saint-simonien, mazziniste, théiste anticlérical et maçon humaniste (Gian Mario CAZZANIGA, p. 499-519) ; le spiritisme et la parapsychologie à l'âge positiviste (Simona CIGLIANA, p. 521-546) ; le recours napolitain à la sagesse égyptienne pour fonder une tradition italique (Gian Mario CAZZANIGA, p. 547-566). La quatrième partie, qui couvre le XX<sup>e</sup> siècle, confirme ce qui s'annonçait aux siècles précédents, à savoir le dialogue entre les courants ésotériques et les tenants de la raison critique éclairée : le théosophisme et l'anthroposophie (Marco PASI, p. 569-598) ; le néopaganisme et les arts magiques pendant le fascisme (Marco

ROSSI, p. 599-627) ; l'histoire des religions chez Raffaele Pettazoni, Ernesto De Martino, Vittorio Macchioro et dans la Société italienne de métapsychique (Silvia MANCINI, p. 629-658) ; la situation des courants chrétiens au sein de l'ésotérisme italien et, plus largement, des institutions culturelles, religieuses et politiques italiennes (Jean-Pierre LAURANT, p. 659-693) ; ésotérisme et nouvelles religiosités (Giovanni FILORAMO, p. 695-717). Ce volume confirme que les courants ésotériques, malgré leur affirmation d'immuabilité, ont bien une histoire largement faite de relectures adaptatives, à mesure que se transforment les contextes historiques, du *corpus* référentiel formé à la Renaissance à partir de documents réellement ou supposément antiques.

Le sujet de *Music and Esotericism*, édité par Laurence WUIDAR<sup>2</sup>, n'est pas tout à fait nouveau, que l'on pense seulement aux travaux de Jocelyn Godwin sur cette question. Nous verrons plus loin dans ce bulletin d'autres travaux concernant aussi cette question (dans la section « Kabbale », Chani Haran Smith, *Tuning the soul*, et, dans la section « Renaissance », Tiziana Pangrazi, *La Musurgia universalis di Athanasius Kircher*). Ce recueil, issu d'un colloque de 2008 qui portait le même intitulé, part d'un constat : les interactions entre la musique et l'ésotérisme sont importantes et anciennes, mais elles n'obéissent pas toujours au même modèle, se modifiant avec l'épistémologie. C'est effectivement ce que l'on constate à la lecture de ce volume. Il est organisé en trois parties qui traitent essentiellement de personnages (musiciens, musicologues ou personnes ayant occasionnellement parlé de musique). La première partie couvre pour l'essentiel les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : Albumasar et Kircher, autour du pouvoir magnétique de la musique (Charles BURNETT, p. 13-22) ; Évrart de Conty (Amandine MUSSOU, p. 23-43) ; Orlando di Lasso (Marjorie A. ROTH, p. 45-76) ; John Dowland (Anthony ROOLEY, p. 77-94) ; Thomas Campion (Barbara KENNEDY, p. 95-107) ; Giovambattista della Porta (Concetta PENNUTO, p. 109-127) ; Campanella (Marta MOISO, p. 129-155) ; Descartes, Mersenne, Peiresc et Gassendi (Brigitte VAN WYMEERSCH, p. 157-175) ; Kepler (David JUSTE, p. 177-195). La deuxième partie, très courte, traite des théories philosophiques de la musique chez Proclus (Maël MATHIEU et Daniel COHEN, p. 199-225) et chez Kant, Hegel, Schopenhauer et Nietzsche (Jacques AMBLARD, p. 227-241). La troisième partie concerne les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : Madame Blavatsky (Tim RUDBØG, p. 245-264) ; Ferruccio Busoni (Judith CRISPIN, p. 265-293) ; Scriabine (Barbara ANIELLO, p. 295-328) ; Webern (Wouter J. HANEGRAAFF, p. 329-353) ; Helmuth Krausser (György E. SZÖNY, p. 355-376).

*Hermes in the Academy*, édité par Wouter J. HANEGRAAFF et Joyce PIJNENBURG<sup>3</sup>, est un recueil qui a les défauts de ses qualités, défauts et

2. Laurence WUIDAR (éd.), *Music and Esotericism*, Leyde-Boston, Brill (coll. « Aries Book Series » 9), 2010 ; 17 × 25, VII-379 p., ISBN : 978-90-04-18267-7.

3. Wouter J. HANEGRAAFF et Joyce PIJNENBURG (éd.), *Hermes in the Academy*. Ten

qualités qui tiennent au genre même de l'ouvrage, lequel requiert presque inévitablement des contributeurs d'exprimer toute leur satisfaction (voire toute leur modeste autosatisfaction, lorsqu'ils en sont partie prenante) de ce que l'on célèbre et de le faire, de préférence, avec une légèreté de bon aloi. En effet, ce volume est publié pour le dixième anniversaire du *Capaciteitsgroep Geschiedenis van de Hermetische filosofie* de l'université d'Amsterdam. Il est constitué de quatre parties d'inégal intérêt. La première, très factuelle, voire anecdotique, relate les débuts de la chaire d'Histoire de la philosophie hermétique et ses développements ultérieurs en un institut d'études et d'enseignement. Dans la deuxième, des enseignants actuels (W. J. HANEGRAAFF, Kocku von STUCKRAD, Marco PASTI) ou passés (Jean-Pierre BRACH, Olav HAMMER) font une sorte d'état de leurs recherches (sur, respectivement, Pléthon, les études académiques sur l'astrologie, l'occultisme, l'arithmologie renaissante, Martinus Thomsen). La troisième partie réunit quelques témoignages d'étudiants. La quatrième partie, enfin, resitue ce domaine de recherche universitaire dans son histoire (Allison P. COUDERT), dans sa « géographie » académique (Antoine FAIVRE pour la France, Nicholas GOODRICK-CLARKE pour la Grande-Bretagne, Monika NEUGEBAUER-WÖLK pour l'Allemagne, Joyce PIJNENBURG pour la Bibliotheca Philosophica Hermetica, le Ritman Institute et les éditions De Pelikaan). Sont aussi proposées, dans cette partie, par Andreas B. KILCHER, « sept thèses épistémologiques sur l'ésotérisme ».

*Le Petit Dictionnaire des cultes politiques en France* de Cyril LE TALLEC<sup>4</sup> brasse large puisque y sont présentés près de quatre cents mouvements et revues « politico-ésotériques » de France de 1960 à 2000 (et encore l'A. s'est généralement abstenu de mentionner les « nombreuses formations musicales liées à ces courant ésotérico-politiques [...] les multiples arcanes de la chrétienté traditionaliste ou intégriste [...] [et] les sphères liées à la franc-maçonnerie », p. 8-9). Si l'on ne sait pas trop ce qu'il faut entendre par « cultes » dans cet ouvrage, on apprend en revanche qu'« ésotérisme » y « désigne un ensemble de doctrines ou d'enseignements dont le sens profond, caché, est réservé à ceux qui sont capables d'en saisir le sens... souvent par le biais d'une initiation spécifique favorisant une sorte d'"éveil" » (p. 7). Autant dire que l'A., c'est son droit, ne s'embarrasse pas de subtilités terminologiques, ainsi que le confirme encore l'intitulé de l'une des sections de la bibliographie : « Point de vue sectaire ou largement spéculatif » (p. 265), où se côtoient, parmi d'autres, les auteurs de *L'Enigme sacrée*, Zam Bhotiva, Robert Charroux, l'abbé de Nantes, Moon, etc., mais pas, pour n'en citer qu'un, Plinio Corrêa de Oliveira, dont le *Révolution et*

years' study of western esotericism at the University of Amsterdam, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009 ; 16 × 24, 163 p., ISBN : 978-90-5629-572-1.

4. Cyril LE TALLEC, *Petit Dictionnaire des cultes politiques en France, 1960-2000*, Paris, L'Harmattan (coll. « Questions contemporaines »), 2010 ; 14 × 22, 278 p., 25 €. ISBN : 978-2-296-12941-2.

*Contre-Révolution* est, pour ainsi dire, le manuel du groupe Tradition-Famille-Propriété (lequel fait l'objet d'une notice, p. 250-251). De fait, qui trop embrasse mal étreint : très visiblement, l'A. ne possède qu'une connaissance approximative et sans doute de seconde main de plusieurs des doctrines qu'il entend présenter (le plus souvent sans indiquer les sources de ses citations entre guillemets – ainsi, je doute fort que ce soit Henry Montaigne ou ses émules qui qualifient son œuvre « d'ésotéro-occultiste », p. 192), et, surtout, pourquoi ne rien consacrer aux revues et groupements de Georges Lusseau, dont les préoccupations « ésotérico-politiques » (pour parler comme l'A.) sont notoires, mais citer si souvent l'association *Politica hermetica* et sa revue du même nom, en signalant « que la majorité des intervenants (sauf quelques notables exceptions) peut être classée à droite », sans indiquer de quels intervenants et de quelle droite il s'agit, mais en continuant par une citation (sans sources), qui laisse clairement entendre que plusieurs desdits intervenants appartiennent aux « droites radicales » (p. 217), tout en omettant soigneusement de préciser que l'association *Politica hermetica* n'est ni ésotérique ni politique, mais qu'elle étudie tout bonnement, de manière académique, les liens historiques entre ésotérisme et politique (liens qui, soit dit en passant, ne sont pas principalement ni majoritairement de droite, ainsi qu'en témoignent tout particulièrement, parmi les numéros de la revue *Politica hermetica* – au nombre de quatorze en l'an 2000, bien que l'A. ne cite que les deux premiers –, les numéros 3, « Gnostiques et mystiques autour de la Révolution française », et 9, « Ésotérisme et socialisme »).

*Pensée grecque et Sagesse d'Orient* est un volume d'hommage offert à Michel Tardieu<sup>5</sup> qui traduit la diversité des intérêts de cet universitaire, qui s'est cependant surtout illustré par des travaux sur le gnosticisme, le manichéisme et le néoplatonisme, autant de sujets qui ne peuvent qu'intéresser le chercheur en histoire de l'ésotérisme, tant ils sont souvent associés, à tort ou à raison, à la formation et à la réputation de l'ésotérisme. Il n'est évidemment pas question de rendre compte ici de l'intégralité de ce beau volume qui rassemble une cinquantaine de contributions, souvent fort pointues. Je me contenterai donc de mentionner au cours de ce bulletin l'une ou l'autre d'entre elles quand l'occasion s'y prêtera.

Le recueil *Meditatio – Refashioning the self*<sup>6</sup> ne traite que très indirectement d'ésotérisme (pour l'essentiel dans une contribution consacrée

5. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Daniel DUBOIS, Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et Sagesse d'Orient*. Hommage à Michel Tardieu, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses » 142 – série « Histoire et prosopographie de la section des Sciences religieuses » 5), 2009 ; 16 × 24, 747 p., ISBN : 978-2-503-52995-0.

6. Karl ENENKEL & Walter MELION (éd.), *Meditatio – Refashioning the self*. Theory and practice in late medieval and early modern intellectual culture, Leyde-Boston, Brill (coll. « Intersections » 17), 2011 ; 17 × 25, XX-439 p., 99 €. ISBN : 978-90-04-19243-0.

à Lefèvre d'Étaples dont je rendrai compte dans la section « Renaissance ») ; toutefois, la quinzaine d'études qu'il réunit et qui couvrent une période qui va du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle permettent de mieux comprendre les antécédents et le contexte de cette activité spirituelle qu'est la méditation, mettant en jeu différents supports (pensées, images, textes) et différentes facultés (intellectuelle ou volitive et affective) à l'époque où apparaît et se développe l'ésotérisme moderne et qui se retrouvent encore, par exemple, dans la méthode de la Fraternité du Paraclet au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, méthode qui associe à la concentration d'esprit une pratique réglée de la méditation portant notamment sur l'Écriture et des symboles graphiques jusqu'à ce que soit approchée au plus près et, peut-être, atteinte l'union de l'esprit à l'Esprit<sup>7</sup>. De ce point de vue, la contribution de Diana STANCIU (p. 127-152) sur Gabriel Biel est particulièrement éclairante en ce qu'elle montre chez ce théologien le rôle structurant de la méditation par laquelle l'homme se réalise pleinement en s'élevant jusqu'à un contact immédiat et transformant, par la grâce, entre l'âme à son sommet intellectif et Dieu.

**Ésotérisme et christianisme.** — Les questions des origines du christianisme, de son rapport exact au judaïsme et de la formation de l'orthodoxie continue à faire couler beaucoup d'encre. Elles concernent l'ésotérisme chrétien à plusieurs titres et principalement quant à déterminer la réalité d'un enseignement réservé du Christ à certains de ses disciples et de ceux-ci à d'autres selon des filiations qui ne recouvriraient pas nécessairement celles de la hiérarchie ecclésiastique. Joachim Jeremias avait déjà relevé, notamment dans *La Dernière Cène* et dans *Jérusalem au temps de Jésus*, des attestations d'un savoir réservé transmis oralement autour du premier siècle de notre ère. Jean Daniélou (« Aux sources de l'ésotérisme judéo-chrétien », 1960 ; « Les traditions secrètes des apôtres », 1963) a ensuite popularisé l'idée d'un ésotérisme chrétien originel largement enraciné dans le judaïsme de son temps. Bien que Simon Claude Mimouni ait justement montré la circularité du raisonnement de Daniélou dans la reconstruction par ce dernier du judéo-christianisme<sup>8</sup>, les témoignages patristiques abondent en la matière et permettent d'établir, comme l'ont bien vu, par exemple, Guy G. Stroumsa (*Hidden Wisdom*, 1996 et 2005<sup>9</sup>) ou Margaret Barker (*The Great High Priest*, 2003<sup>10</sup>), que l'idée d'une tradition secrète remontant à Jésus fut alors un *topos*. De ce point de vue, la récente traduction française du classique de Walter BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum: Orthodoxie et hérésie aux débuts du*

7. Voir Pier Luigi ZOCCATELLI, *Le Lièvre qui rumine*, Milan, Archè, 1999, p. 127-133 (voir *Rev. Sc. ph. th.* 84 [2000], p. 730-731).

8. Simon Claude MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 325-336 ; voir *Rev. Sc. ph. th.* 84 (2000), p. 705.

9. *Rev. Sc. ph. th.* 82 (1998), p. 660-661, et 91 (2007), p. 565-566.

10. *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), p. 766.

*christianisme*, augmentée d'une « Préface » d'Alain LE BOULLUEC et d'un « Supplément » de Georg STRECKER, qui fait le point sur la question du judéo-christianisme et rapporte la réception de l'ouvrage, est particulièrement bienvenue<sup>11</sup>. En effet, même si, ainsi que le constate A. Le Boulluec, éminent spécialiste dont *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles* (1985) demeure une référence fondamentale, le défaut majeur de l'exposé de Bauer, selon qui l'hérésie précède souvent l'orthodoxie, est précisément de projeter l'antithèse hérésie/orthodoxie sur une période où elle ne s'était pas encore formée, cette étude reste aussi stimulante que suggestive, ne serait-ce que parce qu'elle invite aujourd'hui son lecteur à éviter l'anachronisme doctrinal en n'appliquant pas des notions étrangères à l'époque que l'on considère, ainsi que le font très volontiers les contempteurs de l'ésotérisme qui recourent à la catégorie tardive, hérésiologique et polémique de gnosticisme pour expulser l'ésotérisme du christianisme « orthodoxe »<sup>12</sup>.

C'est précisément de la formation de l'hérésie et de l'orthodoxie dans le judaïsme et le christianisme que traite *La Partition du judaïsme et du christianisme* de Daniel BOYARIN<sup>13</sup>. Résumée très schématiquement, la thèse de l'A. est que le christianisme n'est pas issu du judaïsme, mais que l'un et l'autre sont comme deux frères siamois qui se sont très lentement (jusqu'au V<sup>e</sup> siècle) départagés et différenciés *a posteriori* en se reconnaissant à eux-mêmes et réciproquement des marqueurs spécifiques jusque là communs dans une large mesure (il y avait des juifs chrétiens, des juifs non chrétiens et des chrétiens non juifs, les uns et les autres pouvant être ou non binitariens, c'est-à-dire reconnaître ou non une deuxième entité divine, le Logos), pour en arriver finalement, par la concrétion et la recomposition de ces marqueurs, en fonction de compréhensions respectives devenues désormais différentes du judaïsme, et par la formalisation de ce qu'est (ou devrait être) une religion, à des frontières précisément déterminées avec, du côté juif, l'affirmation d'une appartenance d'abord « ethnique » et, pour cela, indépendante des divergences doctrinales (l'unanimité étant jugée potentiellement dangereuse pour la communauté qu'elle pourrait conduire au fractionnement) et, du côté chrétien, la reconnaissance d'une

11. Walter BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*. Seconde édition revue et complétée par un Supplément de Georg STRECKER ; traduction par Philippe VUAGNAT, révisée et complétée par Christina et Simon C. MIMOUNI ; préface d'Alain LE BOULLUEC, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Patrimoines. Christianisme »), 2009 ; 15 × 24, 348 p., 40 €. ISBN : 978-2-204-08516-8.

12. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon *Ésotérisme et Christianisme*. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

13. Daniel BOYARIN, *La Partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Patrimoines. Judaïsme »), 2011 ; 15 × 24, 447 p., 48 €. ISBN : 978-2-204-09309-5. Cette traduction comprend en plus de l'édition originale (*Border lines*, 2004), une « Postface pour l'édition française » qui traduit des rétractations de l'A. de 2009, suscitées par des critiques.



appartenance indépendante de l'« ethnicité » (une appartenance religieuse) et, pour cela, fondée sur des critères d'orthodoxie (le dissentiment étant jugé dangereux pour la cohésion ecclésiale). Mais, une fois les distinctions posées et admises, et le fonds commun ainsi occulté, celui-ci put ressurgir de l'ombre ; en effet, l'A. montre que la théologie du Logos, bien que devenue propre au christianisme, réapparut dans la kabbale (p. 212, 221 et 258-259), notamment avec la figure de Metatron.

Le recueil *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, édité par Dan JAFFÉ<sup>14</sup>, rejoint par bien des aspects la problématique de D. Boyarin (d'ailleurs souvent cité). La première partie comprend deux contributions sur ce qu'il est convenu d'appeler « le Jésus de l'histoire » : Daniel MARGUERAT (p. 3-16) discute les résultats de la « troisième quête », commencée dans les années 1980, du Jésus historique, quête qui interprète les conflits de Jésus avec ses contemporains comme des conflits internes au judaïsme, mais où, selon l'A., il faut déjà reconnaître une singularité de Jésus au sein du judaïsme, laquelle va mener à l'autonomisation progressive du « mouvement de Jésus » : radicalisation de l'amour inconditionnel, primat de la morale sur la pureté et obsolescence de la médiation sacrificielle du fait de la présence immédiate de Dieu, urgence eschatologique sans souci pragmatique. François BLANCHETIÈRE (p. 17-26) voit dans Jésus, non un fondateur, mais un réformateur. La deuxième partie rassemble trois contributions sur les juifs chrétiens dans la littérature rabbinique. Barak S. COHEN (p. 29-44) montre que les passages du Talmud de Babylone allégués comme des preuves de contacts entre juifs et chrétiens (supposés être les *minim* visés par ces textes) dans la région de Nehardea témoignent plutôt de contacts avec la tradition rabbinique palestinienne. Dan JAFFÉ (p. 45-66), examinant particulièrement l'épisode célèbre de l'arrestation d'Éliézer pour *minuth*, explique que l'inscription tardive (à partir du III<sup>e</sup> siècle) de cet épisode dans le Talmud « a pour vocation *a posteriori* de créer la scission entre juifs rabbiniques et juifs messianiques » (p. 52), alors même que l'on voudrait encore, sans plus cependant le pouvoir, récupérer le christianisme. Avinoam COHEN (p. 67-84), relevant que la contradiction maintes fois soulignée (et résolue de diverses manières) par les Sages entre Nb 6, 26 (« Que YHWH lève vers toi Sa face ») et Dt 10, 17 (« [YHWH] ne lève pas les faces ») ne serait qu'apparente et n'avait tant été étudiée qu'en réponse à des polémiques chrétiennes niant que Dieu puisse favoriser Israël, ceci à l'époque de Yavneh, si, avec l'auteur, on accorde crédit sur ce point au Talmud de Babylone (D. Boyarin, *op. cit.*, parle volontiers de la « légende de Yavneh » fabriquée par les *stammaim* autour du V<sup>e</sup> siècle). La troisième partie étudie les origines juives du christianisme. Daniel R. SCHWARTZ (p. 87-105) ressaisit l'arrière-fond juif du premier christianisme à partir de

14. Dan JAFFÉ (éd.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Text and context, Leyde-Boston, Brill (coll. « Ancient Judaism and Early Christianity » 74), 2010 ; 17 × 25, XIII-248 p. 103 €. ISBN : 978-90-04-18410-7.

trois pôles représentés par les figures de Jean-Baptiste – proche des milieux qumrâniens qui relativisent l'ascendance juive et l'origine judéenne et souhaitent voir s'alléger une Loi qu'ils ne parviennent pas à accomplir parfaitement –, de Jésus – Galiléen au message messianique et comportant d'indéniables dimensions politiques – et de Paul – membre de la diaspora hellénistique encline à minimiser l'ascendance juive, l'origine judéenne et la Loi (en la spiritualisant, du fait de la difficulté de l'observer en un milieu religieusement mixte et où le relativisme culturel est courant). De la sorte, selon l'A., les disciples de Paul et de Jean-Baptiste purent rejoindre ceux de Jésus une fois que ces derniers eurent assumé l'échec politique du messianisme de Jésus et fait porter l'accent sur la résurrection comme inauguration d'une nouvelle alliance et comme dépassement de la condition corporelle limitée par la victoire sur la mort si bien que la sainteté pouvait devenir universelle par l'adhésion à un nouveau type de judaïsme uniquement défini par la foi. Jonathan BOURGEL (p. 107-138) reconsidère le récit du départ des membres de l'Église de Jérusalem pour Pella en 68 et en conclut que ce départ n'a pas entraîné une séparation religieuse entre ces judéo-chrétiens et les autres juifs. Eyal REGEV (p. 139-159) montre que le rejet du Temple par Jésus tel qu'on pense pouvoir le déduire de l'évangile selon saint Marc est loin d'être aussi massif et complet qu'on le dit souvent. La quatrième et dernière partie considère les rapports du paganisme au christianisme primitif. Emmanuel FRIEDHEIM (p. 163-185), rappelant l'indéniable réalité d'influences païennes sur le christianisme des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, relève des traces de possibles influences antérieures (mystères, illumination, angélogogie, etc.) sans que l'on puisse les affirmer avec certitude et moins encore les considérer directes, étant donné qu'on les rencontre aussi à Qumrân et dans le monde rabbinique. Stéphanie E. BINDER (p. 187-230), surtout à partir du cas de la Carthage des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, explique que là où les communautés chrétiennes et juives existent elles entretiennent des relations étroites de proximité et de rivalité, non dénuées d'un souci apologétique et polémique.

On sait à quel point les notions de gnose, de gnosticisme, de gnostiques ont suscité des débats tant elles sont redevables à l'hérésiologie de leurs utilisations anciennes et contemporaines (notamment, je l'ai dit, pour être appliquées à l'ésotérisme). J'avais abordé cette question à propos du très beau livre de Karen King, *What is gnosticism ?* (2003)<sup>15</sup>. David BRAKKE est bien au fait de cette difficulté, mais avec *The Gnostics*<sup>16</sup> il argue, à mon sens de manière convaincante, que l'on peut à la fois dénoncer dans la catégorie traditionnelle de gnosticisme une fabrication inappropriée (notamment par son flou et son ampleur) à l'objet qu'elle entend décrire et reconnaître qu'il y

15. *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), p. 143.

16. David BRAKKE, *The Gnostics. Myth, ritual, and diversity in early christianity*. Cambridge (Massachusetts), Londres, Harvard University Press, 2010 ; 16 × 25, XII-164 p., 22 €. ISBN : 978-0-674-04684-9. L'ouvrage de Bauer y est discuté aux pages 6-7.

à bien une « école gnostique de pensée » identifiable et descriptible : il s'agit selon lui de la gnose séthienne, laquelle seule mériterait d'être dite « gnostique » et qui, cependant, est fondamentalement chrétienne, non pas qu'elle serait issue d'une sorte de tronc chrétien qui serait le christianisme ensuite déclaré orthodoxe, mais en tant que réponse, parmi d'autres, à la prédication et au ministère du Christ. Les deux derniers chapitres du livre sont précisément consacrés à cette diversité des réponses chrétiennes, diversité que l'A. nuance, soulignant qu'elle ne signifia pas d'emblée séparation ou éclatement, mais que les chrétiens des différents courants étaient engagés dans un processus d'« autodifférentiation [*self-differentiation*] » qui les réunissait, même si, par ailleurs, ils demeuraient rivaux. C'est au sein de ce processus que, progressivement aussi, et sur une longue durée, l'orthodoxie s'est affirmée et a rejeté ce qu'elle qualifia alors d'hétérodoxie, mais elle ne le rejeta que partiellement, reprenant, sans le dire, certains schémas et modèles de pensée façonnés par les gnostiques. Ainsi, pour n'en prendre qu'un exemple, particulièrement significatif quant à l'objet de ce bulletin, la thématique de l'ascension mystique, sans doute liée à la pratique (réitérée ?) d'un baptême, transita clandestinement jusqu'à Augustin et Denys par l'intermédiaire de Plotin (p. 74-83).

Dans mon dernier bulletin, j'ai rendu compte de l'excellent ouvrage d'Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*<sup>17</sup>. Avec *Angelic Pneumatology*, Bogdan Gabriel BUCUR<sup>18</sup>, aborde un autre sujet, la pneumatologie angélomorphique, et d'autres textes de Clément (ou, pour reprendre une expression de l'A., des textes de « l'autre Clément »), les *Hypotyposes*, les *Extraits de Théodote*, les *Éclogues prophétiques* et les *Adombrations*. On connaît l'importance des christologies angéliques au début du christianisme (notamment autour de la figure de l'ange du grand conseil) et dans certains courants de l'ésotérisme chrétien (notamment autour de la figure de Métatron, l'ange de la Face), mais la pneumatologie angélique a été moins étudiée. Cet ouvrage vient donc combler une certaine lacune. Cette étude est structurée autour de trois thèmes : la pneumatologie angélomorphique (ce dernier qualificatif signifiant des caractéristiques angéliques, mais pas nécessairement une nature angélique), le binitarisme (c'est-à-dire « une bifurcation de la divinité qui n'exclut pas une conception fondamentalement monothéiste », p. XXVII, l'auteur reconnaît ici sa dette à l'égard de D. Boyarin) et, apparentée à ce dernier, la christologie spirituelle (*spirit christology*, *Geistchristologie*, application au Christ du langage du *pneuma*). L'ouvrage est constitué de trois parties : Clément, ses prédécesseurs (Apocalypse, *Pasteur d'Herma*s, Justin) et, enfin, un auteur qui, quoique tardif, est connu pour son caractère

17. *Rev. Sc. ph. th.* 94 (2010), p. 542-543.

18. Bogdan Gabriel BUCUR, *Angelic Pneumatology*. Clement of Alexandria and other early christian witnesses, Leyde-Boston, Brill (coll. « Supplements to Vigiliae Christianae » 95), 2005 ; 17 × 25, XXIX-232 p., ISBN : 978-90-04-17414-6.

traditionnel, voire archaïque, le Syriaque Aphrahat. Je n'en retiens ici que les éléments qui concernent le plus directement notre propos, à savoir que la pneumatologie angélomorphique, avant d'être scindée en une pneumatologie (l'Esprit et les sacrements) et une angélologie (l'ange gardien), constitua une étape importante de la pneumatologie, issue, notamment par le biais de l'Apocalypse et de Mt 18,10, des spéculations juives, principalement de la littérature des Palais, sur la Face et ses anges et sur l'angélification des gnostiques au cours d'une ascension intérieure (je renvoie à ce que je dis plus haut sur ce point), ceci en lien avec l'Œuvre du Char.

**Magie et divination.** — Je réunis ici ces deux rubriques, qui auraient pu aussi bien faire chacune l'objet d'un traitement propre, parce que la majeure partie des ouvrages dont je vais maintenant rendre compte les associe.

*Architecturer l'invisible*<sup>19</sup> dépasse largement le propos de ce bulletin puisque ce volume collectif entend explorer, selon la méthode du comparatisme expérimental, la « présence » dans les rituels sacrificiels d'Afrique noire et de Grèce ancienne surtout. Toutefois, comme l'indiquent et la présence du terme « ligatures » dans le sous-titre et, en introduction, la précision qu'« il n'y avait donc pas à séparer ici les pratiques divinatoires des pratiques sacrificielles. Nous sommes dans un univers de captation que, faute de mieux, nous dirons magique » (p. 26). De ce point de vue, on retiendra surtout la contribution de Marcello CARASTRO sur les *katadesmoi*, les « ligatures » rituelles grecques (p. 263-291).

Dans un précédent bulletin<sup>20</sup>, j'avais dit tout le bien que je pensais de *Heavenly Writing* (2004) de Francesca ROCHBERG, description détaillée des différentes mantiques, principalement astrologiques, babyloniennes. Le même auteur a donné depuis un recueil de vingt et un articles, *In the path of the moon*<sup>21</sup>, qui en reprend, avec la même qualité, les principaux éléments, mais, apports nouveaux, en en signalant le plus souvent la continuation dans le monde gréco-romain.

*Le Diable au sabbat* de Martine OSTORERO<sup>22</sup> s'inscrit dans la ligne des travaux d'Alain Boureau, *Satan hérétique* (2004) et *Le Pape et les sorciers*

19. Michel CARTRY, Jean-Louis DURAND et Renée KOCH PIETTRE (dir.), *Architecturer l'invisible*. Autels, ligatures, écritures, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses » 138), 2009 ; 16 × 24, 448 p., ISBN : 978-2-503-53172-4.

20. *Rev. Sc. ph. th.* 91 (2007), p. 567-568.

21. Francesca ROCHBERG, *In the path of the moon*. Babylonian celestial divination and its legacy, Leyde-Boston, Brill (coll. « Studies in ancient magic and divination » 6), 2010 ; 17 × 25, XXI-445 p., ISBN : 978-90-04-18389-6.

22. Martine OSTORERO, *Le Diable au sabbat*. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460). Préface de Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo (coll. « Micrologus' Library » 38), 2011 ; 15 × 21, XVIII-806 p., ISBN : 978-88-8450-402-9.

(2004), ainsi que du dossier « Le diable en procès » de la revue *Médiévales* (n° 44, 2003), auquel M. Ostorero a collaboré, travaux dont j'ai rendu compte dans ce bulletin<sup>23</sup>. En effet, l'A. montre que, dès avant la publication du *Malleus maleficarum* (1486)<sup>24</sup>, la démonologie battait son plein. Pour ce faire, ayant précisé que le développement de la démonologie et de la conviction de la réalité du sabbat procédait pour l'essentiel de la convergence de quatre facteurs – l'assimilation de la sorcellerie et, plus largement, de la magie, à une hérésie ; une certaine influence de l'antijudaïsme (le sabbat vu comme une *synagoga*) ; l'imaginaire, largement politique, du complot (amplifié par un passage de l'individuel au collectif, de l'individu à la secte) ; l'intégration dans la magie savante de pratiques de la magie populaire et, réciproquement, l'assimilation, par ses adversaires, de la première à la seconde, soutenue par la généralisation et le renforcement de la notion de pacte (particulièrement sous l'influence d'un nouvel essor du thomisme, et non sans forcer et gauchir les thèses de saint Thomas d'Aquin en la matière) –, l'A. étudie la construction de trois discours démonologiques des années 1450 et 1460 : le *Tractatus contra invocatores demonum* de Jean Vinet, le *Flagellum hereticorum fascinariorum* de Nicolas Jacquier et le *Flagellum maleficorum* de Pierre Mamoris. Bien qu'ils partagent, quoique à des degrés divers, une même conviction dans la réalité du sabbat, ces trois auteurs diffèrent en fonction de leur perspective respective : le premier, inquisiteur dominicain et maître en théologie, cherche, en s'appuyant sur saint Thomas, à « démontrer la réalité du diable, de la magie et des maléfices et la possibilité du sabbat » (p. 723) ; le deuxième, lui aussi dominicain et inquisiteur, et théologien réformateur en vue, entend « convaincre ses adversaires de la réalité du sabbat » (p. 724) ; le troisième, chanoine et maître ès arts et en théologie de l'université de Poitiers, veut, par l'enquête et la confrontation des théories de saint Thomas avec celles de saint Bonaventure et de saint Albert le Grand, ainsi qu'en s'appuyant sur la médecine, la philosophie naturelle et la littérature ancienne, « comprendre le sabbat et les maléfices » (*idem*). De fait, si, des trois, Jacquier est le plus radical, Mamoris est le plus modéré et, plutôt que de stigmatiser l'origine diabolique des pratiques en question, « il préfère souligner leur ambivalence et se défend de les condamner trop hâtivement » (p. 557). À de nombreuses reprises, l'A. souligne que cette démonologie convaincue de la réalité du sabbat rencontrait deux obstacles (qu'elle dit être « deux dogmes chrétiens », p. 727) : le célèbre canon *Episcopi* du *Décret* de Gratien (auquel est consacrée la cinquième partie de l'ouvrage), qui affirme le caractère illusoire du vol des sorcières, et le premier canon du quatrième concile du Latran (*De fide catholica*), qui affirme la spiritualité des anges (et donc des démons) et la toute-puissance divine – autant de notions pour le moins

23. *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), p. 146.

24. Voir ma recension de l'édition du *Malleus maleficarum* par Christopher S. Mackay (2006) dans *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 856-857.

difficile à concilier avec la réalité du sabbat et la force du démon, mais que nos auteurs parviennent cependant le plus souvent à associer en relativisant le canon *Episcopi* (ainsi, le conciliariste Jacquier relève-t-il que ce canon ne provient que d'un concile particulier et que plusieurs récits bibliques vont à son encontre) et en affirmant, d'une part, que le diable peut assumer des corps réels (ce sur quoi Mamoris reste prudent, préférant voir dans le diable un maître illusionniste) et, d'autre part, qu'il n'agit qu'avec la permission de Dieu. En passant, l'A. évoque rapidement les conceptions ficinienne et pichienne de la magie ; il est effectivement intéressant de constater que, en 1489, cet adversaire de Pic que fut l'évêque et maître en théologie Pierre Garsia<sup>25</sup>, tenant d'une *via communis* plus large que le seul thomisme, tout en affirmant la possibilité de l'intervention des démons dans la production des *mirabilia*, maintenait simultanément la nature fondamentalement illusoire de la magie et, particulièrement, du vol nocturne des sorcières, conformément à l'interprétation traditionnelle du canon *Episcopi*, et que, contrairement à Jacquier, il ne voit pas dans les sorciers une « secte ». La deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle est donc bien encore, ainsi que l'expose l'A., une période où le débat n'est pas définitivement tranché. En effet, de manière fort suggestive, l'A. indique (p. 704-706) que l'une des raisons de la divergence des positions sur la question de la réalité du sabbat et de l'intervention démoniaque pourrait bien être d'ordre ecclésiologique, les papalistes (comme Garsia) conservant les positions traditionnelles et se sentant peut-être davantage protégés des démons par la proximité du pape, et les conciliaristes, soucieux de réforme, adoptant les positions nouvelles et projetant, en miroir, sur les sorciers leur désir de collégialité. La même Martine OSTORERO édite, avec Georg MODESTIN et Kathrin UTZ TREMP, le volume collectif *Chasses aux sorcières et démonologie*<sup>26</sup>. Les dix-huit contributions de ce beau volume sont réparties en trois sections, qui correspondent à trois axes de recherche distincts : un axe politique qui, le plus souvent à partir d'études de cas, présente les fonctions politiques de la poursuite des sorciers ; un axe plus directement religieux qui étudie les rapports entre les différentes réformes chrétiennes et la persécution des sorcières ; enfin, un axe plus doctrinal qui examine les « redéfinitions » de la sorcellerie, de la magie et de la sorcellerie. C'est de cette dernière partie que je rendrai compte ici, car c'est elle qui concerne le plus directement le sujet de ce bulletin. Y ont contribué plusieurs chercheurs déjà mentionnés dans mes bulletins : Julien VÉRONÈSE<sup>27</sup>, Jean-Patrice BOUDET<sup>28</sup>, Béatrice

25. Voir Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance*, Genève, Droz, 2010.

26. Martine OSTORERO, Georg MODESTIN et Kathrin UTZ TREMP (éd.), *Chasses aux sorcières et démonologie*. Entre discours et pratiques (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles), Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo (coll. « Micrologus' Library » 36), 2010 ; 15 × 21, xxvii-447 p., ISBN : 978-88-8450-392-3.

27. Pour son *L'Ars notaria au Moyen Âge* de 2007, voir *Rev. Sc. ph. th.* 94 (2010),

DELAURENTI<sup>29</sup> et Walter STEPHENS<sup>30</sup>. Le premier (p. 271-329) donne une édition critique partielle du *Contra astrologos imperitos atque nigromanticos* (vers février 1396) de Nicolas EYMERICH (l'auteur du célèbre *Directorium inquisitorum*), traité adressé au confesseur de Jean I<sup>er</sup> d'Aragon, qui, explique J. Véronèse, s'inscrit à la fois dans le développement de l'assimilation de la magie à l'hérésie et dans la tradition de la littérature chrétienne antidivinatoire, laquelle : « prend véritablement un tour nouveau au XIV<sup>e</sup> siècle quand des traités exclusivement consacrés à la divination et à ses liens supposés avec le démon sont adressés à des prélats de haut rang ou à des princes, en particulier dans l'espace français et avignonnais » (p. 276).

L'occasion en aurait été la venue à Barcelone, en 1395, de quelques soi-disant astrologues qui auraient fait de fausses prédictions. En les assimilant à des magiciens, Eymerich leur reproche essentiellement de détourner les rites chrétiens. J.-P. Boudet étudie « la postérité des condamnations de la magie à Paris en 1398 » (p. 331-347), c'est-à-dire de la *determinatio* de la faculté de théologie de l'université de Paris du 19 septembre 1398, qui conduisit Jean de Bar au bûcher. Cette *determinatio* a en effet fait jurisprudence au XV<sup>e</sup> siècle, puis a été répandue par sa reproduction dans le *De prestigiis daemonum* en six livres (1568) de Johannes Wier (pourtant adversaire de la chasse aux sorcières), dans le commentaire de Francisco Peña au *Directorium inquisitorum* (1578) et dans la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin (1580), lequel entend l'employer contre Wier et Agrippa, et par son utilisation dans les *Disquisitiones magicæ* de Martin Del Rio (1599) et dans le *Traité des superstitions* de Jean-Baptiste Thiers (1679), qui connaîtra une grande diffusion. Ainsi que l'explique l'A., la *determinatio* doit son succès, d'une part, à son caractère autorisé et didactique et, d'autre part, à sa « relative plasticité » (p. 347) qui permet des emplois et des interprétations divers et, parfois, contradictoires. Béatrice Delaurenti revient (p. 367-388) à son sujet de prédilection : « le pouvoir des incantations », mais cette fois plus particulièrement chez Roger Bacon, Pierre d'Aban et Nicole Oresme, trois auteurs qui partagent un commun refus naturaliste d'accorder un pouvoir dans l'invocation à la signification des mots et aux démons. Elle s'interroge aussi sur le rôle, minime et en pointillés, de la *vetula* chez ces trois auteurs : « faire-valoir » du savant chez Bacon ; « femme trompée » chez Pierre d'Aban ; « public complaisant » et être malfaisant chez Oresme. Elle en conclut que ces conceptions et représentations n'ont eu que peu d'effet sur la démonologie contemporaine, laquelle, privilégiant l'opération des démons n'avait que peu à faire des interprétations naturalistes du pouvoir des mots. Walter Stephens (p. 407-425) resitue dans son contexte

p. 550.

28. Pour son *Entre science et nigromance* de 2006, voir *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 853.

29. Pour son *La Puissance des mots* de 2007, voir *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 853-854.

30. Pour son *Demon Lovers* de 2002, voir *Rev. Sc. ph. th.* 88 (2004), p. 577.

néoplatonisant le souci de Ficin de vérifier et de démontrer, par l'expérience, la corporéité et la réalité des démons (les « bons » surtout, qui ont sa faveur), largement, mais sans le dire, à l'aide du *Timothée* de Psellos, celui-ci étant ensuite amplement invoqué par les démonologues de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle qui virent en lui un témoin des plus fiables en la matière. Les deux autres contributeurs à cette partie du volume sont Michael D. BAILEY et Astrid ESTUARDO FLACION. Le premier (p. 349-366) remonte l'un des courants d'idées qui mena à la diabolisation radicale de la magie au début du XV<sup>e</sup> siècle, celui de la préoccupation des clercs à l'égard de la superstition, clercs qui, d'une part, se référaient ici essentiellement à Guillaume d'Auvergne et à saint Thomas d'Aquin et, d'autre part, s'inquiétaient du succès de l'astrologie et de la magie dans les cours, principalement à la cour de France. La seconde (p. 389-403) s'intéresse à la manière dont le dominicain Girolamo Visconti, dans les années 1460, voulut concilier la tradition du canon *Episcopi* avec les aveux des sorciers, ce qu'il fit en « cherchant à prouver la possibilité de la sorcellerie sans pour autant affirmer sa réalité » (p. 391), singulièrement en montrant que les sorcières ne sont pas mélancoliques mais, tout bonnement, hérétiques.

Dans un volume dont je parlerai plus amplement dans la section « Renaissance », Pietro Pomponazzi<sup>31</sup>, Maurizio BERTOLOTI, avec « Pomponazzi tra streghe e inquisitori. Il *De incantationibus* e il dibattito Sulla stregoneria intorno al 1520 » (p. 385-405), souligne que, lorsque Pomponazzi acheva son *De incantationibus*, en août 1520, la question de la sorcellerie et de sa réalité était à l'ordre du jour en Italie, particulièrement dans la région émilienne. Il s'interroge alors sur le rôle et la place du traité de Pomponazzi, particulièrement radical dans sa réfutation de la réalité de la sorcellerie et des sabbats, dans cette polémique, et suggère que le *De incantationibus* pourrait bien, sinon être une réponse à la *Quaestio de strigibus* du dominicain pisan Bartolomeo Spina (publiée en 1523, mais rédigée en 1519, et qui circula probablement alors sous forme manuscrite), du moins avoir été suscité aussi par elle.

C'est aussi des chasses sorcières que traite *Servants of Satan and masters of demons* de Gunnar W. KNUTSEN<sup>32</sup>, mais dans une aire géographique peu explorée de ce point de vue : Valence et Barcelone. L'A. remarque ainsi que dans ces deux régions, pourtant proches par bien des points, les tribunaux de l'inquisition se comportèrent très différemment en matière de pratiques de

31. Marco SGARBI (éd.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*. Atti del Congresso internazionale di studi sur Pietro Pomponazzi. Mantova, 23-24 ottobre 2008, Florence, L. S. Olschki (coll. « Biblioteca mantovana » 9), 2010 ; 17 × 24, VIII-508 p., 52 €. ISBN : 978-88-222-5955-4.

32. Gunnar W. KNUTSEN, *Servants of Satan and masters of demons*. The spanish inquisition's trials for superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700, Turnhout, Brepols (coll. « Late medieval and early modern studies » 17), 2009 ; 16 × 24, XIV-227 p., ISBN : 978-2-503-52861-8.



sorcellerie. En effet, alors que l'inquisition de Barcelone punissait l'adoration collective du démon, celle de Valence ignorait ce crime et punissait le recours illicite à des objets ou des noms sacrés. L'A. explique, de manière fort convaincante et documentée, cette importante différence de traitement par la convergence de plusieurs facteurs : 1<sup>o</sup>, un facteur démographique : les zones rurales, terrain particulièrement favorable au développement des procès en sorcellerie, sont, au Sud, surtout peuplées par des morisques, dont la tradition magique insiste sur le contrôle et la domination des démons par les magiciens (ce qui ne s'accorde pas avec la démonologie et suppose des marqueurs différents de la « superstition ») ; 2<sup>o</sup>, un facteur culturel : en Catalogne, au contraire de la région de Valence, l'influence et la présence des Français (qui tenaient pour la réalité des phénomènes de sorcellerie démoniaque) étaient fortes ; 3<sup>o</sup>, un facteur institutionnel : le scepticisme et la prudence de l'inquisition à l'endroit des prétendus faits démoniaques est notoire et réelle, aussi, là où, comme à Valence, mais pas à Barcelone, elle était en mesure de s'opposer aux tribunaux civils, plus sévères et moins sceptiques, le fit-elle.

Avec son vingtième numéro, *Les (Rois) Mages*<sup>33</sup>, la revue *Graphè* devient une collection d'Artois Presses Université. Fidèle à l'approche intertextuelle de la Bible, de ses interprétations et de ses influences qui caractérisait les premiers volumes, celui-ci étudie la formation du légendaire des mages matthéens, du récit évangélique au roman de Michel Tournier, *Gaspard, Melchior et Balthazar*. Probablement parce qu'il était impossible d'aborder de manière exhaustive la réception de la figure des mages, peu de place est faite au recours aux mages évangéliques dans les polémiques médiévales et renaissantes autour de la magie : les mages étaient-ils des magiciens ? D'où tenaient-ils leurs connaissances de l'avènement du Messie ? de l'inspiration divine ? de la magie naturelle ? ou d'autre chose ? (Questions abordées par la contribution d'A. Panaino au volume *Esoterismo* recensé plus haut, section « Généralités ».) Toutefois, la contribution de Sébastien GALLAND, « Les Rois Mages chez Marsile Ficin : formes, transformations et déformations d'un mythe "païen-chrétien" » (p. 75-83), rejoint cette problématique et, plus largement, celle de la *philosophia perennis* et de la concorde des traditions, qui fut au départ de l'ésotérisme moderne. L'A. explore ainsi la manière dont Ficin inscrivit son sermon *De Stella Magorum* au cœur de sa réflexion sur l'inspiration, l'astronomie, l'astrologie et, justement, la magie, sous l'égide de ce Zoroastre dont les auteurs anciens (au moins depuis Apulée), médiévaux et renaissants firent volontiers le père de la magie : « Que Ficin place à l'origine de la théologie la figure de Zoroastre suggère qu'il n'est pas de théologie qui ne se complète dans la magie, l'ésotérisme et les religions astrales » (p. 77). En conformité avec son projet unitaire de conversion, laquelle est tout à la fois conversion des traditions

33. Jean-Marc VERCRUYSE (dir.), *Les (Rois) Mages*, Arras, Artois Presses Université (coll. « Graphè » 20), 2011 ; 16 × 24, 182 p., 18 €. ISBN : 978-2-84832-130-1.

païennes au christianisme, notamment par la révélation de la présence du Verbe dans les traditions les plus antiques, rénovation du christianisme par le dévoilement de sa nature sapientielle, totale et englobante, et de retour de l'âme à Dieu par un processus angélique et imaginal, Ficin interprète le voyage des mages sous la guidance de l'étoile comme une attestation de la primauté originelle de l'Orient, un voyage vers le Christ des sagesse païennes et une ascension de l'âme : un voyage qui est donc tout entier de régénération, d'illumination et de transfiguration, de même que la magie spirituelle ficinienne, même si Ficin ne l'explique pas à propos des mages. Enfin, bien qu'à mon sens l'A. accorde trop de crédit à l'historiographie tardive du précoce patronage médicéen de la supposée Académie platonicienne de Florence et de l'assistance de Cosme de Médicis aux leçons de Pléthon (p. 79), c'est à juste titre qu'il relève que les commentaires ficiniens de l'épisode évangélique des mages s'inscrivent aisément dans le cadre d'une politique florentine qui chercha longtemps, malgré bien des réticences, à présenter Florence comme « la terre d'accueil de cette sagesse éternelle qui s'incarna dans Zoroastre, Platon et le Christ » (p. 80) et son souverain humaniste comme le meilleur des rois chrétiens. La contribution de Brigitte TAMBRUN à *Pensée grecque et Sagesse d'Orient* (op. cit. supra, section « Généralités »), dont je traiterai plus loin, dans la section « Renaissance », nuance quelque peu ce propos en montrant que le recours de Cosme au modèle des rois mages lui permet avant tout de justifier l'accroissement de ses richesses et de le justifier en disant le mettre au service du christianisme. Dans ce même volume des mélanges Michel Tardieu, deux autres contributions concernent les rois mages : celle de Christelle JULIEN et Philippe GIGNOUX qui montre la cohérence des listes nominales syriaques (p. 323-346), et celle d'Odile RICOUX qui analyse les traditions relatives à l'étoile des mages.

Dans mon précédent bulletin<sup>34</sup>, j'ai rendu compte de l'importante édition et traduction par Isabelle Draelants du *Liber de virtutibus herbarum lapidum et animalium* albertinien. L'édition par Gerrit BOS et Julia ZWINK du *Sefer Ko'ah ha-Avanim* de BERAHYAH BEN NATRONAI HA-NAKDAN<sup>35</sup>, probablement un Juif de Normandie de la fin du XII<sup>e</sup> ou du début du XIII<sup>e</sup> siècle, se situe dans la même perspective. Ce traité décrit, alphabétiquement (de l'aimant [*'a'imanth*] à la ceraune [*tsêrî'ôn*]), soixante-douze pierres (qui portent souvent des noms anglo-normands, ainsi que parfois latins ou dérivés de l'arabe, tous transcrits en hébreu) et leur vertu intrinsèques, expliquant pour plusieurs d'entre elles les conditions matérielles et

34. *Rev. Sc. ph. th.* 94 (2010), p. 551.

35. BERAHYAH BEN NATRONAI HA-NAKDAN, *Sefer Ko'ah ha-Avanim* (On the virtue of the stones). Hebrew text and English translation, with a lexicological analysis of the romance terminology and source study. Edited, translated and annotated by Gerrit Bos and Julia ZWINK. Leyde-Boston, Brill (coll. « Études sur le judaïsme médiéval » 40), 2010 ; 17 × 25, x-187 p., ISBN : 978-90-04-18310-0.

psychologiques et les modalités de leur utilisation, notamment comme amulette ou comme talisman. Les sources du *Sefer Ko'ah ha-Avanim* sont, pour l'essentiel, des lapidaires anglo-normands, principalement le lapidaire de Cambridge, version anglo-normande du fameux *De lapidibus* de Marbode, lequel puisait lui-même à de nombreuses sources grecques, byzantines, latines et arabes. C'est que Berakhyah ne répugnait pas, bien au contraire, à recourir à des sources non juives pour les rendre accessibles à ses coreligionnaires, non sans les avoir auparavant expurgées et rendues dans la « langue sainte » (p. 4). Pourvue de minutieuses introduction et notes ainsi que d'un glossaire et de la reproduction photographique du manuscrit (Oxford Bodleian Library, Can. Or. 70, fol. 73r<sup>o</sup>-80v<sup>o</sup>), et traduit en anglais, cette édition complète utilement notre connaissance des lapidaires médiévaux.

Comme l'indique les éditeurs du *Sefer Ko'ah ha-Avanim*, les préoccupations de Berakhyah étaient proches de celle d'Abraham Ibn Ezra, à ceci près que quand le premier entendait surtout transmettre à ces coreligionnaires une science et une sagesse dérivés de sources chrétiennes, le second se concentrait particulièrement sur les sources arabes de la grammaire, des mathématiques, de l'astronomie et de l'astrologie (p. 3). C'est ce que confirme *The Book of the world*<sup>36</sup>, édition par Shlomo SELA des deux versions (la première de 1148, la seconde avant 1151) du *Sefer ha-'Olam* d'ABRAHAM IBN EZRA, ainsi que l'édition et la traduction anglaise du *Sefer Reshit Hokhmah*, de la section astrologique des *Mikra'ot Gedolot Haketer* et de l'introduction du *Sefer ha-Moladot*, tous trois d'Abraham Ibn Ezra, et de la version hébraïque, peut-être due à Ibn Ezra (encore que l'éditeur penche plutôt pour un proche de ce dernier), du *Livre des éclipses* de l'astronome juif MĀSHA'ALLĀH. Le *Sefer ha-'Olam*, qui circula très largement (ainsi qu'en témoigne le nombre de ses manuscrits connus – dont la liste est donnée en appendice – et de ses commentaires, du Moyen Âge à l'époque moderne), appartient au domaine de l'« astrologie mondiale », laquelle, d'une part, interprète et prévoit les événements historiques, politiques et religieux et, d'autre part, établit des prévisions météorologiques (p. 1-2). Significativement, Ibn Ezra accorde un statut astrologique particulier à Israël : tant qu'Israël est attaché à son Dieu et ses voies, il n'est pas, contrairement aux autres peuples, soumis aux influences zodiacales, car il est l'héritage du Seigneur ; mais, dès lors qu'il s'en sépare, les signes zodiacaux le dominent (p. 164-165). En somme, la soumission aux influences astrales est, pour les Israélites, la conséquence de leur éloignement de la Torah. Plus largement encore, lorsqu'un homme suit la part la plus haute de son âme et adhère ainsi à la sagesse et croit en Dieu, ce dernier le fera

36. ABRAHAM IBN EZRA, *The Book of the world*. A parallel hebrew-english critical edition of the two versions of the text. Edited, translated and annotated by Shlomo SELA, Leyde-Boston, Brill (coll. « Études sur le judaïsme médiéval » 39), 2010 ; 17 × 25, XII-353 p., ISBN : 978-90-04-17814-1.

échapper aux conséquences néfastes des influences astrales et de son horoscope personnel (p. 289-291). Les sources, explicites (Appendice H) ou implicites, de ces traités sont nombreuses : *hermetica* ; Dorothée de Sidon et, plus encore, Ptolémée (le *Tétrabible* et l'*Almageste*, ainsi que des apocryphes, dont le *Centiloquium*) ; divers astronomes et astrologues hindous et persans, notamment Albumasar (qu'Abraham Ibn Ezra critique pourtant violemment tout en le pillant). L'éditeur relève aussi nombre de parallèles frappants entre des œuvres astrologiques attribuées à Jean de Séville (principalement le *Liber primus de gentibus* et le *Liber pluvarium*) et le *Sefer ha-'Olam* (Appendice E).

La dix-neuvième livraison de *Micrologus*, « La misura. Measuring<sup>37</sup> », comprend deux études directement relatives à la magie et à la divination. Dans « L'impossible mesure de l'occulte et les tentatives de quantification (fin du XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) » (p. 221-242), Nicolas WEILL-PAROT compare les conceptions d'Arnaud de Villeneuve et celles de Nicole Oresme sur la quantification des qualités et sur les qualités occultes de certaines substances. Arnaud de Villeneuve réintroduit, par l'expérience, la possibilité de mesure de la forme spécifique censée rendre compte d'une qualité occulte : selon lui, il serait possible de déterminer expérimentalement les seuils minimal et maximal entre lesquels la raison peut juger du meilleur dosage. Nicole Oresme explique les opérations occultes par les configurations des qualités, lesquelles seraient théoriquement susceptibles d'être représentées figurativement et, peut-être (encore qu'Oresme se montre réticent à cela), de la sorte transmises aux images (notamment talismaniques) qui les figurent. Dans « Measuring the human body in medieval and early Renaissance physiognomy » (p. 349-368), Joseph ZIEGLER retrace la préhistoire des mesures de la physiognomonie, principalement autour du médecin, géomancien et astrologue, Rolandus Scriptoris et de son *Reductorium phisionomie* des années 1430, massivement tributaire de Pierre d'Aban, dont le *Liber compilationis phisionomie* fait la part belle à l'astrologie, notamment, comme chez Rolandus Scriptoris, par le biais d'une caractérologie zodiacale, qui transforme la physiognomonie de simple technique de description du caractère d'un individu en art de prévision de la destinée de ce même individu.

Outre les deux études sur les rois mages mentionnées ci-dessus, les mélanges Michel Tardieu, *Pensée grecque et Sagesse d'Orient* (op. cit. supra, section « Généralités ») comprennent, en lien direct avec la magie, une étude d'Edina BOZOKY sur les charmes narratifs, ou *historiolae*, médiévaux, avec ou sans formules conjuratoires, souvent proches de récits apocryphes (p. 117-132), et une étude de Giulia SFAMENI GASPARRO sur l'invocation du « dieu des dieux » dans des papyrus magiques grecques, invocation qui

37. « La misura. Measuring », *Micrologus*, n° 19, 2011, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011 ; 16 × 24, XIV-431 p., ISSN 1123-2560.

traduit l'interconnexion entre la magie et une théologie cosmosophique très élaborée (p. 621-635).

**Alchimie.** — Avec *Scolastique et Alchimie*<sup>38</sup>, premier volume de *Philosophie et Alchimie à la Renaissance et à l'Âge classique*, qui devrait en compter trois, c'est une véritable somme que Sylvain MATTON inaugure. Bien que l'A. assure ne pas « viser à l'exhaustivité », il semble que bien peu d'auteurs et de textes aient échappé à son crible. Ce premier volume a pour objectif de préciser la mutation doctrinale de l'alchimie suscitée par l'introduction de la théorie ficinienne du *spiritus mundi* en situant l'alchimie renaissante et classique sur le fond de cette philosophie alors commune qu'était la scolastique aristotélicienne. Les théologiens catholiques (jésuites, dominicains, théatins, etc.), dans une optique thomiste, et leurs homologues réformés virent dans l'alchimie, non pas une magie (sinon « naturelle », au sens le plus neutre du mot et sans polémique, dans la ligne des débats traditionnels sur les rapports de l'art et de la nature), mais une science opératoire subalternée à la physique et étudiée, avec la question de la transmutation et de la fabrication d'homoncules, dans le cadre de la physique générale. Assez vite, la question de l'alchimie fut réservée à la scolastique savante, tout en étant diffusée par le biais des prédicateurs, lesquels, en puisant dans l'alchimie de pieuses métaphores et allégories, en vinrent à accréditer l'idée que l'alchimie était aussi spirituelle. Ce bref résumé ne rend évidemment pas compte de la richesse et de la finesse de l'analyse, non plus que de l'importance de sa documentation, notamment par les très nombreux textes rassemblés dans les annexes à chacun des chapitres.

Si, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, et encore jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, *Le Comte de Gabalis*, de Henri de MONTFAUCON DE VILLARS, rencontra un grand succès, tant littéraire que « philosophique », il n'est pas assuré qu'il en irait de même aujourd'hui. En effet, ce livre, quoique inspiré, dans sa forme littéraire et dans son ironie, des *Provinciales*, a considérablement vieilli, pour une bonne part sans doute parce que, ainsi que l'explique Didier KHAN dans l'érudite introduction à l'édition qu'il en donne chez Champion<sup>39</sup>, la réception de ce livre de parodie des sciences secrètes et de satire de Paracelse tint largement à son actualité : outre dans un contexte éditorial favorable, en matière alchimique, il s'inscrivait aussi dans un regain de pratique de la magie et de la divination dans la bonne société parisienne. Après avoir établi

38. Sylvain MATTON, *Philosophie et Alchimie à la Renaissance et à l'Âge classique. [I.] Scolastique et Alchimie (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, SÉHA-Milan, Archè (coll. « Textes et travaux de Crysopœia » 10), 2009 ; 17 × 24, 897 p., ISBN : 978-88-7252-301-8.

39. Henri de MONTFAUCON DE VILLARS, *Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les sciences secrètes*. Avec l'adaptation du *Liber de Nymphis* de Paracelse par Blaise de VIGENÈRE (1583). Édition présentée et annotée par Didier KHAN, Paris, H. Champion (coll. « Sources classiques » 105), 2010 ; 16 × 23, 307 p., ISBN : 978-2-7453-2146-6.

que *Le Comte de Gabalis* est bien une parodie, qui plus est, libertine, des sciences secrètes, dans la ligne de Naudé, et non un exposé de ces sciences sous couvert d'humour, D. Khan en explore les sources proches et lointaines, avouées et inavouées : les démonologies de Wier, Bodin et Del Rio (sur ces auteurs, voir la section précédente, « Magie, divination ») ; l'humanisme de Ficin, Steuco et Gyraldi ; l'averroïsme padouan de Cardan et Vanini ; l'*Apologie* de Gabriel Naudé ; des textes liés à l'alchimie comme la *Lettre philosophique* de Michael Sendivogius, le *Vitulus aureus* d'Helvétius, la *Basilica chymica* d'Oswald Croll (ou Villars trouva le nom du comte : « Gabalis », par allusion, d'une part, à la « cabale » et aux « cabalistes », termes qui signifiaient alors tout et n'importe quoi d'un tant soit peu mystérieux et transmis, et, d'autre part, au latin *gabalus*, « potence » et « gibier de potence ») et les *Rares expériences* de Moras de Respour ; enfin, et surtout, le *Liber de Nymphis* de Paracelse, tant dans son adaptation française par Blaise de VIGENÈRE que dans sa version latine par Zacharias PLATEN (l'adaptation française et les extraits correspondants de la version latine sont donnés en annexes, p. 98-113). Aussi, est-ce le filon alchimique et paracelsien, alors d'actualité et que D. Khan, on le sait, connaît fort bien<sup>40</sup>, qui fournit à Villars le principal de son matériau et sa cible.

**Kabbale.** — Piergabriele MANCUSO édite, traduit, annote et présente le *Sefer Hakmoni* du médecin d'Apulie Shabbatai DONNOLO<sup>41</sup>, commentaire de 946 du *Sefer Yetsirâh* fortement teinté de platonisme (notamment philonien) qui se démarque des autres commentaires d'alors en ce qu'il repose largement sur une conception de l'homme microcosme (ses éléments correspondant à ceux avec lesquels Dieu créa le monde) et, dès lors qu'il se conforme au plan divin, régent du monde. Sur ce point, Donnolo paraît dépendre assez étroitement de Grégoire de Nysse (*De opificio humanis* et *De natura hominis*). L'A. souligne aussi que la compréhension qu'a Donnolo des *sephiroth* est la première à être d'ordre théosophique et à annoncer ce qui deviendra l'un des fondements de la kabbale, mais, selon l'A., sans pouvoir affirmer que sur ce point Donnolo serait tributaire d'une hypothétique influence de la littérature des Palais ou du Char. L'A. souligne enfin que Donnolo se montre souvent critique du *Sefer Yetsirâh*, notamment en matière astrologique, astronomique et médicale, dès lors que les indications de ce dernier ouvrage contredisent ses acquis scientifiques, et ce alors même que Donnolo, au contraire de certains de ses contemporains, accepte l'idée que le *Sefer Yetsirâh* a été révélé par Dieu à Abraham. C'est que pour Donnolo le *Sefer Yetsirâh* ne traite pas de sciences naturelles, mais

40. Voir ma recension de Didier KAHN, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Genève, Droz, 2007, dans *Rev. Sc. ph. th.* 92 (2008), p. 866.

41. Piergabriele MANCUSO, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni*. Introduction, critical text, and annotated english translation, Leyde-Boston, Brill (coll. « Studies in jewish history and culture » 27), 2010 ; 17 × 25, XII-407 p., ISBN : 978-90-04-16762-9.

est « la description fidèle des processus qui se déroulèrent dans le monde métaphysique et qui sont antérieurs à ceux décrits par le livre de la Genèse et qui sont cantonnés à la manifestation empirique de la réalité » (p. 76).

*Renaissance and Rebirth* de Brian OGREN<sup>42</sup> se trouve à la charnière de la kabbale juive et de la kabbale chrétienne puisque s'y trouve présentés aussi bien Michel Balbo, Moïse Ashkenazi, Isaac Abravanel, Judah Hayyat, Elia Genazzano et Alemanno que Ficin et Pic. Les deux premiers, rabbins crétois d'Héraklion, s'opposèrent, dans les années 1460, sur la véracité de la métempsychose, Balbo la soutenant avec la kabbale, Ashkenazi s'y opposant contre la kabbale et y voyant une dangereuse importation d'origine pythagoricienne. Des deux suivants, rabbins espagnols ayant rejoint l'Italie après l'expulsion de 1492, si le second se réclamait explicitement de la kabbale et s'opposait à la philosophie, Abravanel, pour sa part, ne se disait pas kabbaliste et recourait volontiers au néoplatonisme. Toutefois, la défense par Hayyat de la métempsychose intégrait des éléments philosophiques et celle par Abravanel, des éléments kabbalistiques, pour certains reçus de Nahmanide. Les deux rabbins suivants, tous les deux Italiens et kabbalistes, et tous les deux profondément marqués par la philosophie de leur temps, prirent la défense de la métempsychose sur un plan à la fois philosophique et kabbalistique. Genazzano, par ailleurs probable lecteur de Pic et d'Eusèbe de Césarée, d'une manière qui, *mutatis mutandis*, rappelle celle de ses contemporains chrétiens partisans de la *prisca theologia* quant à la révélation primordiale, explique que la métempsychose fut révélée à Abraham et, de là, cette doctrine se transmet, d'une part, de manière pure, dans le judaïsme et, d'autre part, non sans une certaine dégénérescence, dans la philosophie païenne (particulièrement par Pythagore). Pour Alemanno, la communauté d'idée n'est pas tant d'origine que de fin : il s'agit de faire converger des courants différents. Les deux derniers, enfin, sont chrétiens. Pic, bien qu'il se soit fait gloire d'avoir été le premier à faire mention explicite de la kabbale chez les Latins, qu'il ait été l'élève d'Alemanno et de Mithridates (et d'autres Juifs encore), n'appuie pas son examen, très réservé (si la dimension allégorique de la transmigration de l'âme est reconnue, une interprétation plus littérale est possible, au moins dans un premier temps), de la métempsychose sur la kabbale, mais sur Platon et Plotin. Ficin, en revanche, bien moins versé que Pic en matière kabbalistique et fortement platonisant, s'appuie dans sa défense voilée mais claire de la métempsychose et sur le platonisme (principalement à travers la notion de véhicule de l'âme) et sur la kabbale (probablement à travers Recanati). Cette étude, qui exploite nombre de manuscrits peu connus, illustre sur une quarantaine d'années, précisément celles où naquit la kabbale chrétienne, les interactions entre humanisme et judaïsme, entre

42. Brian OGREN, *Renaissance and Rebirth*. Reincarnation in early modern italian kabbalah, Leyde-Boston, Brill (coll. « Studies in jewish history and culture » 24), 2009 ; 17 × 25, x-322 p., ISBN : 978-90-04-17764-2.

christianisme et judaïsme, entre traditions bibliques et traditions païennes, entre philosophie et exégèse, entre orthodoxie et marginalité doctrinale, et ceci autour d'une question alors relativement périphérique (ce n'est qu'ensuite qu'elle prit dans la kabbale, notamment de Safed, une place centrale) ; ne serait-ce qu'à ce titre, elle mérite pleinement la lecture tant elle montre à l'œuvre la formation de l'ésotérisme renaissant. On regrettera seulement son sous-titre : en effet ce n'est pas de « réincarnation » qu'il s'agit, mais bien de « métempsycose » ou de « transmigration » (vocabulaire auquel se tient justement l'auteur dans son texte).

En 2007 paraissait un très bel ouvrage de Moshe IDEL, *La Cabbalà in Italia* (Florence, La Giuntina), que je n'avais alors pas repéré bien qu'il constituât une excellente mise au point des travaux antérieurs de son auteur. L'occasion m'est donnée par sa traduction (non indiquée comme telle, sauf erreur de ma part, sans doute parce qu'elle a été revue et corrigée, souvent par soustraction, ainsi que j'en donnerai des exemples) anglaise, *Kabbalah in Italy*<sup>43</sup>, de réparer cette regrettable inadvertance. Après une introduction présentant l'introduction de la philosophie et de la mystique juives en Italie (notamment avec Donnolo), des remarques d'ordre terminologique et méthodologique sur la nature de la kabbale, où Idel souligne que la kabbale n'est pas une doctrine unitaire, mais un système conceptuel diversifié où l'on peut repérer deux courants distincts, l'un théosophico-théurgique et l'autre prophétique et extatique (p. 23-24), qui n'est pas non plus sans portée magique, voire talismanique, l'A. concentre tout particulièrement son approche sur trois grandes figures de la kabbale italienne : Aboulafia (kabbale extatique), Recanati (kabbale théosophico-théurgique) et Alemanno (kabbale magique) ; ainsi que, dans une bien moindre mesure, sur Abravanel, Léon l'Hébreu et Genazzano. Ce faisant, il montre la spécificité, par rapport à son homologue espagnole, de cette kabbale italienne fort diversifiée : marginalisation voire négligence d'éléments centraux de la kabbale espagnole, insistance sur la nature parfaite de l'hébreu (ce point fait l'objet de la deuxième annexe, p. 334-339), moindre opposition au christianisme, accent mis sur l'expérience extatique, prédominance de l'interprétation instrumentale et philosophique, plus exotérique, des *sephiroth*, faible structuration des réseaux de kabbalistes, etc. Un chapitre, le dix-neuvième, est consacré à la kabbale chrétienne, laquelle n'avait pas de véritable équivalent espagnol. Une phrase de l'édition italienne (*op. cit.*, p. 284) expliquait, à juste titre, que l'on peut parler de kabbale chrétienne dès lors qu'un thème christologique est projeté sur le noyau central des spéculations kabbalistiques : le royaume séphirotique, caractéristique de la kabbale théosophique, et le Nom divin, qui est l'un des thèmes majeurs de la kabbale extatique. Cette précision est absente de l'édition anglaise (cf. p. 231 ; d'ailleurs l'ensemble de ce chapitre comporte plusieurs

43. Moshe IDEL, *Kabbalah in Italy, 1280-1510. A survey*, New Haven, Londres, Yale University Press, 2011 ; 17 × 24, XI-494 p., 40 £, ISBN : 978-0-300-12626-6.



modifications par rapport à l'édition italienne). Les différences d'accent, voire de perspective, sont importantes entre la kabbale chrétienne et la kabbale juive et tiennent largement à la synthèse opérée par la première kabbale chrétienne, pour partie sous l'influence de Ficin et de Mithridates, d'une part, entre les modèles kabbalistiques (extatique, théosophico-théurgique et magique) et, d'autre part, entre la kabbale et le platonisme, l'hermétisme, etc. Ainsi, par exemple, la kabbale chrétienne insiste plus que la kabbale juive sur l'herméneutique, de type plus ou moins gnostique, et moins qu'elle sur la théurgie. Enfin, l'A. remarque que les nombreuses divulgations chrétiennes de textes de kabbale juive et chrétienne n'ont pas été sans faciliter l'acclimatation des kabbalistes juifs à une extériorisation de la kabbale, ne serait-ce que pour contrecarrer les interprétations christologiques (là encore, la version anglaise, p. 233, est plus ramassée que l'édition italienne, p. 290-291). Ainsi que le note d'ailleurs l'A., « les phénomènes religieux ne sont pas définis uniquement par leurs membres, mais aussi par ceux de l'extérieur », aussi le développement de la kabbale chrétienne en Italie doit-il refléter quelque chose de la kabbale juive en Italie (p. 296).

Deux ouvrages concernent plus particulièrement la question des rapports intrinsèques entre kabbale juive et christianisme. C'est d'abord l'édition, pour la première fois dans leur version française, des deux premières parties de l'*Essai sur les origines des dogmes et de la morale du christianisme* du rabbin italien d'origine marocaine Élie BENAMOZEGH (voir, sur ce personnage, la contribution d'A. Guetta dans le volume *Esoterismo*, cf. *supra*, « Généralités »), essai inachevé rédigé en 1863 pour un concours lancé par l'Alliance israélite universelle et partiellement publié désormais sous le titre : *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens*<sup>44</sup>. Lui-même kabbaliste, et volontiers universaliste (en raison de la dimension proprement métaphysique de la kabbale), Benamozegh, postulant l'antiquité de la kabbale, voit dans le christianisme originel, tant « canonique » que gnostique, une forme d'esséno-kabbalisme pharisien (ce qui suppose, non seulement, que la kabbale fut essénienne, mais encore que les esséniens étaient pharisiens). La meilleure preuve en serait dans la doctrine authentique de ce qui, pour Benamozegh, est le cœur du christianisme : la Trinité. Cette dernière aurait d'abord été comprise par le christianisme proprement évangélique, non pas comme un « pur trithéisme » (p. 217, ce que Benamozegh considère être la conséquence nécessaire du dogme officiel de la triplicité des personnes), mais comme exprimant des aspects réels émanés de Dieu, des attributs, des visages et des vertus divins, combinant les caractéristiques de différentes triades kabbalistiques, particulièrement séphirotiques. Le passage de la conception chrétienne kabbalistique de la

44. Élie BENAMOZEGH, *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens*. Introduction par Marco MORSELLI, préface de Shmuel TRIGANO, postface de Michel ATTALI, Paris, In Press (coll. « Lettres promises »), 2011 ; 16 × 24, 289 p., 24 €. ISBN : 978-2-91240-497-8.

Trinité à sa conception chrétienne trithéiste aurait été essentiellement le résultat d'influences païennes et d'une mésinterprétation progressive du mot grec *prosôpon*, par lequel fut rendu l'hébreu *partsûph*, qui de « visage, aspect » fut compris comme signifiant « une véritable personne, une conscience, une individualité morale [...] ; ce qui, le penchant des esprits aidant, était plus que suffisant pour opérer la grande révolution qui fit changer d'aspect la Kabbale dans son passage au Christianisme » (p. 219). De ce point de vue, *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens*, en postulant un éloignement du christianisme de ses sources juives, particulièrement kabbalistiques, prend le contrepied des thèses de ceux qui, reconnaissant aussi la parenté entre le christianisme et la kabbale, en tiraient argument en faveur du christianisme, alors perçu comme dévoilant et accomplissant la vérité du judaïsme authentique, et en défaveur du judaïsme de l'ère chrétienne, alors considéré comme dégradé. À ce propos, Benamozegh mentionne, parmi d'autres, « l'ex-rabbin Drak [*sic*, pour Drach] » et son *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue, ou Perpétuité et catholicité de la religion chrétienne*, qui puisait largement dans la kabbale pour inviter les juifs à se convertir au catholicisme. Réponse du berger à la bergère... Quoi qu'il en soit de la faiblesse de nombres d'arguments et de thèses de Benamozegh (étanchéité du judaïsme et du christianisme originel aux influences des platonismes, grande antiquité de la kabbale sous la forme que nous lui connaissons, relative uniformité du judaïsme au début de notre ère, etc.), il n'en reste pas moins vrai qu'il soulève d'importantes questions, toujours d'actualité, concernant les tout premiers siècles du christianisme, particulièrement celle de la différenciation du christianisme et du judaïsme et celle, liée, de la formation des orthodoxies juives et chrétiennes. Un autre point me paraît digne d'une attention particulière ici, à savoir la présentation du christianisme évangélique et canonique comme comportant un ésotérisme qui constituerait en « une divulgation graduée » (p. 109), à ceux qui en sont rendus dignes, sous le voile de similitudes, des mystères les plus élevés. Benamozegh, à juste titre me semble-t-il, évoque ici le *raptus* paulinien, les discours en énigmes, l'injonction de ne pas donner les perles aux cochons, les témoignages de Clément d'Alexandrie, de Basile de Césarée, d'Origène et de Denys. Bien qu'elles tendent trop rapidement à identifier l'ésotérisme chrétien à une gnose très proche de celle des gnostiques hérétiques (la principale différence serait dans l'indépendance de ces derniers vis-à-vis de l'autorité de l'Église) et qu'elles fassent probablement trop de cas de la discipline de l'arcane, les analyses de Benamozegh, sans être définitivement probantes quant à l'existence et au contenu d'un ésotérisme chrétien originel, confirment le caractère traditionnel, au sein de la Grande Église, de la conception selon laquelle Jésus aurait transmis oralement un enseignement réservé à ses apôtres<sup>45</sup>,

45. Sur ce point, voir Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Ésotérisme et Christianisme*, *op. cit.*, p. 261-297.

« une doctrine qui constituerait vis-à-vis de l'enseignement commun une différence spécifique de qualité, mais jamais une différence générique ou une différence de quantité » (p. 95). Le second de ces ouvrages, *The Serpent kills or the serpent gives life*, de Robert J. SAGERMAN<sup>46</sup>, interprète en termes psychologiques, et pas seulement stratégiques (c'est-à-dire afin de se concilier la faveur de chrétiens), l'indéniable, importante et ambivalente présence de conceptions chrétiennes dans l'œuvre d'Aboulafia, notamment (il y revient à plusieurs reprises) eucharistiques. Pour ce faire, l'auteur recourt à deux modèles interprétatifs : la théorie de l'altérité, selon laquelle la construction de soi en opposition à l'autre rend paradoxalement perméable à l'influence de cet autre, d'autant plus dans le cas d'un kabbaliste qui cherche la réconciliation des opposés ; la psychanalyse, qui permettrait de mettre au jour une dynamique, structurante chez Aboulafia, de répulsion et d'attraction pour le christianisme, par exemple dans sa dimension féminine (ressentie féminisante et castratrice). Cette dimension dialectique de l'identité et cette psychodynamique auraient profondément contribué à façonner la reconstruction et la définition de soi dans la perspective d'une unification intégrante de la psyché qui débouche sur l'union mystique.

Concernant encore les rapports de la kabbale et du christianisme, mais cette fois de manière plus extrinsèque, *Juvenile Sexuality, Kabbalah and Catholic Reformation in Italy*, de Roni WEINSTEIN<sup>47</sup>, donne l'édition du *Tiferet Bahurim* de Pinhas Barukh ben Pelatiah MONSELICE, ouvrage ferrarais de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, précédée d'une volumineuse (300 p.) présentation de cette sorte de manuel de comportement sexuel des jeunes hommes encore célibataires mais en âge de se marier. Ce bref traité appartient au genre du *musar*, c'est-à-dire de la littérature morale et normative, et entend régler la vie matrimoniale, particulièrement sexuelle, du mari. Sélectif dans ses sources et adressé à un public précis, les jeunes juifs célibataires de Ferrare, le *Tiferet Bahurim* a pour matériau principal les conceptions kabbalistiques (notamment celles du *Zohar* et de la littérature post-lourianique) et piétistes de la sexualité, le matériau halakhique, pourtant très présent, jouant au fond, en la matière, un rôle confirmateur plutôt que fondateur et devant souvent être approfondi par une herméneutique kabbalistique. C'est que Monselice entend remédier à ce qu'il juge être un dangereux relâchement des mœurs, en étendant les normes

46. Robert J. SAGERMAN, *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life*. The kabbalist Abraham Abulafia's response to Christianity, Leyde-Boston, Brill (coll. « Supplements to the Journal of Jewish thought and philosophy » 12), 2011 ; 17 × 25, XI-384 p., ISBN : 978-90-04-19446-5.

47. Roni WEINSTEIN, *Juvenile Sexuality, Kabbalah and Catholic Reformation in Italy. Tiferet Bahurim* by Pinhas Barukh ben Pelatiah MONSELICE. Translated by Batya STEIN, Leyde-Boston, Brill (coll. « Studies in Jewish history and culture » 21), 2009 ; 17 × 25, XII-450 p., ISBN : 978-90-04-16757-5.

kabbalistiques en matière sexuelle, notamment celles de la conscience de la fonction unitive et mystique de la sexualité, d'abord réservées à une élite, à l'ensemble de la population adulte masculine. De prime abord, plus étonnant est peut-être l'étroite parenté du *Tiferet Bahurim* avec la religiosité du catholicisme baroque italien, non seulement quant à son souci de formation de la jeunesse et de renouvellement religieux de la société, mais aussi dans ses dimensions kabbalistiques, si bien que l'A. suggère en conclusion que le réveil kabbalistique depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle pourrait bien être tributaire de la culture catholique de l'époque, de sa promotion de l'intention dans la qualification de l'acte sexuel et de sa valorisation du corps et de l'imagerie érotique dans la mystique.

C'est à Nahman de Bratslav (1772-1811), le petit-fils du Ba'al Shem Tov, et, plus précisément aux implications théologiques et ontologiques de sa conception de la musique, que Chani Haran SMITH consacre *Tuning the soul*<sup>48</sup>. Ce maître du hassidisme développa en effet, au sein d'un système original, une conception théurgique et profondément imprégnée de lourianisme de la musique, dont l'élément central est la doctrine des « points bons ». *Neqûdâh* est un terme polysémique. Ainsi, dans la kabbale, il désigne la *sephirah*, le départ (de la création), le centre (de l'espace et du temps), le point voyelle, la marque de cantillation, la note de musique. Nahman use de cette polysémie, voyant dans le point : *hokhmâh* (en tant que point de départ) ; le centre de l'espace, du cycle temporel et du cœur humain ; *hesed* (en tant que lien entre les lettres – points voyelles et de cantillation –, entre les âmes et entre les corps). Lorsque le désir tourne l'homme vers le bien, les points sont bons, sinon ils sont mauvais ; et lorsque les points bons sont unis par l'amour, alors l'esprit s'en trouve accru. C'est dans ce cadre que la musique est, concrètement et métaphoriquement, un processus de départage dans la faculté imaginative entre les deux esprits, le bon (l'esprit de sainteté et de vie) et le mauvais (l'esprit d'impureté), le premier devant être extirpé du second en sorte que l'âme soit musicalement accordée à elle-même, au monde et à Dieu. Tel est un pouvoir de la musique accessible à tous, et que David représente. Mais il est des musiques que Nahman réserve aux justes, à savoir Moïse et David, ainsi qu'à ceux qui réunissent en eux les caractéristiques de ces derniers. Moïse, figure du juste terrestre, parce que, d'abord silencieux devant l'insondable abîme divin, il devient capable d'accéder à une musique supérieure, celle de la Torah, qu'il peut utiliser pour élever les hommes à la sainteté. Joseph, juste céleste, opère dans le monde divin et peut alors inventer de nouvelles musiques qui renouvellent le monde, qui, en quelque sorte, le créent (puisque Dieu lui-même créa par amour) par le rassemblement et la transformation des points bons que sont les actes de *hesed* en temps et en musique.

48. Chani Haran SMITH, *Tuning the soul*. Music as a spiritual process in the teachings of Rabbi Nahman of Bratslav, Leyde-Boston, Brill (coll. « IJS Studies in Judaica » 10), 2010 ; 17 × 25, ix-231 p., ISBN : 978-90-04-1831-0.

*Kabbalah and Modernity*<sup>49</sup> traite d'un sujet peu abordé, du moins par les études académiques : la kabbale du XIX<sup>e</sup> siècle au début du XXI<sup>e</sup> ; c'est déjà là un grand mérite. Qui plus est, il le fait avec sérieux et documentation, jusque sur des sujets ou personnages qui, habituellement, sont souvent considérés avec une condescendance ou une ironie pas toujours justifiée. Les contributions de la première partie sont plutôt d'ordre méthodologique : Andreas B. KILCHER (p. 13-28) montre, à partir des cas de Knorr von Rosenroth, Hamann et Scholem, que si la philologie a effectivement joué un rôle dans le processus de sécularisation, elle a pu aussi être comprise comme une « *philologia sacra* » (p. 15) antimoderne qui est elle-même une kabbale. Giulio BUSI (p. 29-46) s'intéresse aux éléments visuels, particulièrement à l'iconographie des textes, dans la kabbale, expliquant que si les kabbalistes chrétiens de la Renaissance y furent sensibles, il n'en alla pas de même de ceux qui, dans la mouvance idéaliste, étudièrent la kabbale à partir du XIX<sup>e</sup> siècle (Schelling, Molitor, Landauer, Joel, etc.). Pour eux, uniquement attachés aux dimensions métaphysiques et spirituels, les diagrammes mystiques apparaissaient primitifs et négligeables, alors même que leur rôle n'était pas simplement illustratif et didactique, mais proprement herméneutique. Eric JACOBSON (p. 47-75) explique la persistance, voire la résurgence, actuelle de la kabbale par l'affinité de cette dernière avec la modernité, peut-être faudrait-il d'ailleurs dire la « postmodernité ». La deuxième partie concerne surtout le XIX<sup>e</sup> siècle. Konstantin BURMISTROV (p. 79-105) étudie les différentes perceptions de la kabbale par les groupes ésotériques ou occultistes russes des années 1820 aux années 1860-1870, lorsque les maçons voient dans la kabbale un conservatoire de la sagesse la plus ancienne, et des années 1880 aux années 1930, quand, avec le développement de l'occultisme, la kabbale est surtout considérée sous son aspect magique, liée à la sagesse égyptienne et, ainsi, « déjudaisée ». Wouter J. HANEGRAAFF (p. 107-128) souligne que, malgré tout ce qui les sépare, Adolphe Franck et Éliphas Lévi partagent une commune vision de la kabbale comme étant universelle et prenant sa source dans le zoroastrisme. Jean-Pierre BRACH (p. 129-149) présente et resitue la figure de Paul Vulliaud, principalement sous l'angle de sa compréhension de la kabbale, marquée par un fort souci de tradition et d'orthodoxie qui en fait un précurseur de l'École traditionnelle de l'ésotérisme. Marco PASI (p. 151-166) montre que l'idée qu'il y aurait un ésotérisme occidental prend assez largement son origine dans la Société théosophique, laquelle manifesta tôt son intérêt pour une kabbale ancienne et orientale, source de la kabbale juive qu'elle en vint à distinguer de l'occultisme oriental. Boaz HUSS (p. 167-193) traite aussi de la Société théosophique ou, plutôt de l'un de ses membres, Abraham David Ezekiel, juif irakien de Poona, qui, ayant rejoint la Société théosophique

49. Boaz HUSS, Marco PASI et Kocku von STUCKRAD (éd.), *Kabbalah and Modernity. Interpretations, transformations, adaptations*, Leyde-Boston, Brill (coll. « Aries Book Series » 10), 2010 ; 17 × 25, vi-436 p., ISBN : 978-90-04-18284-4.

(qu'il appelle « Société soufie ») en 1882, écrivit plusieurs textes relatifs à la kabbale ou de kabbale, notamment en arabe. La troisième partie rassemble une série d'études sur le XX<sup>e</sup> siècle : la *yeshiva* Sha'ar ha Shamayim de Jérusalem, qui, au début du XX<sup>e</sup> siècle, contribua largement à développer l'intérêt public pour la kabbale, voyant dans la diffusion de la kabbale et l'explication des mystères un signe anticipateur de la venue du messie (Jonathan MEIR, p. 197-220) ; la diffusion hors des milieux juifs des enseignements du hassidisme par M. M. Schneerson (Elliot R. WOLFSON, p. 221-257) ; le Kabbalah Center de Philip Berg, qui s'adresse aussi aux femmes et aux non-Juifs (Jody MYERS, p. 259-281) ; l'une des plus célèbres disciples de ce dernier mouvement, Madonna (Kocku von STUCKRAD, p. 283-299) ; l'occultiste danois Erwin Neutsky-Wulff qui interprète de manière physiologique et neurologique les *sephiroth* (Sara Møldrup THEJLS, p. 301-325). La quatrième et dernière partie concerne la politique : Ernst Jünger et sa « cabale de l'ennemi », « cabale » étant pris ici essentiellement en un sens particulièrement large puisqu'il semble que ce terme désigne des secrets juifs (Steven M. WASSERSTROM, p. 329-355) ; le *Jewish Renewal*, courant mystique américain qui réinterprète notamment des thèmes kabbalistiques à la lumière du pragmatisme de James (Shaul MAGID, p. 357-387) ; la résurgence de motifs kabbalistiques, pas toujours reconnus comme tels et le plus souvent empruntés à un lourianisme très simplifié, dans le discours public israélien, particulièrement celui du mouvement ultra-orthodoxe Zaka, sur les attentats-suicides (Gideon ARAN, p. 389-414).

**Renaissance.** — À bien des reprises, j'ai eu l'occasion de mentionner dans ces bulletins les publications de l'Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, que présidèrent notamment Eugenio Garin et Cesare Vasoli. L'ampleur du travail de cet institut apparaît d'évidence à la lecture du catalogue de ses publications (livres, revues et éditions numériques) de 1938 à 2008, réalisé par Valentina LEPRI et Fabrizio MEROI<sup>50</sup>. Ne serait-ce que feuilleter les pages de cet ouvrage, d'éditions de textes en actes de colloques, d'instruments de travail en monographies érudites, etc., permet de vérifier l'importance et la qualité de cette entreprise éditoriale où l'ésotérisme tient encore une large place, d'autant plus heureuse qu'elle y est replacée dans son contexte plus large.

On prend volontiers comme date emblématique de naissance de l'ésotérisme occidental moderne l'important travail de traduction de textes hermétiques et platoniciens de Ficin. Brigitte TAMBRUN, dans sa contribution (déjà citée) à *Pensée grecque Sagesse d'Orient* (*op. cit. supra*, section « Généralités »), s'interroge sur les motifs qui ont poussé Cosme de Médicis

50. Valentina LEPRI et Fabrizio MEROI (éd.), *Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento: settanta anni di editoira (1938-2008)*, Florence, L. S. Olschki (coll. « Quaderni di Rinascimento » 46), 2009 ; 17 24, VIII-116 p., 18 €. ISBN : 978-88-222-5960-8.

à demander ce travail à Ficin (p. 653-667). Elle relève notamment l'opposition au platonisme ou, du moins, les réticences face à certains de ses aspects ainsi que le peu d'influence réelle de Pléthon, le fait que Cosme de Médicis ne parlait pas le grec et qu'il ne pouvait donc suivre les subtilités du raisonnement de Pléthon, même traduites en latin, pour considérer que « ce qui a donc pu retenir l'attention de Cosme qui n'était pas un philosophe professionnel [...], c'est certainement un tout petit mot, un seul, mais très chargé de sens pour Cosme comme pour Pléthon : c'est le mot de "images" » (p. 661), Cosme ayant « depuis bien longtemps pris pour modèles, pour *exempla*, justement les mages » (p. 662).

Dans un bulletin précédent, j'ai rendu compte de l'interprétation néoplatonisante et magique que faisait Gérard Desnoyers des travaux commandés par Hippolyte II pour la villa d'Este (*La Villa d'Este à Tivoli ou Le songe d'Hippolyte*, 2002)<sup>51</sup>. C'est pourquoi je signale ici *Gli Dèi a corte*<sup>52</sup>, monumental ouvrage qui examine le programme symbolique des princes de Ferrare, à la fois littéraire et iconographique. Arts plastiques et graphiques, littérature, critique d'art, mythologie, astrologie, alchimie, etc., sont ici convoqués pour éclairer la stratégie de consolidation et d'autopromotion de la dynastie d'Este, inaugurée par Hercule I<sup>er</sup>, dont la figure tutélaire devait acquérir une stature proprement herculéenne pour garantir la position menacée des ducs de Ferrare.

C'est le plus souvent indirectement ou accessoirement que les actes du colloque *L'Humanisme italien de la Renaissance et l'Europe*<sup>53</sup> abordent l'ésotérisme renaissant. Toutefois, quelques-unes des contributions traitent plus amplement de cette question. « *Ars Naturam perficit* : le dialogue de la parole et de l'image dans la prédication de Francesco Panigarola (1548-1594) », d'Utzima BENZI (p. 169-188), précise ainsi que l'art de mémoire du franciscain et évêque Panigarola se démarque en la matière tant des lullistes que des néoplatoniciens, lesquels l'avaient volontiers associé à la magie et à l'astrologie, en le cantonnant à la seule prédication. « La réception des théories de Ficin sur la fureur inspirée dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », de Christine OROBIGT (p. 201-213), montre l'influence des traductions des dialogues platoniciens et du *De triplici vita* de Ficin, et de leur présentation de l'inspiration divine, notamment sur le *De occulta philosophia* d'Agrippa et sur la *Physiognomonie* (il s'agit sans doute de la *Caelestis Physiognomia*) de Della Porta (aussi auteur d'une importante *Magia*

51. *Rev. Sc. ph. th.* 88 (2004), p. 586.

52. Gianni VENTURI et Francesca CAPPELLETTI (éd.), *Gli Dèi a corte*. Letteratura e immagini nella Ferrara estense, Florence, L. S. Olschki (coll. « Ferrara. Paesaggio estense » 3), 2009 ; 18 × 25, IX-514 p., 52, ISBN : 978-88-222-5914-1.

53. Théa PICQUET, Lucien FAGGION & Pascal GANDOULPHE (éd.), *L'Humanisme italien de la Renaissance et l'Europe*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence (coll. « Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale »), 2010 ; 15 × 21, 340 p., 29 €. ISBN : 978-2-85399-766-9.

*naturalis*, publiée en 1558 et plusieurs fois rééditée jusqu'à compter vingt livres), et, plus particulièrement, sur Luis Alfonso de Carvallo et Juan Huarte de San Juan qui privilégient une interprétation naturaliste au détriment de la conception démonique, avant que leurs successeurs fassent fond sur une conception démoniaque. « Quelques traits néoplatoniciens dans la littérature de la fin de la Renaissance », de Jean-Raymond FANLO (p. 237-246), relève que si le néoplatonisme hermétisant de Ficin et la kabbale pichienne ont eu longtemps de véritables continuateurs, ceux-ci tendirent à se faire toujours plus rares, l'intérêt des d'Aubigné, Cervantès, Mornay, Ronsard ou Vigenère pour ces spéculations s'accompagnant le plus souvent d'une prise de distance critique (qu'il me semble nécessaire de relativiser concernant le dernier de ces auteurs) : « pour eux, le néoplatonisme est une convention et un ensemble de ressources ludiques et poétiques plus qu'une véritable philosophie. Autant et plus que de l'histoire des idées, il relève désormais de l'histoire de la littérature » (p. 246). « Portraits de lettrés toscans, portraits pour des lettrés européens : images florentines et images françaises », de Martine VASSELIN (p. 271-280), évoque, entre bien d'autres, les portraits de Ficin dans les manuscrits Laurentianus plut. 73. 39, et Herzog Bibliothek, Guelf. 73, commandés par Matthias Corvin, du *De vita coelitus comparanda* (qui valut quelques problèmes à Ficin, imposant à ce dernier d'y adjoindre une *Apologia* censée le dédouaner des théories magico-astrales qu'il avait mentionnées) et des *Epistolarum ad amicos libri VIII*.

La réception française du néoplatonisme florentin est aussi l'un des objets de *The Sexual Culture of the French Renaissance* de Katherine CRAWFORD<sup>54</sup>. Cette étude, qui ressortit des *gender studies*, entend surtout montrer comment les écrivains français du XVI<sup>e</sup> siècle désamorçèrent les dimensions homosexuelles du néoplatonisme florentin pour former une idéologie massivement hétérosexuelle et normative. Deux chapitres concernent directement mon propos : « Heavens below : astrology, generation, and sexual (un)certainity » (p. 67-108) et « Neoplatonism and the making of heterosexuality » (p. 109-151). Le premier, se refusant à séparer nettement l'astrologie savante de l'astrologie populaire et de ses pratiques communes, indique que l'attention de l'astrologie à la procréation a grandement contribué, en France, à mettre tout cet art, en théorie et en pratique, au service du mariage et de la fertilité, en une période de conflit et de sentiment de déclin, et à le justifier ainsi, comme si l'univers entier concourait à ce but. Le second de ces chapitres traite essentiellement de la réception française directe et indirecte (par l'intermédiaire de Lefèvre d'Étaples, Postel, Champier, Bembo, Léon l'Hébreu, Castiglione, Dolet, Baïf, etc.) de la philosophie ficinienne de l'amour, laquelle, bien que condamnant l'homoérotisme, reste marquée par lui, ne serait-ce que par la promotion de la beauté masculine et de l'attrait qu'elle exerce. En France, cette

54. Katherine CRAWFORD, *The Sexual Culture of the French Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; 15 × 23, XIV-295 p., ISBN : 978-0-521-74950-3.



ambivalence d'un amour masculin comme voie vers le divin fut progressivement désamorcée par l'introduction dans cette problématique de la femme et de sa dangereuse beauté ainsi que de la procréation comme un critère positif de l'amour hétérosexuel, particulièrement féminin.

C'est aussi à un ficinien, au moins pour un temps, que Jacob VANCE consacre sa contribution à *Meditatio – Refashioning the self* (op. cit. supra, section « Généralités ») : Lefèvre d'Étaples (p. 153-179). L'A. présente l'héritage victorin dans la conception qu'a Lefèvre de la méditation, principalement à partir de ses commentaires de Richard de Saint-Victor et des épîtres de saint Paul et à la lumière de Denys, de Jean Damascène et de Nicolas de Cues, héritage qu'il réaménage et qui lui permet d'opérer une nouvelle synthèse entre logique et méditation, sur la voie de la contemplation, dans le cadre d'une théorie néoplatonicienne (c'est ainsi que l'on dirait effectivement aujourd'hui, mais l'on sait combien Lefèvre se serait alors récrié, qui dénonçait les *furta platoniarum* du christianisme) de l'émanation illuminatrice de l'intelligibilité divine.

La dixième livraison d'*Accademia*<sup>55</sup>, la revue de la Société Marsile Ficin, rassemble six études sur le néoplatonisme renaissant. Trois d'entre elles concernent directement Ficin : « *A bono in bonum omnia dirigitur* » : Optimism as a dominant strain in the correspondence of Marsilio Ficino », de Valéry REES (p. 7-27), relève que le paradoxe qu'il pourrait y avoir d'un Ficin tout à la fois mélancolique et optimiste n'est finalement qu'apparent dès lors que l'on comprend que la perspective ficinienne est tout entière tournée vers le bien, n'accorde qu'une existence relative au mal et exige de l'homme un optimisme actif ; « *Lux sicca* » Marsile Ficin exégète d'Héraclite », de Lucia SAUDELLI (p. 29-42), présente l'interprétation du fragment héraclitéen 118 DK par Ficin, lequel, à la suite du platonisme tardif, voit dans l'âme une lumière participée de la lumière originelle et qui se déploie et se replie dans le mouvement parfaitement circulaire de l'intellection, devenant ainsi toutes choses pour revenir à sa source divine ; « *Boetio filosofo grandissimo*. Indagine Sulla resenza dell'opera di Boezio nel *Corpus ficinianum* », de Margherita BELLI (p. 43-73), expose la manière dont Ficin intègre Boèce à la chaîne de la *prisca theologia* en considérant la *Consolatio* comme un texte pleinement néoplatonicien, à part égale avec ceux de Plotin, Proclus, Jamblique et Denys, et essentiel à la compréhension de l'ascèse de l'âme, du nombre nuptial, de la métensomatose, de la différence entre la raison et l'intellect, de la nature du bien et du mal, renouvelant ainsi les commentaires philosophiques de cette œuvre. Une contribution, celle de Stéphane TOUSSAINT, « Champier, la *Juana* et le *De vita* » (p. 75-79), souligne l'influence de la conception du *spiritus*, telle qu'exposée par Ficin dans le *De vita*, sur le premier ouvrage publié du médecin lyonnais Symphorien Champier. Une autre, « *Praesensio rei incognitae*. Osservazioni su divinazione, oniromanzia e oracoli in Cardan »,

55. *Accademia*, n° 10, 2008 ; 21 × 30, 140 p., ISSN 1296-7645.

de Marco BRACALI (p. 81-117), traite de la prédiction chez Jérôme Cardan et montre comment, pour ce dernier, la question de la divination est abordée selon une perspective naturaliste et causaliste, dominée par l'oniromancie où la causalité astrologique serait particulièrement repérable. La dernière étude, due à Patrizia CASTELLI, « Alcune note sul concetto di identità e di individualismo: Burckhardt e gli "altri" » (p. 119-140), éclaire les antécédents, le contexte et l'influence de la présentation par Jacob Burckhardt de l'émergence renaissante et toscane de l'individualité et de l'individualisme comme phénomène psychologique.

Un admirateur de Ficin comme Agostino Steuco, qui fut tout d'abord, alors qu'il était à Bologne, où Pietro Pomponazzi enseigna, marqué par la pensée de ce dernier, s'en prit ensuite tout particulièrement, dans son *De perenni philosophia*, à Pomponazzi et, singulièrement, à son refus de fonder philosophiquement l'immortalité de l'âme, à l'inverse de la *Theologia platonica* ficinienne. La problématique générale du colloque mantouan de 2008 sur Pomponazzi : *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso* était de repenser à nouveaux frais la place de Pomponazzi dans la tradition de l'aristotélisme. De la vingtaine de contributions rassemblées, j'en retiendrai, outre celle de M. Bertolotti, que j'ai déjà signalée plus haut, dans la section « Magie et divination », trois qui abordent, selon des perspectives différentes, le *De incantationibus* de Pomponazzi, dont, significativement, le titre alternatif est : *De naturalium effectum causis*. Francesca LAZZARIN, « Vate e filosofo: riflessi ficiniani nel *De incantationibus* » (p. 93-103), montre que, dans ce traité, les points d'accord avec la *Theologia platonica* sont nombreux et importants : même reconnaissance de l'influence du tempérament atrabilaire sur la vaticination, même assimilation (comme chez Pic) du *magus* au *sapiens*, même réservation des *arcana philosophie* à ce dernier, car seul celui-ci possède pleinement l'intellect spéculatif. Vittoria PERRONE COMPAGNI, « La teologia di Pomponazzi: Dio e gli dei » (p. 107-129), relève que Pomponazzi, malgré sa critique radicale de l'usage platonicien des métaphores, ne craint pas de recourir à la métaphore platonicienne du démiurge (ainsi qu'à celle de l'architecte) et d'identifier les idées platoniciennes aux influx stellaires, non point que Pomponazzi platoniserait alors, mais plutôt qu'il en fait des hypothèses de recherche et des étapes, positives ou critiques, de sa démonstration concernant les rapports de Dieu et au monde. Laura REGNICOLI, « Produzione e circolazione dei testimoni manoscritti del *De incantationibus* » (p. 131-180), donne une analyse codicologique des seize manuscrits connus du *De incantationibus*, lequel, écrit en 1520, ne fut publié qu'en 1556 (et une deuxième fois en 1567) et circula donc pendant ces années uniquement sous forme manuscrite. Elle en conclut que ces manuscrits furent, pour la plupart, destinés à un usage personnel et immédiat (et non à la conservation et à la collection), mais probablement pas réservés à un petit cercle de fidèles de Pomponazzi (d'autant qu'il ne fut pas difficile aux adversaires de Pomponazzi de se les

procurer), au moins jusqu'à la mise à l'Index de l'ouvrage, en 1580 (Parme) et en 1596 (Rome).

De l'œuvre immense d'Athanasius Kircher, on a surtout retenu la somme égyptophile de l'*Oedipus aegyptiacus* (1652-1654), où le jésuite déployait son esprit encyclopédique et comparatiste bien au-delà de l'Égypte antique pour présenter l'ensemble des sagesses orientales, kabbale y compris. On connaît moins, en revanche, son traité sur la musique, auquel Tiziana PANGRAZI consacre une monographie : *La Musurgia universalis di Athanasius Kircher*<sup>56</sup>. Bien que la *Musurgia universalis* (l'œuvre, l'*ars*, musicale universelle) puisse sembler, de prime abord, sans grand rapport avec l'ésotérisme, une lecture plus attentive de cet ouvrage montre qu'il n'en est rien, dès lors que l'on remarque que ce traité achevé en 1649 et publié en 1650 annonce bien des éléments qui feront ensuite l'objet de développements plus amples, par exemple, dans l'*Arithmologia* de 1665 (sur l'harmonie qui unit le monde humain au monde naturel et au monde céleste, p. 9-14 et 18). Qui plus est, ainsi que le souligne l'A., qui consacre plusieurs pages à ce sujet (p. 47-50, 59-66 et 174-175), un élément central de la théorie de Kircher est un pythagorisme platonisant et hermétisant, voire orphique (p. 14-16), qui s'enracine dans l'arithmosophie et tend à devenir proprement une psychagogie, en suscitant, par le rythme, en l'âme de l'auditeur des affects capables de l'élever à Dieu.

**Compagnonnage.** — J'ai systématiquement rendu compte ici des *Fragments d'histoire du compagnonnage* du Musée du compagnonnage de Tours. Le douzième volume, qui reprend les conférences de 2009, est paru<sup>57</sup>. Des cinq contributions qui composent ce volume, seules deux concernent directement notre propos. « Le pèlerinage et les couleurs de la Sainte-Baume : une invention du XIX<sup>e</sup> siècle ? », de Laurent BASTARD (p. 6-41), explique que ce qui ne fut d'abord, au XVIII<sup>e</sup> siècle, qu'un passage épisodique de compagnons catholiques, sans que la Madeleine fut alors patronne des compagnons et sans que les « couleurs » fussent autre chose que des rubans votifs, devint progressivement à partir du XIX<sup>e</sup> siècle un pèlerinage à la Madeleine, avec, dans un premier temps, un passage ayant pour but principal de se procurer les « couleurs » devenues compagnonniques par assimilation aux couleurs fleuries de certains métiers (voir Jean-Michel Mathonière, *Le Serpent compatissant*, 2001<sup>58</sup>), dans un deuxième temps, une « compagnonnisation » du lieu, au moyen d'un légendaire

56. Tiziana PANGRAZI, *La Musurgia universalis di Athanasius Kircher*. Contenuti, fonti, terminologia, Florence, L. S. Olschki (coll. « Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite del Rinascimento all'età moderna. Subsidia » 11), 2009 ; 17 × 24, XXIV-206 p., 24 €. ISBN : 978-88-222-5886-1.

57. *Fragments d'histoire du compagnonnage*. 12 : Cycle de conférences 2009, Tours, Musée du compagnonnage, 2010 ; 21 × 30, 203 p., ISBN : 978-2-917836-00-2.

58. *Rev. Sc. ph. th.* 86 (2002), p. 271-272.

compagnonnique, et enfin, dans un troisième temps, au XX<sup>e</sup> siècle, une certaine christianisation du Devoir, qui fit de Marie-Madeleine la patronne des compagnons. « Histoire et traditions des compagnons sabotiers », de Jean PHILIPPON (p. 178-199), retrace l'apparition (au début du XIX<sup>e</sup> siècle) de ce compagnonnage, probablement issu de celui des charpentiers, son développement et sa reconnaissance (au cours du même siècle), et sa totale disparition, avec celle du dernier compagnon sabotier (à la fin du XX<sup>e</sup> siècle). L'A. signale que, à l'image des autres compagnonnages, celui des sabotiers intégra vite des éléments maçonniques (ainsi que d'autres métiers, comme celui des vanniers) qui étoffèrent un rite d'abord sans doute très simple. La longue étude « Auguste Tamoré (1864-1945), entrepreneur de maçonnerie à Joué-lès-Tours : de la taille de pierre au béton armé », de Laurent BASTARD et Jean-Pierre BOURCIER (p. 62-137), surtout dans sa deuxième partie (« L'art du trait d'après les épures d'Auguste Tamoré (1882-1892) »), due au second de ces auteurs, concerne aussi, quoique plus indirectement, notre sujet en ce qu'elle traite de l'art du Trait, dont j'aurai à reparler.

Laurent BASTARD, encore, avec *Image des Compagnons du Tour de France*<sup>59</sup>, étudie chronologiquement dix-huit dessins et estampes compagnonniques du XIX<sup>e</sup> siècle (reproduites dans le cahier iconographique hors texte ; malheureusement les illustrations dans le texte sont d'une très médiocre qualité). Il en montre les visées commémoratives, didactiques et ornementales, les évolutions techniques et thématiques, et les raisons de leur apparition (comme étape intermédiaire entre l'oralité et l'écrit) et de leur disparition à la fin du siècle (avec la généralisation de l'alphabétisation). Il y relève aussi de nombreux emprunts à la franc-maçonnerie, particulièrement dans les représentations de Maître Jacques et d'Hiram, dans l'apparition de la chaîne d'alliance ou encore dans « la lithographie ésotérique des compagnons toiliers ». Toutefois, comme il y insiste, ces emprunts n'avaient pas pour but de maçonniser la franc-maçonnerie, car : 1<sup>o</sup>, ils furent associés et non substitués à l'emblématique compagnonnique (elle-même volontiers composite, empruntant au métier et à ses pratiques, à d'autres métiers, au christianisme, etc.) ; 2<sup>o</sup>, ils furent, de ce fait réinterprétés en un sens compagnonnique et toujours liés au métier ; 3<sup>o</sup>, il n'est pas assuré que tous ces emprunts aient toujours été le fait des compagnons eux-mêmes, rien n'empêchant que certains aient été introduits par les typographes. Comme l'A. le note à propos de la lithographie *Dédié aux Enfants du Devoir par Guépin Cœur d'amour* (entre 1850 et 1860) : « L'analyse de cette lithographie permet donc de constater que la thématique générale demeure conforme au caractère chrétien des anciens compagnonnages, mais que les moyens de l'exprimer empruntent désormais les formes d'autres traditions » (p. 109).

59. Laurent BASTARD, *Images des Compagnons du Tour de France*, Paris, J.-C. Godefroy, 2010 ; 17 × 25, 285 p. et xx p. de pl. h. t., 28 €. ISBN : 978-2-86553-222-3.

J'ai évoqué l'art du Trait ; c'est précisément de lui que traite *Les Marques secrètes des imprimeurs de la Renaissance* de Jean-Claude ALLAMANCHE<sup>60</sup>. Selon l'A., « l'Art du Trait est un terme propre au Compagnonnage pour désigner l'art de dessiner les appareils de pierre de charpente » (p. 19). Encore que l'ensemble de l'ouvrage la corrige, cette définition est sans doute un peu trop restrictive car elle tend à réduire le Trait à la géométrie descriptive, alors que ce même terme désigne aussi « une géométrie d'ordre symbolique et initiatique<sup>61</sup> ». Quoiqu'il en soit, c'est très justement que l'A. relève qu'il est probable que les *Elementa* d'Euclide aient « constitué la base opérative, au double sens de science et de support initiatique » de cet art (*idem*). Les marques et ornements étudiés, pour la plupart dus à des imprimeurs germaniques du XV<sup>e</sup> siècle (dont Thomas Anshelm<sup>62</sup>), seraient ainsi les témoins graphiques d'un enseignement doctrinal à portée cosmologique et métaphysique et lié, notamment, à l'art du Trait et à celui des fondeurs. On sera peut-être un peu surpris par ces notes quelque peu (volontairement ?) décousues, ainsi que par leur caractère plus souvent assertif que démonstratif (notamment à propos de l'Agla et du quatre de chiffre, le premier étant « la marque d'appartenance » à la première, laquelle serait une confrérie initiatique d'imprimeurs, p. 42-43 – hypothèse due à l'occultiste Robert Ambelain en 1946<sup>63</sup>, bien que René Guénon en ait fait justice dès 1948 dans son étude sur « Le "Quatre de chiffre"<sup>64</sup> »), toutefois, encore faut-il se souvenir que l'existence d'un « compagnonnage » d'ouvriers imprimeurs, les Griffarins, est attestée au moins depuis 1514 et

60. Jean-Claude ALLAMANCHE, *Les Marques secrètes des imprimeurs de la Renaissance*. Signes visuels d'un ésotérisme de métier, Busloup, Le Moulin de l'Étoile, 2010 ; 12 × 18, 63 p., 13 €. ISBN : 978-2-915428-27-8.

61. Marco ROSAMONDI, « Notes sur les Études sur les marques de tailleurs de pierre de Franz Ržiha », dans Franz RŽIHA, *Études sur les marques de tailleurs de pierre*, Paris, Éditions de La Maisnie – Dieulefit, La Nef de Salomon, 1993, p. I-XIV, ici p. VIII.

62. Je me permets de renvoyer ici à mon « *Verbum Mirificum*. À propos du Nom pentagramme et de la marque de Thomas Anshelm », *Rev. Sc. ph. th.* 88 (2004), p. 3-38.

63. Robert AMBELAIN, *Le Martinisme*, Paris, Niclaus, 1946, p. 55. Voir Jean-Michel MATHONNIÈRE, « Remarques à propos du "quatre de chiffre" et du symbolisme géométrique dans les marques de métiers », dans *Études sur les marques au quatre de chiffre*, Dieulefit, La Nef de Salomon, 1994, p. 6. Louis Charbonneau-Lassay avait déjà évoqué en 1940 ce « groupement secret recruté surtout [mais pas exclusivement] parmi les Corporations du Livre » (Louis CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Bestiaire du Christ*, Desclée De Brouwer, 1940, p. 813) et qu'il jugeait hétérodoxe (*ibid.*, p. 490). Voir aussi Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, « Quelques remarques sur le pentagramme et la marque de Thomas Bellesculée », dans *L'Hermétisme des marques d'imprimeurs*, Busloup, Le Moulin de l'Étoile, 2008, p. 182-225, ici p. 197-199. Didier Khan, dans son introduction au Comte de Gabalis (voir, ci-dessus, section « Alchimie ») évoque aussi le mot *agla*, qu'il rattache justement au nom (p. 80 et 143). De fait, *agla* est un acronyme hébraïque renvoyant à un nom divin.

64. Cet article est repris dans René GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, dont il forme le chapitre LXVII.

qu'elle pratiquait un rite, d'ailleurs fort simple, d'admission assorti de signes de reconnaissance<sup>65</sup>...

Puisque j'ai évoqué le quatre de chiffre, je mentionne ici la réédition en fac-similé, par les Éditions de l'Étoile, de l'article de Waldemar DEONNA, « Armes avec motifs astrologiques et talismaniques », parue en 1924 dans *Revue de l'histoire des religions*<sup>66</sup>. En effet, c'est lui qui fut l'occasion de l'article de 1948 de René Guénon, que je signale ci-dessus, paru dans les *Études traditionnelles*, ainsi que de deux autres articles, de 1925 et de 1926, parus dans la revue *Regnabit*, « Le chrisme & le cœur dans les anciennes marques corporatives » et « À propos des signes corporatifs et de leur sens originel »<sup>67</sup>. Dans les articles de 1925 et de 1948, R. Guénon considérait que le signe en question était une marque initiatique de maîtrise, qu'il jugeait en outre n'être pas propre aux imprimeurs. Sur cette question, qu'il suffise de renvoyer à l'étude de Jean-Michel Mathonière citée plus haute en note : « Remarques à propos du "quatre de chiffre" et du symbolisme géométrique dans les marques de métiers », particulièrement, concernant W. Deonna et R. Guénon, aux pages 3 à 6 et pour la compréhension du signe du point de vue de l'art du Trait, aux pages 18 à 31 qui se concluent par l'affirmation que « la marque, tout au moins dans la mesure où elle obéit à une géométrie ou à un symbolisme cohérents, est [...] très probablement l'indice extérieur d'une affiliation à l'une de ces fraternités [initiatiques de métier] ».

**Franc-Maçonnerie.** — Ce n'est qu'indirectement que la contribution de François BESPFLUG au volume « La misura. Measuring » (*op. cit.* dans la section « Magie et divination »), « Le Créateur au compas. *Deus geometra* dans l'art d'Occident (IX<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) » (p. 113-130), concerne la franc-maçonnerie. En effet, ce n'est qu'en passant et non sans une certaine prudence que l'A. évoque (p. 116) la place du Créateur au compas dans les rites et les publications de cette organisation. Toutefois, cette place étant réelle et assez centrale, cette étude éclaire les sens et fonctions de ce motif, somme toute relativement rare (et peut-être d'origine juive), dans l'iconographie chrétienne et, donc, certaines des sources possibles de son interprétation maçonnique. L'A. se concentre surtout les quatre premières bibles moralisées (1. Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 1179. — 2. Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 2554. — 3. Bible de saint Louis, Tolède, Trésor de la cathédrale. — 4. Oxford, Bodleian Library, ms. 270 b ; Londres, British Library, ms. Harley 1526 et ms. Harley, 1527 ; Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 11560) qui, dans les années

65. Voir Natalie ZEMON-DAVIES, « A trade union in sixteenth century France », *The Economic History Review*, vol. II, 1966, p. 48-69.

66. Waldemar DEONNA, *Armes avec motifs astrologiques et talismaniques*, Busloup, Le Moulin de l'Étoile, 2010 ; 15 × 21, 70 p., 16 €. ISBN : 978-2-915428-26-1.

67. Ces deux articles ont été reproduits dans René GUÉNON, *Écrits pour Regnabit*, Milan, Archè – Turin, N. Aragno, 1999.

1220 et 1230, firent de l'image du Créateur au compas un résumé solennel de toute la Bible. Il montre ainsi que si ces figurations partagent une même volonté de condamnation des hérésies dualistes (la création est l'œuvre d'un Dieu unique, lequel est aussi sauveur) et de la vaine curiosité (Dieu seul, architecte du monde, connaît et comprend, à tous les sens du terme, sa création), elles se différencient aussi les unes des autres selon la solution qu'elles apportent à deux débats : un débat sur la paternité de Dieu à l'égard de la création (Dieu penché sur la création, comme il l'était sur Adam, qu'il fait rouler comme un cerceau d'enfant, à la fois majestueux et affectueux ; et Dieu assis en majesté tenant l'univers sur son sein, comme il tient aussi par ailleurs le Fils ou comme Marie tient l'enfant Jésus – c'est en ce sens que le débat fut tranché) et un débat sur l'image religieuse (hiératique ou narrative – le choix fut finalement en faveur de la narrativité). L'A. souligne volontiers que son étude n'est pas exhaustive et qu'elle laisse en suspens nombre de questions, notamment celle de l'appellation la plus exacte à donner à ce Dieu au compas : architecte ? géomètre ? arpenteur ? géodésien ? Il en est une, seulement évoquée par l'A., qui me paraîtrait justifier un ample traitement, c'est celle du privilège presque exclusif accordé au compas (le plus souvent d'appareilleur) dans l'iconographie médiévale du Dieu créateur (la balance ayant tôt disparue), alors même que la Bible connaît, dans cette perspective, bien d'autres instruments et que l'équerre (ou plutôt les équerres) jouissait auparavant d'un statut plus élevé dans les représentations romanes et du premier gothique des bâtisseurs<sup>68</sup>. Serait aussi à explorer, dans cette perspective, les rapports entre les différents arts suggérés par le compas et la géométrie.

Avec *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, Henrik BOGDAN<sup>69</sup> (mentionné dans *Hermes in the Academy*, op. cit. supra, section « Généralités », et qui remercie W. J. Hanegraaf) traite d'un sujet important et le fait avec talent (encore que de manière parfois un peu laborieuse, comme dans les chapitres I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> qui auraient véritablement gagné à être allégés de ce qui ne concerne pas directement le propos de l'ouvrage) : par l'examen historique des rituels maçonniques (c'est-à-dire de la franc-maçonnerie ou dérivés d'elle, comme ceux de la Golden Dawn et de la *wicca* de Gerald Gardner) d'initiation, comprendre les rapports entre ésotérisme occidental et initiation. Il en conclut que les rituels d'initiation étudiés reflètent l'ésotérisme de leur temps ; qu'ils transmettent de la sorte des éléments prétendument secrets, mais pourtant souvent aisément accessibles dans des publications publiques ; et que ces éléments sont de trois sortes : religieux, philosophique (mais en même temps expérientiel) et pratique.

68. Je me permets de renvoyer ici aux références données dans mon étude « Dieu au travail. I. L'architecte », *Renaissance traditionnelle*, n° 150, 2007, p. 74-98.

69. Henrik BOGDAN, *Ésotérisme occidental et rituels d'initiation*, Milan, Archè (coll. « Acacia » 14), 2010 ; 17 × 24, 279 p., 29 €. ISBN : 978-88-7252-293-6.

*Le Grand Livre illustré du patrimoine maçonnique* est une réédition revue et corrigée et augmentée des *Images du patrimoine maçonnique* parues en 2002 et 2003<sup>70</sup>. Cet ouvrage, très richement illustré, s'appuie essentiellement sur les collections du musée de la Franc-Maçonnerie du Grand Orient de France. Organisé en deux parties (« La loge » et « Les hommes ») et augmenté d'une troisième partie (« À la découverte de nouveaux trésors... »), il constitue une belle introduction (parfois un peu trop apologétique) à la franc-maçonnerie, particulièrement française, d'autant plus utile que l'on sait à quel point le symbolisme est constituant de cette institution.

La SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR L'ÉCOSSISME, dans *Autour des grades d'élus*<sup>71</sup>, publie les actes d'un colloque du 14 mars 2009 augmentée de la réédition d'une conférence que j'avais donnée en 2006 dans le même cadre (« Le Rose-Croix parfait maçon et parfait chrétien : le grade de Rose-Croix et le christianisme primitif »). Je me concentrerai donc sur les deux contributions nouvelles. Les grades d'élus, dont le premier, apparu peu avant le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, fit vite des petits, sont, au contraire du grade de Rose-Croix, des grades de vengeance hiramique propres au Rite écossais ancien et accepté et au Rite français. Irène MAINGUY, dans « La thématique des élus dans le parcours du REAA », (p. 5-22), montre, dans cette floraison rituelle, l'entrecroisement de thématiques diverses subsumées sous celle de la vengeance : vengeance d'Hiram, vengeance des templiers, combat politique, etc. ; si bien que, « dans la thématique des Grands Élus, on constate qu'il y a une réécriture sélective de l'histoire avec la volonté constante de transmettre un message de justice et d'équité en maintenant l'Ordre établi » (p. 19). Ludovic MARCOS, avec « L'ordre des élus du Rite Français, une tentative de synthèse » (p. 23-28), note que le grade d'Élu fut suscité par celui de maître qu'elle vient achever en faisant résoudre avec justice au maître la question de l'impunité des assassins d'Hiram.

Irène MAINGUY, encore, auteur de plusieurs ouvrages dont j'ai rendu compte en leur temps dans ce bulletin, avait revisité en 2001, et considérablement amélioré, *La Symbolique maçonnique* (1948) de Jules Boucher<sup>72</sup>. Maintenant, c'est au tour d'un autre grand classique de la franc-maçonnerie, *Le Livre de l'apprenti* (1894) d'Oswald Wirth, d'être ainsi renouvelé par *La Franc-Maçonnerie clarifiée pour ses initiés... « L'apprenti »*<sup>73</sup>, notamment à la lumière de travaux plus récents tant sur

70. *Le Grand Livre illustré du patrimoine maçonnique*, Paris, Le Cherche Midi (coll. « Espace maçonnique »), 2001 ; 25 × 28, 412 p., 59 €. ISBN : 978-2-7491-1782-9.

71. SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR L'ÉCOSSISME, *Autour des grades d'élus*. [Société française d'études et de recherches sur l'Écossisme, 2011] ; 21 × 30, 78 p.

72. *Rev. Sc. ph. th.* 86 (2002), p. 272-273.

73. Irène MAINGUY, *La Franc-Maçonnerie clarifiée pour ses initiés : sa philosophie, son objet, sa méthode, ses moyens*. À la suite d'Oswald Wirth. I. « L'apprenti », Paris, Dervy, 2011 ; 14 × 22, 278 p. et [4] f. de pl. h. t., 19 €. ISBN : 978-2-84454-652-4.



l'histoire de la franc-maçonnerie que sur ses symboles et rites (ici l'École traditionnelle de l'ésotérisme a sa place, l'A. soulignant que les « perceptions et intuitions métaphysiques [de René Guénon] apporteront des éléments fondamentaux pour approfondir et comprendre la tradition maçonnique » et mentionnant, à cette occasion, plusieurs de ses continuateurs, p. 98). Ne comptant pas au nombre de « ses initiés », il m'est difficile de dire si cet ouvrage facilitera à ses nouveaux adeptes la connaissance de la maçonnerie, mais je ne puis que constater que le profane y trouvera amplement de quoi satisfaire sa curiosité avec des matériaux solides et de première main.

*La Pierre cubique à pointe* de Jeanne LEROY<sup>74</sup> est une sorte de compendium sur cette pierre et son symbolisme, principalement dans la franc-maçonnerie, dans une perspective synchronique (voire syncrétiste) où des textes et documents d'époques, de cultures et d'auteurs différents sont convoqués pour prouver que cette pierre est, ainsi que l'indique le sous-titre, la « synthèse de la connaissance ». On regrettera seulement que la question, pourtant fondamentale, de la réalité, dans les débuts de la franc-maçonnerie, de cette pierre soit seulement effleurée, cette réalité étant d'emblée tenue pour acquise, alors même qu'un René Guilly (Désaguliers), que l'A. n'ignore pas, a consacré des pages décisives, sinon définitives, qui montrent que, très probablement, l'invention de la pierre cubique à pointe résulte d'une série de confusions terminologiques lors de traductions fautives de l'anglais au français et réciproquement, confusions entretenues par des erreurs de tracé, si bien que, à l'origine, la franc-maçonnerie n'aurait connu que deux pierres, la pierre brute et la pierre cubique (René Désaguliers, *Les Pierres de la franc-maçonnerie*, 1995<sup>75</sup>).

Auteur d'une impressionnante somme de plus de huit cents pages sur *L'Antimaçonnerie en France à la Belle Époque* (2006)<sup>76</sup>, Michel JARRIGE donne maintenant un ouvrage à la fois plus accessible et chronologiquement plus étendu (des années 1880 à la deuxième guerre, avec quelques incursions avant et après) sur l'antimaçonnerie catholique française : *L'Église et la Franc-Maçonnerie*<sup>77</sup>. Y sont ainsi présentées les grandes figures de ce courant ainsi que leurs thématiques. La partie la plus neuve de cette étude est évidemment celle qui couvre l'entre-deux-guerres et la deuxième guerre, puisque l'ouvrage de 2006 s'arrêtait à 1914. Cette période, dominée par la *Revue internationale des sociétés secrètes* de M<sup>gr</sup> Jouin, marque en effet un tournant, puisque la thèse du « judéomaçonnisme », héritée de celle du « judéo-maçonnisme » (avec un trait d'union), connaît alors un essor et un

74. Jeanne LEROY, *La Pierre cubique à pointe*. Synthèse de la connaissance, Paris, Maison de Vie, 2010 ; 12 × 17, 127 p., 10 €. ISBN : 978-2-355599028.

75. *Rev. Sc. ph. th.* 81 (1997), p. 258.

76. *Rev. Sc. ph. th.* 91 (2007), p. 580.

77. Michel JARRIGE, *L'Église et la Franc-Maçonnerie*. Histoire des soupçons et du complot. Avec le rituel intégral de Chevalier Rose-Croix, Paris, J.-C. Godefroy, 2010 ; 16 × 24, 300 p., 24 €. ISBN : 978-2-865553-220-9.

développement jusque-là inégalés. En effet, en supprimant le trait d'union, Jouin « signifiait de cette façon que la vision d'une alliance de circonstance entre francs-maçons et juifs était remplacée par le concept d'un dessein politique rigoureux, pour la réalisation duquel les juifs exerçaient leur emprise sur la franc-maçonnerie » (p. 201), indéfectible collusion qui s'exprimait visiblement par le communisme. Mêmes certaines évolutions de la franc-maçonnerie d'avant-guerre, alors en butte à une antimaaçonnerie d'État en Italie, en Allemagne et en Russie, quand la Grande Loge de France entendit affirmer son caractère purement initiatique et apolitique et que des catholiques comme le père Berteloot tentèrent, sans grand espoir, un rapprochement, ne furent pas mieux appréciées. Après la défaite, à Vichy comme en zone occupée, ce furent des anti-judéomaçons catholiques, souvent de longue date, comme Faÿ, Vallat, Coston, Henriot, etc., qui promurent et assurèrent les mesures antimaaçonniques.

Michel Jarrige, dans sa conclusion, évoque « Paul Pistre [qui] anime depuis près de vingt-cinq ans un bulletin trimestriel très bien documenté intitulé *Lettre aux catholiques amis des Maçons*. Tout ce qui concerne le fait maaçonnique y est abordé par ce croyant d'une façon lucide empreinte d'empathie » (p. 236). Paul PISTRE consacre précisément un ouvrage à cette question : *Catholiques et francs-maçons : éternels adversaires*<sup>78</sup> ? où l'on retrouve effectivement ces qualités de documentation, de lucidité et d'empathie soulignées par M. Jarrige. Ce livre, qui s'apparente un peu à un manuel du type « l'Église catholique expliquée aux maçons et la franc-maçonnerie expliquée aux catholiques », présente ainsi l'histoire, les acteurs et les éléments du dossier des rapports entre ces deux institutions. Il donne aussi des témoignages de maçons catholiques (faudrait-il dire de catholiques maçons ?) et se conclut sur des suggestions à l'Église catholique et aux maçons (on aura remarqué la dissymétrie, à mon sens justifiée : l'institution, d'une part, et les hommes, de l'autre). À la première, dans la ligne de l'ecclésiologie de Vatican II (précisée par Jean RIGAL), il est donc surtout suggéré de mieux connaître la franc-maçonnerie, de distinguer clairement rites maaçonniques et rites religieux, libre-pensée et franc-maçonnerie, d'écouter les francs-maçons eux-mêmes afin d'éviter les condamnations en bloc et leurs effets pervers de repoussoir, de considérer la communauté des références bibliques. Aux seconds, il est conseillé de s'extérioriser davantage, afin de lever les soupçons, de résoudre leurs dissensions internes dans une perspective œcuménique, de mieux faire connaître leur spiritualité sans se crispier sur une laïcité agressive, laquelle, en France, n'a plus grand objet (en tous cas en ce qui concerne le christianisme). Espérons que ces propositions seront entendues. Pour ma part, j'en ajouterais une, que j'avais déjà formulée lors du colloque toulousain organisé pour le vingtième anniversaire de la *Lettre* de Paul Pistre : examiner en son âme et conscience

78. Paul PISTRE, *Catholiques et francs-maçons : éternels adversaires ?*, Toulouse, Privat, 2011 ; 15 × 24, 157 p., 15 €. ISBN : 978-2-7089-6916-2.

les raisons théologiques et spirituelles des mises en garde romaine, sans les décider par avance nulles et non avenues<sup>79</sup>.

Paul Pistre souligne le rôle important joué par la franc-maçonnerie dans l'expansion coloniale française (p. 132). Jacky BÉNA revient sur un aspect de cette expansion, dans *Orients disparus*<sup>80</sup>, en racontant l'histoire de la franc-maçonnerie, principalement du Grand Orient de France, en Algérie, de 1832, année de fondation de la loge Bélisaire, la première d'Algérie, à 1974, année de mise en sommeil de la loge Hippone, la dernière d'Algérie. L'une des raisons de cet effacement de la maçonnerie algérienne après l'indépendance tient sans doute, ainsi que le laisse entendre l'auteur, au fait qu'elle était avant tout et majoritairement une maçonnerie coloniale, composée pour l'essentiel d'Européens.

**Occultisme.** — La collection « Delphica », un temps arrêtée, reprend avec un nouveau directeur, Emmanuel DUFOUR-KOWALSKI, par la publication de plusieurs ouvrages concernant l'occultisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce sont notamment deux volumes de rééditions de textes de Joséphin PÉLADAN, le Sâr de la Rose-Croix catholique du Temple et du Graal : *Introduction aux sciences occultes* et *Les Onze Chapitres mystérieux du Sépher Bereshit*, d'une part, *De Parsifal à Don Quichotte* et *La Clé de Rabelais*<sup>81</sup>, de l'autre. Ces textes, qui datent respectivement de 1894, 1911, 1906 et 1905 ont avant tout une valeur documentaire, d'autant plus que le second d'entre eux, *Les Onze Chapitres*, qui est une « traduction » ampoulée de la Genèse, se situe avant ce que le préfacier appelle, sans jamais s'en expliquer vraiment (il cultive l'ellipse et le sous-entendu, mais l'on devine qu'il s'agit du pèlerinage en Égypte et en Palestine qui suivit l'arrêt, en 1897, des Salons de la Rose-Croix), la « conversion de 1898 ». C'est encore, toujours due à E. Dufour-Kowalski, une *Anthologie de la littérature occultiste*<sup>82</sup>. On a facilement beau jeu de relever des absences (ainsi, si l'on prend Breton, pourquoi pas Daumal ?) ; il est en général plus rare d'avoir à s'étonner de certaines

79. Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, « Quelques réflexions théologiques sur le dialogue entre francs-maçons et catholiques », dans *Vers une réconciliation catholiques et francs-maçons*, [Libourne, 2007], p. 33-41.

80. Jacky BÉNA, *Orients disparus*. L'histoire des francs-maçons en Algérie, Toulouse, Privat, 2011 ; 15 × 24, 189 p., 20 €. ISBN : 978-2-7089-6917-9.

81. Joséphin PÉLADAN, *Introduction aux sciences occultes. Les Onze Chapitres mystérieux du Sépher Bereshit*. Présentation d'Emmanuel Dufour-Kowalski. Genève, Éditions Delphica – Lausanne, L'Âge d'Homme (coll. « Delphica »), 2011 ; 14 × 21, 157 p., 20 €. ISBN : 978-2-9700698-6-7. Joséphin PÉLADAN, *De Parsifal à Don Quichotte : le secret des troubadours. La Clé de Rabelais : le secret des corporations*. Introduction d'Emmanuel DUFOUR-KOWALSKI. Genève, Éditions Delphica – Lausanne, L'Âge d'Homme (coll. « Delphica »), 2011 ; 14 × 21, 142 p., 20 €. ISBN : 978-2-9700698-9-8.

82. Emmanuel DUFOUR-KOWALSKI, *Anthologie de la littérature occultiste*. XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles français, Genève, Éditions Delphica – Lausanne, L'Âge d'Homme (coll. « Delphica »), 2010 ; 17 × 24, 597 p., 39 €. ISBN : 978-2-9700698-0-5.

présences : ainsi je m'interroge franchement sur la présence de Marie-Madeleine Davy, laquelle n'aurait certainement pas apprécié pareil appellation (surtout dans un chapitre intitulé « Les néo-symbolistes »), et je ne suis pas très convaincu par les considérations alchémico-occultisantes qui s'efforcent de justifier la présence de Maurice Leblanc, de Gaston Leroux (que le lecteur se rassure, Gustave Lerouge est bien mentionné, p. 122) ou de Raymond Roussel, qui plus est dans un chapitre « Visionnaires et cabalistes » (mais de quelle cabale, sinon fulcanellienne, s'agit-il ?). La lecture de l'introduction, elle-même très occultisante, n'éclaire pas beaucoup mes interrogations, même (et peut-être surtout) lorsqu'elle énonce d'un ton oraculaire que « *l'Occultisme traite des potentialités du vivant*, alors que *l'Ésotérisme traite de l'expérience de Vie inscrite en la matière*, du rapport secret de l'homme à ses organes, dans l'harmonie naturelle du Cosmos, y apportant l'effigie de son amplitude spirituelle » (p. 55). Pas plus que je ne suis éclairé par les récurrentes ironies pleines de commisérations de l'A. sur ce catholicisme romain pourtant tant défendu par certains des « occultistes » qu'il évoque.

**École traditionnelle.** — Avec *Diversité et unité des religions chez René Guénon et Frithjof Schuon*, Patrick RINGGENBERG<sup>83</sup> met en parallèle, et parfois en contraste, voire en opposition, les notions centrales de ces deux grands exposants de l'ésotérisme traditionnel que furent René Guénon et Frithjof Schuon : la Tradition primordiale pour le premier, la *sophia perennis* pour le second. Il expose, pour chacune, le moment de son apparition, ses éventuelles évolutions, au moins de présentation, ses tenants et aboutissants, ainsi que ses implications dans l'ensemble de l'exposé en question. Progressant pas à pas, avec précaution, cherchant à cerner au plus près ces notions, qui, pour être fondamentales, et peut-être précisément pour cela, furent souvent décrites par ces auteurs par petites touches, parfois aussi d'abord, en négatif, l'A. montre que les notions de Tradition primordiale et de *sophia perennis*, dans leur expression et dans leur formulation respectivement guénoniennes et schuoniennes, sont tributaires d'une histoire, plus ou moins reconnue, et d'un contexte, l'une et l'autre modernes et contemporains, hors desquels elles seraient incompréhensibles parce qu'anachroniques. Il indique aussi la progressive prise de distance de F. Schuon à l'égard de R. Guénon, qui se consumma à partir de la fin des années 1940, mais qui s'annonçait déjà auparavant et qui s'accrut encore après la mort de R. Guénon. En témoignent, pour ne prendre que deux exemples, mais non des moindres, d'une part, le passage de F. Schuon du vocabulaire de la « Tradition primordiale » à celui de la *philosophia perennis*, puis de la *religio perennis* et, enfin, de la *sophia perennis*, et,

83. Patrick RINGGENBERG, *Diversité et unité des religions chez René Guénon et Frithjof Schuon*, Paris, L'Harmattan, (« Collection Théoria »), 2010 ; 14 × 22, 383 p., 33,50 €. ISBN : 978-2-296-12762-3.

d'autre part, la différence d'appréciation, par rapport à R. Guénon, de plus en plus nette, de F. Schuon sur la nature de la mystique, Schuon reconnaissant une certaine valeur ésotérique « bakhtique » à la mystique. Ainsi, des guénoniens plus « orthodoxes » que Schuon tinrent-ils aussi à émettre quelques réserves sur la séparation, à leur avis trop tranchée, qu'opérait R. Guénon entre, d'un côté, « mysticisme » et « voie mystique » et, de l'autre, « ésotérisme » et « voie initiatique » – je pense ici tout particulièrement à Louis Gros (cf. *Études traditionnelles*, n° 336, 1956, p. 364, n. 2) et à Jean Reyor (Jean Reyor, « Réflexions sur un vocabulaire », *Le Symbolisme*, 1966, repris dans *Pour un aboutissement de l'œuvre de René Guénon*, Milan, Archè, 1988-1991, t. 3, p. 1-14). Enfin, concernant la visée universaliste de R. Guénon et de F. Schuon, alors que l'un comme l'autre se sont finalement situés au sein de l'islam, les démarches et les perspectives des deux auteurs sont finalement assez différentes. Le titre de l'ouvrage est alors quelque peu trompeur, car, pour R. Guénon, il n'est pas question, à proprement parler, d'une unité « des religions », mais plutôt des traditions en référence à la Tradition et par le biais de leurs ésotérismes respectifs. Pour sa part, F. Schuon, très probablement parce que lui se réclamait d'une unité « des religions », d'une *religio perennis*, s'est rapproché en théorie et en pratique d'une sorte de supraréligion ésotérique. Là comme ailleurs, les développements de l'A. sont pertinents et éclairants (et prudents), comme on peut le constater dans le chapitre « L'évolution de la *tariqa* schuonienne et l'œuvre publiée » (p. 277-306).

*De la philosophia perennis au pérennialisme américain*<sup>84</sup>, de Setareh HOUMAN, est un volumineux ouvrage, issu d'une thèse, consacré à l'apparition et aux développements américains de ce que l'A., usant d'un anglicisme, appelle, à la suite de chercheurs comme Antoine Faivre, « pérennialisme » et que, pour ma part, j'appelle « École traditionnelle (de l'ésotérisme) ». L'A. définit le pérennialisme d'une manière à la fois large (le courant dont René Guénon fut le « premier représentant », p. 8) et plus restrictive (l'orientation que prit l'ésotérisme occidental « sous la direction spirituelle de Frithjof Schuon », p. 7) ; c'est sans doute ce flottement entre deux approches différentes de l'ésotérisme, quoique appartenant toutes deux à l'École traditionnelle, qui permet à l'A. cette affirmation quelque peu surprenante selon laquelle « le pérennialisme s'inscrit [...] dans l'histoire des courants ésotériques non chrétiens » (p. 8), ce qui est faire peu de cas, en France tout au moins, du courant chrétien de l'École traditionnelle. Mais l'essentiel de l'étude, et le plus novateur, n'est pas là ; ce qui fait en effet la majeure partie et le premier intérêt de cet ouvrage, c'est sa présentation du pérennialisme américain, sujet déjà abordé, mais plus succinctement par

84. Setareh HOUMAN, *De la philosophia perennis au pérennialisme américain*, Milan, Archè (coll. « Bibliothèque de l'Unicorne. Série française » 57) ; 17 × 24, 621 p., 58 €. ISBN : 978-88-7252-296-7.

Mark Sedgwick dans *Against the Modern World*<sup>85</sup>. L'A. présente ainsi non seulement les débuts de ce courant aux États-Unis, avec, notamment, Ananda Kentish Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Huston Smith, mais aussi les successeurs de ces derniers, la pénétration des hommes et des idées du pérennialisme dans le monde académique et les débats contemporains suscités par cette pénétration. Si l'on peut regretter ici ou là quelques approximations (par exemple : p. 170, l'affirmation que Guénon ne tenta jamais de connaître le néothomisme ; p. 130, l'idée qu'en 1873 les objectifs du Hiéron de Paray-le-Monial « préfiguraient certains aspects du traditionalisme naissant », alors que le traditionalisme catholique était alors déjà largement né et presque finissant, à moins qu'il ne s'agisse du pérennialisme au sens large ; p. 138, la description de l'Estoile Interne comme d'un « Ordre chrétien moyenâgeux » et de la Fraternité du Paraclet comme d'un « Ordre auquel s'affilièrent en 1939 certains traditionnistes réfractaires à la maçonnerie et à l'islam » et qui « cessa toute activité lorsque fut déclarée la Seconde Guerre Mondiale » ; ou encore, p. 585, la qualification de docétiste de ce qui est, semble-t-il, une forme de *contemptus mundi*), on doit reconnaître que cette étude donne un bel accès à la connaissance du pérennialisme (au sens strict) américain, à la fois dans ses caractéristiques communes et dans sa relative diversité interne.

La collection « Théoria » des éditions L'Harmattan réédite deux ouvrages de Frithjof SCHUON, *Avoir un centre* (déjà paru en français en 1988) et *Les Stations de la Sagesse* (déjà paru en français en 1958 et en 1992)<sup>86</sup>. Ces deux ouvrages étant connus, je me contenterai de quelques rapides indications plus particulièrement en rapport avec l'étude de Patrick Ringgenberg dont j'ai rendu compte au début de cette section. Ainsi, *Avoir un centre*, qui entend principalement développer une « anthropologie intégrale », c'est-à-dire une approche de l'homme qui tienne compte de toutes les dimensions de ce dernier, jusques et y compris sa déiformité, rapproche l'ésotérisme et « la plus haute mystique » en ce que seuls l'un et l'autre, au sein du théisme, ne mettent pas entre parenthèses « la divine Essence » (p. 103), explique que « la notion chrétienne d'"enfant de Dieu" indique un élément d'ésotérisme qui s'affirme [...] à l'égard de l'"Ancienne Loi" » (p. 113) et que la religion doit « inclure, sous peine de tromper – ou d'exclure – certaines âmes ou certaines intelligences » (p. 118), l'ensemble des idées que recouvre le terme de « Père » lorsqu'il est appliqué à Dieu, y compris celle de « Sur-Être ». Plus nettement encore, *Les Stations de la Sagesse*, constatant, pour dire le moins, un déficit moderne de compréhension, voire simplement de reconnaissance, de la vérité contenue

85. *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), p. 785 et 94 (2010), p. 572.

86. Frithjof SCHUON, *Avoir un centre*, Paris, L'Harmattan, (« Collection Théoria »), 2010 ; 14 × 22, 162 p., 16 €. ISBN : 978-2-296-12841-5. Id., *Les Stations de la Sagesse*, Paris, L'Harmattan, (« Collection Théoria »), 2011 ; 14 × 22, 157 p., 15,50 €. ISBN : 978-2-296-54668-4.

dans les traditions religieuses, entendent indiquer, notamment au sein même de certaines manifestations « anthropothéistes », lues symboliquement, la portée des enseignements qui y sont exprimés.

Autre réédition dans la même collection, celle de *La Royauté sacrée* de cet helléniste spécialiste de Plutarque qu'est Jean Hani<sup>87</sup>, d'abord parue en 1984. Explorant les formes anciennes de la royauté, notamment celle de la royauté du Christ, l'A. y repère trois dimensions : la première, métaphysique et religieuse, est celle de la doctrine des deux glaives ; la deuxième, sociologique et structurale, est celle des ordres ; la troisième, cosmologique, est celle des cycles.

Toujours en réédition chez le même éditeur et dans la même collection, mais cette fois avec de substantielles modifications : *Amour et Vérité* de Jean BORELLA<sup>88</sup>. Il s'agit de la reprise de *La Charité profanée*, publiée en 1979 aux Éditions du Cèdre, ouvrage qui avait valu à son auteur de violentes critiques, d'une part de la part des milieux « progressistes » pour intégrisme, d'autre part des milieux « traditionalistes », dont il était proche, pour gnosticisme. La partie la plus polémique de l'ouvrage a désormais disparu au profit, essentiellement, de nouveaux développements cosmologiques (« Le détour cosmologique », p. 76-104) ainsi que sur les doctrines platoniciennes et aristotéliennes de l'âme (p. 151-157). Concernant plus directement le propos de ce bulletin, on notera la disparition de toutes références à Schuon (soit que les passages qui en donnaient l'occasion ont disparu – par exemple le « Prologue » de la première édition –, soit que, de fait, la mention de Schuon ne s'imposait pas – à propos du « Commandement suprême » –, mais aussi parfois là où cette mention était légitime et utile – ainsi concernant, « la notion de relativement absolu », p. 33), mais le maintien de la plupart des références originelles à Guénon, d'autres étant désormais ajoutées, notamment dans les nouveaux développements cosmologiques. Encore de Jean Borella, mais cette fois avec Bruno BÉRARD, la *Métaphysique des contes de fées*<sup>89</sup>, ouvrage écrit à quatre mains, en alternance. Le titre est une claire et avouée (p. 15) référence à la *Psychanalyse des contes de fées* de Bruno Bettelheim, mais la substitution de « métaphysique » à « psychanalyse » indique le pari des auteurs qu'une réalité proprement spirituelle (« le savoir le plus profond sur les étapes et les événements de son devenir divin, sur cette transformation mystérieuse par quoi l'âme apprend peu à peu à connaître ce qu'il en est de Dieu en elle », p. 16) se dit dans le

87. Jean HANI, *La Royauté sacrée*. Du pharaon au roi très chrétien, Paris, L'Harmattan, (« Collection Théôria »), 2010 ; 14 × 22, 267 p., 24,50 €. ISBN : 978-2-296-11676-4.

88. Jean BORELLA, *Amour et Vérité*. La voie chrétienne de la charité, Paris, L'Harmattan, (« Collection Théôria »), 2011 ; 16 × 22, 381 p., 34 €. ISBN : 978-2-296-55099-5.

89. Bruno BÉRARD et Jean BORELLA, *Métaphysique des contes de fées*, Paris, L'Harmattan (coll. « Métaphysique au quotidien »), 2011 ; 14 × 22, 182 p., 17 €. ISBN : 978-2-296-55116-9.

conte de fées et « se dépose dans *l'inconscient spirituel* de l'auditeur » (*idem*). C'est dans cette perspective que sont commentés trois contes (qui ne sont d'ailleurs pas tous, *stricto sensu*, « de fées ») : « La jeune fille sans mains » (Jean Borella, qui y lit une histoire de l'âme, ou, plus précisément de la réintégration par l'âme de sa bonté originelle), « Ce que fait le vieux est toujours bien fait » (Bruno Bérard, qui y lit une histoire de la sagesse de l'abandon) et « Le Petit Poucet » (Jean Borella, qui y lit un parcours initiatique, une alchimie spirituelle de l'âme désirante). La perspective est à la fois proche et différente de celle d'un Claudio Mutti avec *Le Symbolisme dans la fable* (*Magia della fiaba*, 1977 ; 1979 pour la traduction française) : proche par le souci de dégager une doctrine spirituelle de ces récits ; différente par la volonté de s'axer prioritairement sur une interprétation chrétienne et de se démarquer de toute interprétation guénonienne (ou supposée telle) de l'initiation comme d'une chose dont on s'empare par une sorte de technique démiurgique (cf. p. 166-167, où Guénon n'est pas loin d'être comparé à l'ogre).

**Nouveaux courants.** — Phénomène historiquement occidental et moderne, l'ésotérisme a su s'inculturer dans d'autres traditions. En témoigne le numéro 60 de la revue *Péninsule* : « Religions du Vietnam (XVIII-XXI<sup>e</sup> s.). Ésotérisme traditionnel et nouvel occultisme »<sup>90</sup>. Ce dossier est divisé en deux parties. La première, « Trace et rémanences des anciens réseaux ésotériques », illustre la présence ancienne d'un ésotérisme au Vietnam, pour autant que l'on accepte une définition large du terme « ésotérisme » : « enseignement nécessitant une initiation » (p. 3). Ce sens, que Pascal BOURDEAUX et Jérémy JAMMES jugent « strict » (*idem*), me paraît trop large pour justifier un compte rendu exhaustif de cette première partie ; je me contente de signaler l'étude (posthume) de Georges BOUDAREL, « Société secrètes et/ou sociétés à secret : dynamiques de la dissidence et du conformisme dans le Vietnam traditionnel » (p. 31-62), qui montre le caractère ancien de ce type de sociétés qui a fourni ainsi un terreau favorable aux « nouveaux réseaux occultistes » dont traite la seconde partie. Celle-ci s'ouvre par un entretien (p. 99-120) entre, d'une part, Jean-Pierre LAURANT et, d'autre part, Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes, sur Mat Gioi, c'est-à-dire Albert de Pouvoirville, l'un des inspirateurs de R. Guénon et figure à laquelle J.-P. Laurant a consacré en 1982 un bel ouvrage, *Matgioi, un aventurier taoïste*. Jérémy Jammes, avec « *Thông Thiên Học* ou la Société théosophique au sud du Vietnam » (p. 121-161) montre que la Société théosophique profita au Vietnam d'un mouvement de rénovation du bouddhisme (où s'inscrivit également le caodaïsme), la Société théosophique proposant alors une « méditation laïcisée », et du soutien de la franc-maçonnerie, principalement de celle du Droit humain, obédience fortement

90. « Religions du Vietnam (XVIII-XXI<sup>e</sup> s.). Ésotérisme traditionnel et nouvel occultisme », *Péninsule*, n° 60, 2010 ; 16 × 25, 305 p., 25 €.



marquée, on le sait, par le théosophisme. Pascal Bourdeaux présente la revue *France-Asie* (p. 163-209) sous l'angle de son traitement de l'ésotérisme, particulièrement nette lorsque la revue était encore sous la direction directe et unique de, son fondateur, René de Berval. Cette étude est complétée par de très utiles annexes (relevé des articles, des comptes rendus, des revues et publicités, prosopographie). Janet HOSKINS explore la dynamique des formes ésotériques au sein du caodaïsme (p. 211-247). Markus SCHLECKER et Kirsten ENDRES présentent le cas de deux femmes extralucides aux alentours de l'an 2000 (p. 249-279).

Dans une perspective assez proche, Mark SINGLETON, avec *Yoga Body*<sup>91</sup>, montre, de manière très convaincante, que, plus qu'aux traditions anciennes, le yoga tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, c'est-à-dire comme une sorte de gymnastique posturale communément dénommée *hata-yoga*, doit surtout à la relecture en termes et de culture physique et d'ésotérisme (notamment théosophiste et de la New Thought) des postures yogiques.

*Joseph Smith, Jesus, and satanic opposition*, de Douglas J. DAVIES<sup>92</sup>, est un ouvrage novateur en ce qu'il explore les figures mormones de Jésus dont la diversité est rassemblée par l'opposition à Satan, et qu'il les confronte à l'orthodoxie chrétienne dominante, montrant alors que le christianisme dont se réclame les mormons n'est pas d'abord de l'ordre de la croyance, mais de l'identité publique et du sentiment, construit aussi à partir des représentations des courants chrétiens majoritaires.

Dans la section « Généralités », j'ai rendu compte du *Petit Dictionnaire des cultes politiques en France*. Sur un sujet proche, celui des « cultes » (au sens anglo-saxon du terme), mais plus limité et bien mieux maîtrisé (c'est peu dire), on lui préférera *Le Complot cosmique* de Stéphane FRANÇOIS et Emmanuel KREIS<sup>93</sup>, l'un et l'autre, à des titres divers, bons connaisseurs du sujet (le premier des dimensions occultistes de l'extrémisme de droite, le second des théories du complot), explicité en sous-titre : « Théorie du complot, ovnis, théosophie et extrémisme politique. » Examinant le conspirationnisme radicalisé (les gouvernements ont, ne serait-ce que dans un premier temps, fait alliance avec les extraterrestres pour asservir la Terre) de certains ufologues (Jimmy Guieu, John Lear, William Cooper, André Lecossois). Ces théories conspirationnistes ont intégré, au moins pour partie, une ufologie ésotérisante (notamment théosophisante) à thèmes nazis (dont Miguel Serrano fut sans doute l'exemple le plus célèbre), débouchant ainsi

91. Mark SINGLETON, *Yoga Body*. The origins of modern posture practice, New York, Oxford University Press, 2010 ; 16 × 24, VIII-262 p., \$ 99. ISBN : 978-0-19-539534-1.

92. Douglas J. DAVIES, *Joseph Smith, Jesus, and Satanic Opposition*. Atonement, evil in the mormon vision, Farnham, Ashgate, 2010 ; 16 × 24, IX-282 p., £ 16,99. ISBN : 978-1-4094-0670-9.

93. Stéphane FRANÇOIS et Emmanuel KREIS, *Le Complot cosmique*. Théorie du complot, ovnis, théosophie et extrémisme politique. Préface de Jean-Bruno RENARD. Postface de Jean-Pierre LAURANT. Milan, Archè (coll. « Histoire et métahistoire » 4), 2010 ; 17 × 24 ; 109 p., 14 €. ISBN : 978-88-7252-299-8.

sur une acclimatation des *Protocoles des sages de Sion* à ces théories, à ceci près que ceux qui, au bout du compte, tirent les ficelles sont désormais les extraterrestres.

Couvent Saint-Jacques  
20, rue des Tanneries  
F - 75013 Paris