



**Recension de de Claudio Moreschini, Hermes
Christianus, “ The intermingling of Hermetic piety and
Christian thought ”, Brepols (“ Cursor mundi ” 8),
Turnhout, 2011**

Fabienne Jourdan

► To cite this version:

Fabienne Jourdan. Recension de de Claudio Moreschini, Hermes Christianus, “ The intermingling of Hermetic piety and Christian thought ”, Brepols (“ Cursor mundi ” 8), Turnhout, 2011. *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 2015, 1 (61), pp.171-173. hal-02426882

HAL Id: hal-02426882

<https://hal.science/hal-02426882>

Submitted on 9 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Claudio Moreschini, *Hermes christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Translated by Patrick Baker, «Cursor mundi» 8, Turnhout, Brepols, 2011, 306 p.

Si l'hermétisme a connu un très grand succès à partir de la fin de l'Antiquité puis à travers tout le Moyen Âge et la Renaissance, cela est vraisemblablement dû à son appropriation par

3. En ayant fait la comparaison avec le texte original : ainsi la christologie des conciles évoqués p. 35 n'est pas à situer au IV^e mais au V^e s.

4. En matière anthroponymique, Boleslaw de Pologne est aussi dénommé Boleslas (p. 285-286) – il aurait fallu uniformiser ; de même Humbert de Moyenmoutier devient-il Hubert (p. 340, 342) ; plus fâcheux p. 46 il est affirmé que Constantin (Sylvain) fut le premier à placer l'effigie du Christ sur ses monnaies, alors même que ce fut évidemment l'empereur Justinien II ; enfin quelques choix de restitution ne sont pas entièrement satisfaisants : plutôt que de traduire (p. 105) : «L'Occident ... considérait la question des images religieuses de manière bien moins contestée qu'en Orient», il aurait fallu écrire «l'Occident considérait la question des images religieuses comme un objet de contentieux bien moindre qu'en Orient». Proclamée en 1014, la «Nicene creed» dans laquelle est insérée le *Filioque*, lors du couronnement de l'empereur germanique Henri II, n'est pas correctement décrite par la formule «credo de Nicée» (p. 361) : c'est bien plutôt la tradition carolingienne du credo de Nicée-Constantinople qui est visée par la formule anglaise. Note 10, p. 341 le canon 28 de Chalcédoine réaffirme évidemment le contenu du canon 3 de Constantinople (381) et non l'inverse. Par ailleurs, soulignons que la forme même du livre est soignée : nous n'avons remarqué que deux fautes de frappe («sprituellement» p. 157, «pesonnel» p. 396).

les chrétiens, une appropriation fondée sur des ressemblances entre leurs doctrines et celles qu'ils trouvaient dans les traités attribués à Hermès et qu'ils estimèrent longtemps le fruit de la révélation dont aurait bénéficié leur auteur. Une telle réception a même largement contribué à la formation du *corpus* dont les extraits parvenus ont d'abord été choisis par ces lecteurs pour les résonances qu'ils y percevaient avec leurs propres croyances. Claudio Moreschini (C. M.), qui a travaillé plus de trente ans sur ce *corpus* et sa réception, propose ici une synthèse qui tend à montrer comment, en Europe, mais aussi plus précisément en Italie, les philosophes et théologiens chrétiens ont développé leur propre vision de l'hermétisme. Après avoir évoqué l'enthousiasme et parfois les rejets des premiers lecteurs, il décrit le développement d'une véritable théosophie hermétique qui culmine à la Renaissance et montre la manière dont la construction historique sur laquelle celle-ci se fonde en attribuant à un Hermès antérieur à Moïse une révélation toute chrétienne finit par être mise en doute à la fin du XVI^e siècle, essentiellement par Isaac Casaubon, mû lui aussi par des considérations plus religieuses que philologiques. Le livre a été composé en italien et traduit dans un anglais très fluide par Patrick Baker.

Le premier chapitre explique la manière dont s'est formé le *corpus* et esquisse les thèmes principaux de l'hermétisme chrétien à la fin de l'Antiquité. Résumant l'histoire de la recherche à ce sujet, il met en évidence que l'hermétisme se développe à l'époque hellénistique parmi les classes moyennes ouvertes aux cultures d'origine non grecque et qu'il exprime, sous forme popularisée, des idées dérivées des philosophies bien connues de ce temps (le platonisme et le stoïcisme) de façon à devenir une forme de religiosité typique des masses de niveau culturel moyen d'origines différentes. Cette littérature née du syncrétisme gréco-égyptien développe sur les thèmes généraux de Dieu, du monde, de la matière, de l'homme et de son salut une série de réflexions dont les parallèles avec le christianisme ont donné à penser qu'elle constituait l'instrument divin d'une révélation apportée au cœur du paganisme, au point que l'intérêt chrétien pour l'hermétisme fut plus profond que celui des païens.

Le deuxième chapitre détaille ces thèmes tels qu'ils ont été repris par les chrétiens de l'ouest jusqu'au disciple d'Augustin Quodvultdeus et de l'est jusqu'à la *Théosophie de Tübingen*. À l'ouest, dès Tertullien, Hermès est présenté comme le maître de tous les philosophes païens dont les vues sont en accord avec la pensée chrétienne. L'idée se perpétue chez l'auteur du *Quod idola di non sint* qu'il faut peut-être identifier à Cyprien, ainsi que chez Arnobe, mais surtout chez Lactance qui constitue un moment capital dans le développement de l'hermétisme chrétien, son interprétation se perpétuant jusqu'au Moyen Âge. Lactance associe la cosmologie (toute platonicienne), l'anthropologie et la démonologie hermétiques aux représentations chrétiennes. La seule critique qu'il émet concerne l'image d'un dieu sans père ni mère alors que le chrétien considère Dieu comme père et mère de lui-même (p. 39). Ailleurs, Lactance interprète le texte de façon à permettre les rapprochements qu'il souhaite: il n'hésite pas par exemple à appliquer au Fils des qualités concernant le premier dieu, notamment celle d'ineffabilité. Après l'époque syncrétiste de Constantin toutefois, les chrétiens dont la religion est enfin dominante sont moins prêts à considérer la théosophie païenne comme précurseur de la leur et l'on voit alors Hermès considéré comme un hérétique chrétien par Philastrius de Brescia. Le IV^e siècle est cependant marqué par un événement majeur pour le développement de l'hermétisme chrétien: le *Logos teleios* grec que citait encore Lactance est traduit anonymement en latin sous le titre d'*Asclepius* et placé sous le nom d'Apulée. C. M. consacre un long développement à cette version qui sera la seule disponible dans l'ouest romain avant la traduction du *corpus* grec par Marsile Ficin. On en retiendra la doctrine qui fera controverse dans la réception chrétienne du dialogue: celle qui permet à l'homme lui-même, comme à Dieu, de créer des dieux et non pas seulement d'animer des statues (ch. 23, 24, 37-38, ici p. 65-66). C'est à l'*Asclepius* qu'a donc accès Augustin. Mais il n'a plus l'ouverture de Lactance. Avec lui, le christianisme triomphant fait une sélection dans l'hermétisme. Augustin néglige le passage de l'*Asclepius* sur la création d'un second dieu si cher à Lactance et, dans l'apocalypse de ce livre, il lit (à tort) une dénonciation et donc une destruction du culte des idoles alors que Lactance y voyait une révélation sur la future destruction du monde. Leurs postures antithétiques se retrouveront à la Renaissance qui tentera une réconciliation.

L'ironie veut que l'auteur de l'*Adversus quinque haereses*, longtemps attribué à Augustin puis à son disciple Quodvultdeus, revienne aux positions de Lactance et ignore celles d'Augustin — ce qui laisse en réalité penser que cette attribution est erronée.

À l'est, Hermès est également cité, mais c'est essentiellement avec Cyrille d'Alexandrie que la tentative de réconcilier hermétisme et christianisme atteint son sommet, l'anthologie des doctrines hermétiques qu'il entreprend étant ensuite reprise par l'auteur anonyme de la *Théosophie* dont le manuscrit se trouve à Tübingen. L'un et l'autre y trouvent une annonce de la vérité chrétienne relativement entre autres au statut du *Logos*, à la Genèse et à l'enseignement trinitaire.

Le troisième chapitre traite de l'hermétisme chrétien au Moyen Âge entre l'ouest latin et l'est byzantin. À cette époque, l'hermétisme n'est plus conçu comme une révélation extérieure au christianisme à mettre en accord avec lui. Cet accord est accepté comme un fait et l'hermétisme est utilisé dans la spéculation chrétienne elle-même. Le nombre d'auteurs ici traités est tel qu'il n'est possible de résumer ici que les grandes tendances qui se dégagent. Au XII^e siècle, Abélard et les philosophes de l'École de Chartres contribuent à la diffusion de l'hermétisme interprété à la manière de Lactance, après quoi Thierry de Chartres et Alain de Lille l'utilisent essentiellement pour élucider le dogme de la Trinité, tandis que le *Livre des vingt-quatre philosophes* y recourt pour sa définition de Dieu. Si le XIII^e siècle allemand soutient encore l'accord entre hermétisme et christianisme, en France et en Angleterre, la critique d'Augustin contre l'idolâtrie semble prendre le dessus, bien qu'au XV^e siècle Nicolas de Cues l'oublie de nouveau. Quant au monde byzantin, entre le VII^e et le XI^e, il ne manifeste aucun intérêt pour l'hermétisme et lorsque, avec Photius et Psellus, il semble y venir, c'est pour condamner entre autres ses aspects magiques.

C'est alors que se produit un grand événement dans l'histoire de l'hermétisme chrétien : la traduction en latin du corpus grec, c'est-à-dire de ce qu'on appelle le *Corpus Hermeticum*, par Marsile Ficin (1463).

Le chapitre IV étudie la renaissance de l'hermétisme grec en Italie grâce à l'œuvre de ce dernier et de Ludovic Lazzarelli. Marsile Ficin semble confronté aux deux attitudes antithétiques de Lactance et d'Augustin et C. M. le pense intéressé par la magie philosophique et non populaire des traités, bien qu'il ait des doutes sur la valeur de leur théosophie. Selon lui, l'intérêt de M. Ficin pour l'hermétisme n'aurait pas passé avec son néoplatonisme croissant, mais se serait mué en réflexions plus mûres à son sujet, inspirées par sa philosophie platonicienne. C. M. consacre une excellente section du chapitre (p. 156-160) à l'analyse d'exemples de la traduction de M. Ficin pour montrer que l'édition de A. D. Nock et A. J. Festugière néglige souvent à tort ses contributions comme celles de F. Patrizi qui corrigea un siècle plus tard le travail de son prédécesseur.

Avec son traité le *Crater Hermetis* qui fait se succéder parties en prose et parties en vers, Ludovico Lazzarelli (né en 1447) se révèle quant à lui un enthousiaste partisan des doctrines hermétiques conçues comme annonciatrices du christianisme, au point qu'il tente de défendre celle de la création des dieux par les hommes en associant ces dieux à des âmes-démons créés par des pratiques magiques (voir la controverse sur cette interprétation, p. 177-178). Après avoir comparé l'œuvre des deux italiens de la Renaissance, C. M. ajoute une note rédigée par Enrico Norelli sur les sources hébraïques du *Crater Hermetis* et évoque la diffusion de l'œuvre de M. Ficin.

Le chapitre V analyse les prolégomènes de François Foix-Candale (1512-1594), Bordelais et ami de Montaigne, à son commentaire du *Poimandrès*. Ce catholique qui lit l'hermétisme en fonction de ses positions dans les guerres de religion commente la traduction de M. Ficin et, dans sa préface à l'édition grecque et latine, reconstruit l'histoire du texte produit par Hermès en Égypte, déplaçant par là le centre de gravité de la doctrine hermétique sur la tradition grecque qu'il relit selon sa propre théologie.

Le chapitre VI décrit le devenir de l'hermétisme dans l'Italie du XVI^e s. où Angostino Steuco s'appuie sur une méthode d'harmonisation étayée par une grande érudition, tandis que Francesco Patrizi ne cherche plus à reconstruire une *philosophia perennis* sur cette base. Il veut rétablir un système philosophique néoplatonicien destiné à supplanter l'aristotélisme dominant de son époque, ce qu'il tente de faire en recourant à Hermès à la fois dans ses traités anti-aristotéliens et dans la préface de son édition du *corpus*.

Le chapitre VII découvre alors comment, à la fin du XVI^e s., il est enfin reconnu que les écrits hermétiques ne sont pas la composition d'un contemporain, voire d'un prédécesseur de Moïse. La démonstration est essentiellement l'œuvre d'Isaac Casaubon dont le motif est en réalité moins philologique que polémique, le huguenot voulant défendre un christianisme orthodoxe en montrant que le *Corpus Hermeticum* est un faux de l'époque chrétienne et non une anticipation païenne du christianisme — et C. M. alors de conclure à lenteur de la marche vers la vérité.

On ne peut suffisamment rendre hommage à l'érudition dont témoigne cet ouvrage. Son caractère encyclopédique rend une lecture continue difficile. Mais l'impression de catalogue qui pourrait naître à première vue est levée par la présence de fils conducteurs comme le devenir des interprétations de Lactance et d'Augustin ou la mise en évidence de la construction d'un hermétisme chrétien et de sa déconstruction par l'histoire et la philologie mises toutefois encore au service de croyances religieuses et en l'occurrence de positions confessionnelles. Pour chaque auteur cité, C. M. recourt à la bibliographie la plus récente dont il propose un compte rendu convaincant en veillant souvent à prendre personnellement position dans les débats. Cette immense synthèse sera très utile aux lecteurs désireux de suivre l'évolution de l'hermétisme au sein du christianisme auquel il doit principalement sa transmission et son succès.

Fabienne JOURDAN

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, texte critique de F. Winkelmann (GCS), introduction et notes de L. Pietri, traduction de M.-J. Rondeau, Sources chrétiennes n° 559, Paris, Le Cerf, 2013, 568 p.

Alors que cette lacune avait été comblée dans les autres langues européennes, il manquait encore une traduction en langue française moderne de la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée. La dernière en date, que l'on devait à Louis Cousin, remontait à 1675. Le 559^e volume de la collection des « Sources chrétiennes » est donc venu combler ce retard à point nommé, en 2013, soit exactement dix-sept siècles après les accords de Constantin et Licinius que nous connaissons sous le nom d'Édit de Milan et que les historiens contemporains regardent comme les débuts officiels de la « liberté religieuse » pour les chrétiens, voire pour l'ensemble des sujets de l'Empire⁵ et même, selon certains, pour « l'homme moderne »⁶. Il s'agissait sans doute d'une manière, pour les « Sources chrétiennes » de célébrer cet anniversaire.

La traduction, sur un texte grec procuré par F. Winkelmann à la collection berlinoise des *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, est due à Marie-Josèphe Rondeau, professeur émérite à l'Université de Caen, dont le manuscrit a été revu par B. Meunier de l'Institut des Sources chrétiennes, mais aussi, au cas par cas, par les meilleurs spécialistes parisiens de la littérature chrétienne tardive. La traduction, qui se lit aisément, est accompagnée de notes nombreuses et érudites, et précédée d'une introduction monumentale de plus de cent trente pages, que l'on doit à la diligence de l'historienne L. Pietri, professeur émérite à l'Université Paris-Sorbonne. L. Pietri s'intéresse principalement à la valeur documentaire de l'ouvrage pour une connaissance historique de Constantin et de la documentation qui était à disposition de l'auteur, familier du premier empereur chrétien. Confrontant les affirmations de l'évêque de Césarée à la masse des sources antiques relatives au sujet, l'introduction se compose d'une série de dossiers thématiques qui rassemblent commodément toutes les données des problèmes abordés. Ces rubriques soignées

5. Voir, par exemple, M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Tours, CLD, 2008, p. 180-181.

6. Voir G. LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla « Dignitatis humanae »*, Rome, Studium, 1991, p. 128 et, plus récemment, A. SCOLA, *Oublier Dieu ? Religion, violence et tolérance dans la société mondialisée*, Paris, Le Cerf, 2014, p. 20.