



HAL
open science

Astrologie, Kabbale et histoire dans les *Curiositez inouyes (1629)* de Jacques Gaffarel

Jean Sanchez

► **To cite this version:**

Jean Sanchez. Astrologie, Kabbale et histoire dans les *Curiositez inouyes (1629)* de Jacques Gaffarel. *LIAS - Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources*, 2020, 47 (2), pp.89-117. 10.2143/LIAS.47.2.3289800 . halshs-03525439

HAL Id: halshs-03525439

<https://shs.hal.science/halshs-03525439>

Submitted on 24 Feb 2023

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.

ASTROLOGIE, KABBALE ET HISTOIRE DANS LES *CURIOSITEZ INOUYES* (1629) DE JACQUES GAFFAREL

JEAN SANCHEZ

Abstract

In 1629, a strange treatise was published in Paris: the *Curiositez inouyes* (“unheard-of curiosities”), a survey of the astrology of the ancient Hebrews and the talismanic art of the Persians. Its author, the Orientalist Jacques Gaffarel (1601-1681), was a rising figure of French scholarship and a friend of Pierre Gassendi (1592-1655) and Gabriel Naudé (1600-1653). The originality of his treatise, one of the last defences of astrology authored by a French scholar in the seventeenth century, lay in its antiquarian approach to knowledge based mainly on a corpus of rabbinic sources.

In this article, I address one of the essential aspects of the *Curiositez inouyes*: the re-establishment of astrology based on the doctrines of the ancient Hebrews. I show how Gaffarel used, not without ambiguity, the rhetoric and resources of historical scholarship to introduce a new legitimisation of astrology through the Jewish Kabbalah. Through this analysis I wish to explore how the attitude toward Antiquity shaped the conception of astrology in early modern France.

Keywords: Jacques Gaffarel (1601-1681), astrology – in France, kabbalah, idolatry, historical scholarship

1. Introduction

Dans son célèbre ouvrage de 1987, *Gassendi the atomist*, Lynn Sumida Joy montre à partir de l'exemple de Gassendi comment, au dix-septième siècle, un projet de fondation philosophique peut découler d'une enquête historique sur les philosophies de l'Antiquité. Loin de l'idéal cartésien de rupture avec les Anciens, plusieurs érudits modernes poursuivent la démarche historiographique des humanistes et donnent à l'histoire une fonction épistémologique. Ceci est particulièrement vrai pour l'astrologie, héritée d'une tradition aussi ancienne qu'obscur, qui fait l'objet d'âpres débats entre ceux qui la considèrent comme issue d'une *prisca philosophia* et ceux qui y voient le reste d'un paganisme antique. Dans cet article nous nous intéressons à ces liens entre légitimation philosophique et discours historique à partir de l'exemple original de Jacques Gaffarel et son ouvrage intitulé *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*, paru à Paris en 1629.¹

¹ J. Gaffarel, *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*, par M. J. Gaffarel, Paris: Du Mesnil, 1629.

Dans un contexte européen de débat sur l'astrologie, les *Curiositez* abordent un sujet atypique : l'astrologie pratiquée par les anciens Hébreux après le Déluge et les doctrines sur les talismans des Persans. Elles sont pourtant un succès éditorial et on les retrouve lues et débattues parmi les savants aussi bien en France que dans les autres pays européens, malgré une condamnation, sans grands effets, par la Sorbonne. Dans cet article, nous abordons l'un des aspects essentiels de l'œuvre : la refondation de l'astrologie à partir des doctrines des anciens Hébreux. Sur ce point, l'ouvrage est en effet particulièrement original. Il est non seulement l'une des dernières défenses de l'astrologie rédigée par un savant français au dix-septième siècle, mais également la seule à s'appuyer autant sur un corpus d'écrits rabbiniques et à mettre aussi bien en évidence une approche antique du projet de refondation de l'astrologie. Nous voulons en particulier montrer comment l'auteur utilise, non sans ambiguïté, les outils récemment développés de l'érudition historique pour introduire une nouvelle légitimation de l'astrologie par la kabbale juive.

Cet aspect de l'œuvre de Gaffarel n'a pas encore bénéficié d'étude spécifique. Depuis une quinzaine d'années, les historiens redécouvrent cette figure importante, quoique méconnue, du paysage savant des années 1620-1650, oscillant entre la France et l'Italie à la recherche d'ouvrages rares pour le compte de Richelieu. Personnalité de conciliation, mais aussi de transition, selon les mots de Jean-François Maillard, il se rapproche d'Athanasius Kircher par sa vaste curiosité pour l'Orient et la culture ésotérique héritée de la Renaissance, ce qui lui vaut de nombreux soupçons d'hétérodoxie.² Ses travaux sur le judaïsme, la kabbale, les talismans ou le pouvoir des images ont été récemment mis en valeur.³ Nous voulons mettre en avant la place de l'astrologie dans ce projet érudit, qui permet également d'apporter un éclairage nouveau sur l'implication de Gaffarel dans les controverses religieuses, en particulier celles sur l'origine de l'idolâtrie, à la suite des travaux de Frédéric Gabriel.⁴

² J.-F. Maillard, 'Gaffarel, Jacques', *Dictionnaire des philosophes français du XVII^e siècle: acteurs et réseaux du savoir*, Paris, 2015, pp. 766-770.

³ S. Campanini, 'Eine späte Apologie der Kabbala. Die Abdita divinae Cabalae Mysteria des Jacques Gaffarel', in: T. Frank, U. Kocher, et U. Tarnow, éd., *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Göttingen, 2007; Id., "'Consulto, forsitan, atque prudenter": la magia ebraica nella lettera di Jacques Gaffarel a Leone Modena', in: E. Abate, éd., *L'eredità di Salomone: la magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo*, Florence, 2019, pp. 203-248 et Id., 'Epistola sacra seu de sacro concubitu: la traduzione dell'Iggeret ha-qodesh di Jacques Gaffarel', *Materia Giudaica*, vol. 24, 2019, pp. 307-317. Signalons le récent recueil: H. Hirai, éd., *Jacques Gaffarel between magic and science*, Pise et Rome, 2014.

⁴ F. Gabriel, 'Figures des téraphim, entre causalités, intention du culte et supports de croyance : Gaffarel orientaliste', in: Hirai, *Jacques Gaffarel between magic and science* (cf. n. 3), pp. 43-55.

L'argumentation de Gaffarel en faveur de l'astrologie des Hébreux se déploie en trois parties, qui correspondent à l'ordre du texte. Tout d'abord, Gaffarel écarte les obstacles en différenciant l'astrologie de l'idolâtrie. Ensuite, il définit l'érudition historique comme moyen idéal d'étude de l'ancienne astrologie. Enfin, il introduit la kabbale comme le véritable principe de l'astrologie des Hébreux.

2. Gaffarel et les *Curiositez inouyes*

2.1. *Un hébraïsant qui entre dans le monde savant*

Avant d'entrer plus avant dans les *Curiositez* de Gaffarel, voici quelques indications biographiques sur l'auteur. Sa vie comporte de nombreuses zones d'ombres, imputables au faible nombre de sources qu'il nous reste à son sujet.⁵ Né en 1601, prêtre, docteur en théologie de l'Université de Valence en Dauphiné, docteur en droit canon de l'Université de Paris, il se passionne très tôt pour l'hébreu et la kabbale chrétienne, dont il est l'un des derniers représentants en France. Ami de Gabriel Naudé et de Jean-Cécile Frey, ancien élève d'hébreu du juif converti Philippe d'Aquin, il fait son entrée dans la République des Lettres en 1625 par une vive controverse avec Mersenne sur la question de la kabbale.⁶ Réagissant aux attaques publiées contre celle-ci par le Minime dans les *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623) et les *Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti problemata* (1623), et à celles publiées par le professeur de Padoue Giorgio Raguseo dans les *Epistolae mathematicae* (1623) éditées par Peiresc, il fait paraître en 1625 les *Abdita divinae cabalae mysteria* (1625) dans lequel il défend l'orthodoxie de la kabbale chrétienne. Son ouvrage reçoit l'approbation de l'Université et déclenche la fureur de Mersenne qui écrit une réplique, le *De Gaffarello iudicium ad clarissimum dominum de Peiresc*, qui ne sera pas publiée suite aux pressions de certains membres de l'Université. Vers 1626, Gaffarel part pour l'Italie afin de collecter des manuscrits anciens pour le compte de Richelieu. Pendant trois ans, parcourant les villes de Mantoue, Venise, Padoue, Livourne ou encore Rome, il accède à de riches collections de manuscrits hébreux

⁵ Il n'existe qu'une ancienne biographie de Gaffarel, aujourd'hui insuffisante: P. Gaffarel, 'Jacques Gaffarel (1601-1681)', *Bulletin de la Société scientifique et littéraire des basses-Alpes*, vol. 11, 1903, pp. 374-406, 463-491, 501-536. Voir également: Campanini, 'Eine späte Apologie der Kabbala' (cf. n. 3), pp. 294-305; F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Milan, 1985, pp. 344-346, 355-357; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols, New York, 1958, vol. 7, pp. 304-309.

⁶ C. Buccolini, 'Un testo sconosciuto di Mersenne contro la Cabala: la Responsio a Jacques Gaffarel', in: *Lexicon philosophicum: quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, Florence, 2010, vol. 12, pp. 1-50.

et rencontre Leone Allaci, gardien de la bibliothèque Vatican, qui vient de ramener en Italie les fabuleuses collections de la bibliothèque Palatine.⁷ Vers 1627, il fait également la connaissance de Campanella, détenu dans les geôles de l'Inquisition à Rome, dont il ramène vraisemblablement les *Astrologicorum libri*, publiés à Lyon en 1629.⁸

2.2. *La publication censurée des Curiositez inouyes*

Début 1629, Gaffarel est de retour à Paris, pour des raisons inconnues. Là, il publie la traduction d'un petit traité du rabbin Elcha ben David sur la fin du monde, le *יום יהוה* [*Yom YHWH*] sive de *Fine mundi*, qu'il dédie à Gilles de Sourdis, et prépare en parallèle l'édition des *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*, dont le privilège est obtenu le 24 mars 1629.⁹ Il est alors en proie à l'hostilité de Mersenne qui a pris une importance de plus en plus grande dans le monde savant parisien et qui est en conflit ouvert avec Robert Fludd, que Gaffarel avait défendu dans ses *Abdita mysteria*.¹⁰ Gaffarel sollicite l'aide de Gassendi, alors en voyage dans les Provinces-Unies, qui le soutient publiquement, mais les *Curiositez*, parues sans l'autorisation des théologiens, sont censurées par la Sorbonne le 1^{er} août 1629. Les raisons exactes de cette censure ne sont pas connues, mais on peut remarquer que Gaffarel puise beaucoup dans le *Aaron purgatus* (1606) du jurisconsulte et hébraïsant François de Monceau alors que l'ouvrage a été condamné par décret du Saint Office le 6 décembre 1607, puis par le théologien de la Sorbonne Robert Viseur en 1609.¹¹ Malgré les conseils de Gassendi l'incitant à ne pas céder, Gaffarel se rétracte le 4 octobre 1629, après des négociations

⁷ Les *Curiositez inouyes* font plusieurs fois référence aux lieux de passage de Gaffarel: Gaffarel, *Curiositez inouyes* (cf. n. 1), pp. 158, 160, 170, 198, 326, 363, 416, 452. Allaci fait référence au passage de Gaffarel à Rome: L. Allaci, *Apes urbanae*, Rome: Grignanus, 1633, p. 139.

⁸ T. Campanella, *Astrologicorum libri VI*, Lyon: Prost, 1629.

⁹ E. Ben David, *יום יהוה* [*Yom YHWH*] sive de *fine mundi*, Paris: Du Mesnil, 1629. Gaffarel profite peut-être de l'engouement pour l'astronomie consécutif à la magnifique éclipse annulaire du 25 décembre 1628.

¹⁰ S. Taussig, *L'examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, Pise et Rome, 2009, pp. 247-340; Ead., 'La réception des *Curiositez inouyes* par Gassendi et Mersenne', in: Hirai, *Jacques Gaffarel between magic and science*, pp. 57-72 et Ead., 'Entre Gaffarel et Mersenne: Gassendi et le poison de l'amitié', in: S. Matton, éd., *Alchimie et philosophie mécaniste: expérimentateurs et faussaires à l'Age classique*, Paris et Milan, 2015, pp. 33-105.

¹¹ F. de Monceau, *Aaron purgatus, sive de Vitulo aureo libri duo*, Arras: Riverii, 1606. Sur les condamnations: J. M. de Bujanda et M. Richter, *Index des livres interdits: Index librorum prohibitorum 1600-1966*, Montréal et Genève, 2002, p. 627; R. Viseur, *Aaronis purgati, seu Pseudo-Cherubi destructio*, Paris: Thierry, 1609. Monceau établit une filiation de sacerdoce entre Aaron et le pouvoir pontifical: un choix malhabile vu la réputation d'idolâtrie attribuée à Aaron par les théologiens protestants; cela explique vraisemblablement sa condamnation.

infructueuses avec la Sorbonne.¹² Cette rétractation aux contours vagues (Gaffarel n'y précise pas ses erreurs) permet la parution du livre, vraisemblablement sous une version retouchée dont nous ne possédons plus l'original. La dédicace au très influent Philippe de Cospéau, évêque de Nantes, est maintenue, et l'ouvrage semble se diffuser librement.

2.3. *Objectif des Curiosités inouyes*

Les *Curiositez* sont un ouvrage curieux, mêlant à la fois étude de la religion hébraïque et de la kabbale, théorie des talismans et défense de l'astrologie. L'auteur y prend le parti d'exposer les 'curiositez' des Hébreux 'que la plus grand part estoient INOUYE aux Chrétiens', dans une perspective aussi bien apologétique qu'érudite :¹³ il s'agit d'innocenter les anciens Orientaux des accusations d'idolâtrie, de magie démoniaque et de pratiques superstitieuses accumulées par des siècles de 'calomnies, ou bien d'opinions fantasques', et également de fournir des informations sur les théories astrologiques anciennes.¹⁴ Il revendique l'autorité des Pères de l'Église, qui n'ont pas 'dédaigné la Curiosité des Gentils', et prend également l'exemple d'autres ecclésiastiques qui se sont penchés sur la question de l'astrologie et de la magie comme Guillaume de Paris, Albert le Grand, Roger Bacon, Pierre d'Ailly, Marsile Ficin, Johannes Trithemius, Pedro Ciruelo ou Francesco Giuntini. Une liste qui fait figurer plusieurs théologiens suspects d'hétérodoxie, ce dont Gaffarel est conscient.¹⁵

Malgré son format in-octavo, l'ouvrage est épais (environ sept cents pages), mais trahit plusieurs défauts de conception, marques d'une œuvre encore inachevée. Cela nous invite à croire l'auteur lorsqu'il affirme que les *Curiositez* furent publiées sur l'ordre 'd'une personne de qualité, à qui refuser ce qu'il veut c'est un crime'.¹⁶ Plusieurs développements semblent manquer ou sont résumés en une ligne, certaines références marginales sont manquantes ou erronées (les éditions latines et anglaises ne les corrigent souvent pas, voire ajoutent des erreurs supplémentaires), et les arguments sont parfois répartis entre différents chapitres, ce qui n'aide pas à la lisibilité d'un texte parfois confus. L'impression est également de mauvaise qualité avec de nombreuses coquilles dans le texte et les références.

¹² *Censura sacrae Facultatis Theologiae parisiensis lata in Petri Picherelli opuscula theologica. Lugduni Batavorum 1629 excusa. Retractatio Jac. Gaffarelli auctoris libri: Des Curiosités inouies*, Paris: Guillemot, 1629.

¹³ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, 'Additions et avertissement', fol. 4^r.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, 'Additions et avertissement', fols 2^r-5^r.

¹⁶ *Ibid.*, 'Additions et avertissement' fol. 1^r.

L'ouvrage connaît un succès immédiat, explicable sûrement par son 'sujet si hardy & si libre'.¹⁷ D'après le témoignage d'Allaci, l'ouvrage est réimprimé trois fois en six mois.¹⁸ Dans les années qui suivent, il connaît plusieurs réimpressions officielles et pirates (1631, 1637, 1650), ainsi qu'une traduction en anglais par Edmund Chilmead (1650) et en latin par Gregor Michaelis (1676, 1678, 1706).¹⁹ Il se diffuse dans toute l'Europe. Sa réception dans le monde savant illustre l'attitude contrastée des générations qui suivent immédiatement les humanistes vis-à-vis de l'érudition hébraïque, de la kabbale et des talismans. Si Peiresc, Naudé et Gassendi montrent de l'intérêt pour cet ouvrage, Descartes et Jean-Baptiste Van Helmont, sollicités par Mersenne, lui portent un jugement sévère.²⁰ Grotius fait siennes plusieurs remarques de Gaffarel sur les veaux d'or dans l'Ancien Testament, et Thomas Browne le cite à de nombreuses reprises à propos de l'astrologie des Hébreux.²¹ Thomas Bangius et Johannes Franciscus Buddeus le louent d'avoir révélé les alphabets célestes.²² Au contraire, Kircher et Richard Simon se montrent extrêmement dubitatifs sur l'authenticité de ses sources, Simon qualifiant même Gaffarel de 'franc imposteur'.²³ Charles Sorel et Jean-Baptiste Morin s'opposent à sa doctrine des talismans, qui est soutenue par Jacques Gauffridy et inspire vraisemblablement Nicolas Caussin et John

¹⁷ *Ibid.*, 'Additions et avertissement' fol. 2^r.

¹⁸ Allaci, *Apes urbanae* (cf. n. 7), p. 140.

¹⁹ Sur Chilmead: M. Feingold et P.M. Gouk, 'An early critique of Bacon's *Sylva Sylvarum*: Edmund Chilmead's treatise on sound', *Annals of Science*, vol. 40, no. 2, 1983, pp. 139-157. Sur la traduction de Michaelis: F. Secret, 'Le commentaire de Gregorius Michaelis sur les Curiositez inouïes de Jacques Gaffarel', in: J.-C. Margolin et S. Matton, éd., *Alchimie et philosophie à la Renaissance: actes du colloque international de Tours, 4-7 décembre 1991*, Paris, 1993, pp. 423-434.

²⁰ Sur la réception par Mersenne, Gassendi, Peiresc et Naudé, voir: Taussig, 'La réception des Curiositez inouïes par Gassendi et Mersenne'. Descartes à Mersenne, 8 octobre 1629 in: R. Descartes, *Œuvres*, Ch. Adam et P. Tannery, éd., Paris, 1996, vol. 1, p. 25. Sur Van Helmont: M. Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, Paris, 1945, vol. 2, pp. 531-535.

²¹ H. Grotius, *Annotata ad vetus testamentum*, 3 vols, Paris: Cramoisy, 1644. Voir par exemple le commentaire sur Exode 32:5 (*ibid.*, vol. 1, p. 82) ou 1Roi 12:28 (*ibid.*, vol. 1, p. 281). T. Browne, *Sir Thomas Browne's Pseudodoxia epidemica*, 2 vols, Oxford et New York, vol. 1, 1981, pp. 90, 289, 413, 533, 547.

²² J.F. Buddeus, *Introduction ad historiam philosophiae ebraeorum*, Halle: Orphanotrophius, 1702, p. 335; T. Bangius, *Caelum orientis*, Copenhague: Morsing, 1657, p. 138.

²³ A. Kircher, *Œdipus Ægyptiacus*, 3 vols, Rome: Vitalis Mascardi, 1653, vol. 2.2, pp. 217-224; R. Simon, *Bibliothèque critique, ou Recueil de diverses pièces critiques*, 4 vols, Amsterdam: De Lormes, 1708, vol. 2, p. 237. Kircher a lu Gaffarel avant 1633, et s'est très tôt opposé à la 'kabbale des caractères' comme le montre un de ses manuscrits (D. Stolzenberg, "'Universal history of the characters of letters and languages': an unknown manuscript by Athanasius Kircher", *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 56/57, 2011, pp. 305-321).

Evelyn.²⁴ Elias Ashmole possède son propre exemplaire des *Unheard-of curiosities*, qu'il annote abondamment.²⁵

3. L'histoire de l'astrologie dans l'histoire de la religion

Gaffarel introduit son étude de l'astrologie des anciens Hébreux en rejetant l'une de ses principales critiques : son assimilation à l'astrolâtrie, une interprétation récemment défendue par John Selden et Johannes Buxtorf fils. Rejetant l'attribution de l'origine de l'idolâtrie au culte des astres, il place son étude de l'astrologie ancienne dans le cadre de l'étude des religions païennes, qu'il interprète selon la vision concordiste de la *prisca theologia*. Il défend ainsi la compatibilité de l'astrologie ancienne avec l'orthodoxie religieuse. Cette approche explique vraisemblablement le succès des *Curiositez* dans les milieux érudits : Gaffarel fait de l'astrologie un moyen d'étude des religions anciennes, un thème qui suscite de plus en plus d'intérêt au début du dix-septième siècle.

3.1. Une défense de l'astrologie dans une réflexion plus générale sur l'idolâtrie des Orientaux

Les *Curiositez* sont introduites par deux chapitres apologétiques qui attaquent une conception de l'Antiquité, bâtie sur une opposition entre un monde gréco-romain pieux et rationnel, et un Orient superstitieux et menteur. Alors que les érudits chrétiens s'interrogent de plus en plus sur les raisons du basculement du peuple hébreu dans l'idolâtrie, attribué à la contamination de leur religion par les cultes de leurs voisins, Gaffarel prend la défense des auteurs juifs et des coutumes des Orientaux (Hébreux, Syriens, Persans/Babyloniens) contre les accusations d'idolâtrie et de mensonge.²⁶

Il réfute plusieurs exemples d'impiété imputés aux Orientaux : idolâtrie des animaux avec l'adoration du Veau d'or pendant l'Exode, le culte des poissons ou de Dagon par les Syriens, celui de l'âne ou du pourceau par les juifs ; idolâtrie des objets avec l'adoration du Cep de vigne ou des statues de nuée ; ou cultes démoniaques avec les sacrifices d'enfants adressés par les Hébreux à

²⁴ Le sieur de l'Isle [C. Sorel], *Des talismans ou figures faites sous certaines constellations*, Paris: Sommeville, 1636, pp. 145-336; J.-B. Morin, *Astrologia Gallica*, La Haye: Vlacq, 1661, pp. 493-494. Sur Gauffridy et Caussin: F. Secret, *Postel revisité*, Paris et Milan, 1998, pp. 231-235, 237-243. Sur Evelyn: J. Odgers, 'Resemblance and Figure in Garden and Laboratory: Gaffarel's influence on John Evelyn', in: Hirai, *Jacques Gaffarel between magic and science*, pp. 85-109.

²⁵ Oxford, Bodleian Library, ms. Ashmole 327.

²⁶ J. Sheehan, 'Sacred and Profane: Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century', *Past & Present*, no. 192, 2006, pp. 35-66 (38-46).

Moloch.²⁷ Il prend également la défense des Persans contre les accusations d'astrolâtrie et de magie diabolique, et particulièrement de la figure de Zoroastre, considéré par les démonologues Johann Weyer et Martin Del Rio comme l'inventeur de cette dernière.²⁸ Gaffarel s'oppose à ces accusations dont il voit l'origine dans l'ignorance et la malveillance des auteurs païens grecs et latins, comme Plutarque, Strabon, Trogue, Tacite, Diodore, Appien, Cicéron, Xénophon, Ovide, Martial ou Élien, dont les idées se sont ensuite répandues parmi les chrétiens, qui ignoraient l'hébreu. Il les réfute en mettant en avant les erreurs de traduction, les mauvaises interprétations et les incompréhensions des témoins. Par exemple, à propos des accusations de Juvénal et Strabon faisant des juifs des adorateurs des nuées, il explique qu'elles sont une mauvaise interprétation du fait que les anciens juifs priaient souvent en direction du ciel, en utilisant le terme *Schamaim* [les cieux] pour désigner Dieu.

Gaffarel n'est pas le premier à se lancer dans ce type de défense. Il se revendique des apologies de Gilbert Générard et François de Monceau en faveur de l'étude du judaïsme ancien, mais également des visions pieuses de la religion et de la philosophie des Persans développées par Barnabé Brisson, Francesco Patrizi, Otto van Heurne ou Jules-César Boulenger, de qui il a lu les ouvrages.²⁹ Sa démarche vise non seulement à défendre son objet d'étude, mais également à réhabiliter la *prisca philosophia*, la piété des anciens étant aussi bien le fruit que la garantie de l'orthodoxie de leurs savoirs.

3.2. *La rupture avec l'autorité grecque en astrologie*

Cela s'applique en particulier à l'astrologie. Pour l'auteur, si l'astrologie héritée de Ptolémée est en partie superstitieuse, la faute en est aux Égyptiens et, surtout, aux Grecs, 'vrayes pestes de l'antiquité' qui se sont éloignés de l'astrologie originelle des Hébreux.³⁰ À l'inverse de Scaliger et Gassendi qui attribuent la corruption de l'astrologie grecque à l'influence des superstitions babyloniennes,

²⁷ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, 'Additions', fols 5^r-6^r. *Ibid.*, pp. 4-26, 29-52, 99-114.

²⁸ J. Weyer, *De praestigiis daemonum*, Bâle: Oporinus, 1563, pp. 112-114; M. Del Rio, *Disquisitionum magicarum*, Louvain: Rivi, 1599, vol. 3, pp. 18-19. Ce schéma est repris par Duret: C. Duret, *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers*, Coligny: Berjon, 1613, pp. 327-331. Voir également les longues diatribes de Pierre de L'Ancre sur Zoroastre, surnommé le 'Coriphée des Prophètes du Démon': P. de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*, Paris: Buon, 1622, pp. 409-410.

²⁹ B. Brisson, *De regio Persarum principatu*, Paris: Prévost, 1590; F. Patrizi, *Magia philosophica*, Hambourg, 1593; O. van Heurne, *Barbaricae philosophiae antiquitatum libri duo*, Leiden: Officina Plantiniana, 1600; J.C. Boulenger, *Eclogarum ad Arnobium*, Toulouse: Colomiez, 1612, pp. 341-374.

³⁰ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, p. 415.

Gaffarel attribue la corruption de l'astrologie originelle des patriarches aux Grecs, coupables d'avoir déifiés les astres :³¹

[ces] Grecs qui tournerent toutes choses en Fables ; eux dis-je, qui ne pensoient pas estres habiles-hommes s'ils n'inventoient & publioient leurs resveries qui nous ont causé ce malheur, de ne cognoistre plus que confusément, & sous un voile la sagesse des Anciens ; de façon que nous ayans voulu donner l'Astrologie d'un autre sens, & farcie de Fables, les Horoscopes ne furent plus dressées que sur mille fausses Divinitez qu'ils attachèrent aux Estoiles. Par ainsi ils enseignèrent que ces Planettes estoient des Dieux, dont les uns estoient doux & les autres rigoureux, appelant Saturne pour estre malin $\nu\epsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ [...] : cherchans en ces appellations qu'ils nomoient, *Sortes fortunæ* la bonne adventure de l'Enfant.³²

En rejetant la place d'honneur attribuée au savoir grec, Gaffarel rompt avec la tendance majeure du 'retour à Ptolémée', qui avait guidé les astrologues européens depuis Regiomontanus, et qui insistait particulièrement sur la restitution du contenu mathématique de son astronomie.³³ Il n'est pas le seul catholique à se méfier de l'historiographie grecque, utilisée de plus en plus par les érudits protestants afin de réfuter *Annales ecclesiastici* de Baronius.³⁴ Néanmoins, pour Gaffarel, l'enjeu est plus fondamental : il s'agit de réhabiliter l'utilisation de l'astrologie par les anciens Hébreux contre les accusations d'astrolâtrie. Il s'intéresse ainsi aux aspects rituels de l'astrologie, faisant des *Curiositez* un ouvrage plus proche de l'*historia sacra* que du traité de philosophie naturelle.

3.3. *Le retour à Maïmonide ou l'hypothèse de l'astrologie à l'origine de l'idolâtrie*

Cette approche originale répond à une actualité intellectuelle immédiate : la publication par Selden du *De diis syris* en 1617 (réimprimé en 1629), et celle par Buxtorf de la traduction du *Moreh nevuchim* [*Guide des égarés*] de Maïmonide en 1629.³⁵ Ces deux ouvrages sont remarquables, car ils illustrent le basculement

³¹ P. Gassendi, 'De effectibus siderum', in: *Opera omnia*, 6 vols, Lyon: Anisson et Devenet, 1658, vol. 1, pp. 713-752 (715b-716).

³² Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 499-500. Parmi les corruptions, Gaffarel énumère particulièrement celles-ci : invention du déterminisme astrologique, dépendance de l'avenir envers l'horoscope de naissance, invention des maisons astrologiques (*ibid.*, pp. 499-505).

³³ O. Faracovi, 'The Return to Ptolemy', in: B. Dooley, ed., *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Leiden et Boston, 2014, pp. 87-98.

³⁴ Voir par exemple les critiques de Boulenger adressées à Casaubon au sujet de Baronius : 'Baronius non reiecit, quia maluit pie credere quae ad Dei gloriam faciunt, quam lumine supercilii Graecanico fastidire' (J. C. Boulenger, *Diatribae ad Isaaci Casauboni Exercitationes*, Lyon: Héri-tiers de G. Rouillé, 1617, p. 85).

³⁵ J. Selden, *De diis syris Syntagmata duo*, Londres: Stansbeius, 1617; M. Maïmonide, *Rabbi Mosis Majemonidis liber מורה נבוכים* [*Moreh nevuchim*], Bâle: König, 1629. Gaffarel cite plusieurs

de la controverse religieuse entre catholiques et protestants sur la question de l'origine de l'idolâtrie, et le regain d'intérêt des érudits protestants envers les sources rabbiniques pour l'histoire religieuse, en particulier le philosophe juif médiéval Moïse Maïmonide.³⁶ Or, Maïmonide a une hypothèse très originale sur le lien entre l'astrologie et la naissance de l'idolâtrie. Dans le livre trois du *Moreh nevuchim* (particulièrement dans les chapitres 29-30), il explique en effet que l'idolâtrie est née de l'astrolâtrie, les hommes considérant les astres comme la source des bienfaits de l'agriculture.³⁷ Ainsi, au temps d'Abraham, la religion répandue à travers le monde était celle des 'Sabéens qui affirmaient qu'il n'y avait pas d'autres Dieu que les astres', et c'est contre elle que se sont battus les premiers patriarches, en particulier Seth, fils d'Adam.³⁸ Cette conception est encore plus développée dans le *Avodah zarah* [*Le culte étranger*] de Maïmonide, publié pour la première fois dans la traduction latine de Dionysius Vossius en 1641 sous le titre *De idolatria*, mais dont le texte hébreu était déjà connu des hébraïsants chrétiens : il y explique qu'au temps d'Enoch, fils de Seth, les sages du peuple firent bâtir des temples en l'honneur des astres, afin qu'en honorant ces messagers de Dieu, Dieu lui-même soit honoré ('perinde ac Rex ministros suos honoratos vult ; qui honor est ipsius Regis') ; sous l'impulsion de faux prophètes, ces temples se mirent à accueillir des images des astres, que bientôt le peuple adora à la place de Dieu : ce furent là les premières idoles.³⁹

Selden expose la thèse de Maïmonide dans le *De diis syris*, où elle vient corroborer la récente redécouverte de l'*Anthologia* de l'astrologue grec Vettius Valens, qui fait apparaître plusieurs serments religieux invoquant les corps célestes.⁴⁰ Son objectif est de montrer que les divinités païennes ne sont souvent

fois le *De diis syris*, et il fait référence au livre nouvellement paru de Buxtorf (Gaffarel, *Curiositez inouyes*, p. 397). Notons que Selden était un correspondant de Peiresc, et que Naudé fait plusieurs fois référence au *De diis syris* dans son *Apologie pour tous les grands personnages*.

³⁶ Sur l'idolâtrie: H. Pinard de La Boullaye, *L'Étude comparée des religions: essai critique*, 2 vols, Paris, 1922, vol. 1, pp. 158-171; M. Mulsow, 'Antiquarianism and Idolatry: The Historia of Religions in the Seventeenth Century', in: G. Pomata et N. Siraisi, éd., '*Historia*': *Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MA, 2005, pp. 181-210; G.G. Stroumsa, 'John Spencer and the Roots of Idolatry', *History of Religions*, vol. 41, no. 1, 2001, pp. 1-23. Sur la redécouverte de Maïmonide par les érudits protestants: A.L. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' Mishneh Torah*, Cambridge, MA, 1984, pp. 161-260.

³⁷ Maïmonide, *Rabbi Mosis Majemonidis liber מורה נבוכים* [*Moreh nevuchim*] (cf. n. 35), pp. 421-430.

³⁸ Maïmonide, *Rabbi Mosis Majemonidis liber מורה נבוכים* [*Moreh nevuchim*], p. 421: 'fide Zabaeorum, qui statuerunt, nullum esse DEUM praeter Stellas'.

³⁹ M. Maïmonide, *De idolatria liber*, D. Vossius, éd. et tr., Amsterdam: Blaeu, 1641, pp. 1-6.

⁴⁰ Selden, *De diis syris Syntagmata duo* (cf. n. 35), p. xxvii. Sur l'ouvrage, voir: G. J. Toomer, *John Selden: a life in scholarship*, 2 vols, Oxford, 2009, vol. 1, pp. 211-256.

que le fruit d'erreur d'interprétation ou une perversion de la vérité biblique. Dans ce cadre, il estime que les premiers dieux païens sont créés à partir des 'dogmes des astrologues' par divinisation progressive de notions comme la Fortune ou le Zodiaque.⁴¹ Ainsi, ce sont les doctrines de l'astrologie, et non plus seulement les images des astres, qui sont à la source de l'idolâtrie.

Maïmonide est connu des hébraïsants catholiques, notamment car Thomas d'Aquin et Maître Eckart le citent avec respect. Cependant, ils délaissent la thèse de l'adoration des astres à l'origine de l'idolâtrie au profit de celle d'une idolâtrie née de l'évhémérisme, c'est-à-dire la divinisation post-mortem des personnages héroïques.⁴² Ils s'appuient notamment sur un passage de la *Sagesse de Salomon*, qui classe les cultes erronés en fonction de leur gravité, et où les astrolâtres ne méritent qu'un 'léger blâme' en comparaison des idolâtres. Cependant, la *Sagesse*, présente uniquement dans la Septante, est considérée comme apocryphe par les érudits protestants, qui se tournent au début du dix-septième siècle vers Maïmonide pour expliquer la naissance de l'idolâtrie. Même s'ils sont habituellement hostiles aux 'mensonges des rabbins', le philosophe juif leur fournit une explication qui fait écho à la constitution de l'Église catholique. En effet, le passage du culte d'un Dieu invisible à celui des sphères célestes peut facilement être comparé avec le passage du 'culte en esprit' de l'église primitive vers l'adoration de la présence réelle de Dieu et la vénération des images pieuses dans les églises catholiques, cibles classiques des auteurs protestants.⁴³ Pour ces derniers, l'interprétation de Maïmonide fournit un exemple supplémentaire que l'adoration de la créature au lieu du Créateur est une stratégie habituelle du Démon. Au contraire, les auteurs catholiques s'attachent plutôt à défendre la différence entre la vénération catholique pour les images et le culte des idoles.⁴⁴

3.4. *L'évhémérisme contre l'idolâtrie de l'astrologie*

Dans ce débat sur l'idolâtrie, Gaffarel reprend le canon catholique de l'évhémérisme. Néanmoins, il ne nie pas non plus l'existence des rituels adressés aux astres par les Orientaux. Sa solution est alors de montrer le caractère naturel et orthodoxe de ces rituels en s'appuyant sur des autorités essentiellement tirées de la littérature

⁴¹ Selden, *De diis syris Syntagmata duo*, p. 2-3.

⁴² F. Schmidt, 'Naissance des polythéismes (1624-1757)', *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 59, no. 1, 1985, pp. 77-90.

⁴³ B. Dompnier, 'L'Église romaine conservatoire des religions antiques. La critique protestante du culte des saints et des images au XVII^e siècle', in: C. Grell et F. Laplanche, éd., *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI^e-XVIII^e siècle, Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987*, Paris, 1988, pp. 51-68.

⁴⁴ R. Dekoninck, 'Des idoles de bois aux idoles de l'esprit. Les métamorphoses de l'idolâtrie dans l'imaginaire moderne', *Revue théologique de Louvain*, vol. 35, no. 2, 2004, pp. 203-216.

rabbinique. C'est ce qu'il développe dans le chapitre huit des *Curiositez*, intitulé 'Qu'il est faux que l'Astrologie des Anciens ait donné commencement à l'Idolâtrie' où il s'oppose à l'idée que l'astrologie ait 'planté l'idolomanie dans l'esprit des hommes'⁴⁵ et rappelle également que l'Église n'a condamné que la forme superstitieuse de l'astrologie, celle 'donnant plus de puissance aux cieus qu'il ne faut'⁴⁶. L'argumentation de Gaffarel s'organise en trois points : 1) l'astrologie a été inventée par les Patriarches de la Bible ; 2) elle a été pratiquée sans idolâtrie par leurs descendants ; 3) on ne peut pas lui assigner l'origine de l'idolâtrie.

Gaffarel passe rapidement sur les premiers points, se contentant de reprendre l'attribution par Flavius Josèphe de la paternité de l'astrologie à Adam, Seth et Abraham et défendre le fait que Moïse maîtrisait l'astrologie, s'appuyant pour cela sur les commentaires de l'*Ecclésiaste* par 'rabbi Selomo' (non identifié), Abravanel, et Maïmonide lui-même. L'auteur développe plus longuement la question de l'origine de l'idolâtrie, en s'appuyant aussi bien sur la *Sagesse de Salomon*, que sur un 'traité des dieux étrangers' du rabbin 'Bechai'.⁴⁷ Rejetant l'attribution par Ficin aux prêtres égyptiens de statues possédées par des démons, il réaffirme le fait que les premières idoles sont des statues de personnages célèbres divinisés.⁴⁸ Il explique à partir de Bechai, Jamblique et Porphyre que les grands feux allumés par les Chaldéens en l'honneur du Soleil et de la Lune (vraisemblablement les pyrées persans) sont un culte adressé à Dieu par l'intermédiaire des anges des planètes, et non des feux consacrés aux démons.⁴⁹ Mais le principal argument que Gaffarel utilise contre l'argument de l'idolâtrie (développé particulièrement dans le chapitre treize) est que la représentation du Ciel chez les anciens Hébreux n'est pas une représentation figurative : l'astrologie des premiers Hébreux s'appuie sur la lecture du ciel, où les constellations sont identifiées à des lettres de l'alphabet hébreu, et non sur des représentations figuratives d'objets ou d'animaux.⁵⁰ Il oppose cette lecture du Ciel à l'astrologie

⁴⁵ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, p. 384. Curieusement, plutôt que de citer Selden et Maïmonide, Gaffarel rattache cette affirmation à Paracelse, peut-être afin de bénéficier des récente condamnation de cet auteur à Paris, voir: D. Kahn, *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance, 1567-1625*, Genève, 2007, pp. 500-595.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 386.

⁴⁷ Sûrement le kabbaliste juif médiéval Bahya ben Asher, mais nous n'avons pas trouvé ce traité que Gaffarel dit placé à la fin d'un commentaire de la Genèse.

⁴⁸ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 399-408.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 408-412. L'identification des premiers cultes à des cultes angéliques est également défendue par Gerardus Vossius et Joseph de Voisin: M.-Y. Perrin, '«Rendre un culte aux anges à la manière des Juifs» : quelques observations nouvelles d'ordre historiographique et historique', *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 114, no. 2, 2002, pp. 669-700.

⁵⁰ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 578-580 [mal paginée 578]. Voir également: *ibid.*, pp. 459-461, 606-607.

grecque qui place dans le ciel des animaux comme ‘des Dragons, des Serpents, & des Hydres, [que] la Raison ne le pouvoit souffrir’, et l’astrologie égyptienne qui utilise des figures liées à la religion comme ‘des poissons, des Encensoirs et des Epics à la main d’une Vierge’, dont il admet néanmoins la possibilité d’une interprétation symbolique dans le cadre de la *prisca theologia*.⁵¹ Cet argument est le plus important : il écarte la possibilité de l’association des astres avec des statues d’animaux, l’exemple type de l’idole païenne, voire même simplement avec des noms des animaux, montrant ainsi la fidélité de l’astrologie des Hébreux à l’interdiction des idoles ‘Tant il est vray que ceux de ceste nation ne s’esloignent pas seulement de l’Idolatrie, mais du nom mesme de tout ce qui semble Idole’.⁵²

3.5. Teraphim, talismans et statues merveilleuses des Persans

L’importance de la figuration apparaît également à propos de la question des *teraphim*, ces statues divinatoires mentionnées dans la Bible, identifiées comme un élément du culte des Perses et une preuve de leur idolâtrie.⁵³ L’astrologie des Perses/Chaldéens étant considérée comme proche de celle des Hébreux, Gaffarel veut les blanchir de telles accusations. Les *teraphim* constituent alors une énigme pour les exégètes et les philosophes naturels, qui s’opposent aussi bien sur leur nature que sur leur licéité.⁵⁴ Selden dans le *De diis syris*, et Naudé dans son *Apologie pour tous les grands hommes* (1625) y consacrent de longues pages.⁵⁵ Rejetant les interprétations en faisant des statues possédées par des démons, des têtes d’enfant embaumées ou des cadrans divinatoires, Gaffarel cite Jérôme qui y voit des images sacrées.⁵⁶ S’appuyant sur le témoignage de l’astrologue persan

⁵¹ *Ibid.*, p. 579: ‘ceux qui sont sçavans aux secrets de l’ancienne Theologie, cognoissent assez que ce n’estoit pas sans mystere qu’on mettoit une couronne au Mydi, brillante en treize estoiles, & une autre au Septentrion composee de huit’.

⁵² *Ibid.*, p. 466.

⁵³ Sur les *teraphim* chez Gaffarel voir: Gabriel, ‘Figures des téraphim, entre causalités, intention du culte et supports de croyance : Gaffarel orientaliste’.

⁵⁴ Un bon résumé des différentes positions sur les *teraphim* est donné dans: J. McClintock et J. Strong, *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, 10 vols, New York, 1894, vol. 10, pp. 280-283.

⁵⁵ Selden, *De diis syris Syntagmata duo*, pp. 15-42; G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnez de magie*, Paris: Targa, 1625, pp. 528-541 (à propos de la légende de l’androïde d’Albert le Grand).

⁵⁶ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 106-112. Notons d’ailleurs que la référence est erronée, ce qui entraînera une violente dispute entre Grotius et Jurieu au sujet de son authenticité. En effet, Gaffarel renvoie pour cette référence au commentaire du livre des Rois (1Roi 2:2; 2Roi 6:4) de Jérôme alors qu’il s’agit du commentaire sur Osée (3Osée 3:4). Grotius reprend la référence sans prendre garde, ce qui amène Jurieu à le traiter d’imposteur. Le Clerc résume la controverse dans:

Hamahalzel (qu'il dit avoir trouvé dans le manuscrit de rabbi Chomer), il identifie ainsi les sculptures talismaniques des Persans à ces *teraphim*.⁵⁷ Cette longue discussion sur la licéité des *teraphim* constitue une défense originale du zoroastrisme, et les interprétations non idolâtres que fait Gaffarel de la religion des Persans ressemblent en de nombreux points à ce que fera Thomas Hyde dans son *Historia religionis veterum Persarum* (1700).⁵⁸ Cependant, il s'agit surtout pour Gaffarel d'introduire sa théorie des talismans, développée dans les chapitres cinq, six et sept.⁵⁹ En outre, en niant l'existence d'un culte des idoles chez les Perses, il ajoute un nouvel argument à la théorie évhémériste : l'enseignement de Zoroastre, loin d'avoir mené à l'idolâtrie, permettait la connaissance naturelle de Dieu car 'il apprenoit à tous à reconnoître un Dieu par le iuste mouvement des Cieux et des Etoilles'.⁶⁰

4. Défendre l'astrologie des Hébreux par l'érudition historique

Gaffarel n'est pas le premier à postuler une origine hébraïque de l'astrologie. Son originalité réside dans son argumentation qui utilise la rhétorique de l'érudition historique. Se plaçant dans l'approche de l'astrologie initiée par Joseph-Juste Scaliger, il retourne contre celui-ci les outils qu'il a lui-même développés, afin de montrer que l'astrologie n'est pas une création des païens. Néanmoins, la façon dont Gaffarel traite ses sources laisse un doute sur son adhésion réelle aux principes de la critique philologique.

4.1. Contre le Manilius de Scaliger

L'attention que Gaffarel porte à la question des sources, à l'étymologie des termes employés, aux erreurs historiques, au sens interne des textes et aux références culturelles croisées révèle son attachement pour l'érudition historique selon les méthodes développées par Joseph-Juste Scaliger. Gaffarel ne cache pas son admiration pour l'érudit protestant, pour qui les frères Dupuy et la plupart des membres de leur cabinet entretiennent une dévotion profonde. Gaffarel le considère pourtant un adversaire sur la question de l'histoire de l'astrologie, et s'oppose plusieurs fois à lui dans les *Curiositez*.

J. Le Clerc, *Bibliothèque choisie: pour servir de suite à la Bibliothèque universelle*, Amsterdam: Schelte, 1705, vol. 5, pp. 366-373.

⁵⁷ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 106, 116.

⁵⁸ T. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, Oxford: Theatro sheldoniano, 1700. Voir particulièrement les chapitres 3 et 4.

⁵⁹ H. Hirai, 'Images, Talismans and Medicine in Jacques Gaffarel's Unheard-of Curiosities', in: Hirai, *Jacques Gaffarel between magic and science*, pp. 73-84.

⁶⁰ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 102-103.

Scaliger a eu une influence déterminante dans l'historiographie de l'astrologie, qui commence à être remarquée par les historiens.⁶¹ Les principales réflexions du 17^e siècle sur l'antiquité de cette science s'appuient sur ses travaux, en particulier son édition des *Astronomica* du poète latin Marcus Manilius, qui contiennent de nombreuses notes sur l'astrologie ancienne.⁶² La seconde édition de cet ouvrage (1599-1600) fait en outre apparaître un long *Prolegomena de astrologia veterum graecorum* qui synthétise les réflexions de Scaliger sur l'histoire des sciences célestes.⁶³ S'opposant à la représentation glorieuse de l'astronomie chaldéenne, il affirme que celle-ci n'était que dans un état primitif avant les travaux des astronomes grecs. Ce sont eux qui, indépendamment, ont amené l'astronomie à un état de développement jusqu'alors inédit. Les anciens Grecs possédaient également la véritable astrologie, ne s'occupant que des prédictions météorologiques et générales, tandis que celle qu'ils ont apprise des Chaldéens n'était qu'un ramassis de superstitions populaires, illustrée par l'usage des horoscopes. Le texte de Manilius est jugé intéressant, car il fournit justement la preuve la plus récente du faible développement de l'astronomie orientale avant sa réforme par les astronomes grecs. L'attribution de la corruption de l'astrologie naturelle aux Chaldéens n'est pas nouvelle et était déjà formulée par Pic de la Mirandole au livre 12 des *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1498), sur la base d'arguments théologiques.⁶⁴ Mais Scaliger est novateur à deux égards : il place cette argumentation dans le cadre d'une histoire progressive de l'astronomie, et il s'appuie sur de nouvelles méthodes philologiques.

4.2. *La défense d'une origine hébraïque de la science des astres*

Le texte de Scaliger s'oppose à l'historiographie des astrologues de la Renaissance, supposant une chaîne de transmission de l'astrologie depuis les premiers patriarches de la Bible jusqu'à Ptolémée.⁶⁵ Gaffarel saisit la puissance de

⁶¹ Cela est particulièrement perceptible chez Stanley: D. Levitin, *Ancient wisdom in the age of the new science: histories of philosophy in England, c. 1640-1700*, New York, 2015, pp. 68-69.

⁶² Sur le Manilius de Scaliger, voir: A. Grafton, *Joseph Scaliger: a study in the history of classical scholarship*, 2 vols, Oxford et New York, 1983, vol. 1, pp. 180-226; *ibid.*, 1993, vol. 2, pp. 437-459.

⁶³ J.-J. Scaliger, *M. Manilii Astronomicon*, Leiden: Officina Plantiniana, 1600, vol. 1.

⁶⁴ J. Pic de la Mirandole, *G. Pico della Mirandola. Disputationes adversus astrologiam divinatricem. Libri VI-XII. A cura di Eugenio Garin*, 2 vols, Florence, 1952, vol. 2, pp. 484-558.

⁶⁵ Voir par exemple: S. Bokdam, 'Les mythes de l'origine de l'astrologie à la Renaissance', in: [Centre V. L. Saulnier, éd.], *Divination et controverse religieuse en France au xvie siècle : actes de la journée d'études du 13 mars 1986*, Paris, 1987, pp. 52-72; N. Popper, "'Abraham, Planter of Mathematics": Histories of Mathematics and Astrology in Early Modern Europe', *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, no. 1, 2006, pp. 87-106; R. Goulding, *Defending Hypatia: Ramus, Savile, and the Renaissance Rediscovery of Mathematical History*, Berlin, 2010, pp. 99-107.

l'argumentation scaligérienne, dont il remarque également qu'elle affaiblit l'autorité de la kabbale et de la *prisca theologia*, dont il a besoin pour rendre compte de la légitimité de l'astrologie et des talismans dans le monde chrétien. À la différence de plusieurs kabbalistes comme Blaise de Vigenère ou Claude Duret, ou d'astrologues comme Joannes Stadius ou Andrea Argoli, qui reprennent sans la justifier l'attribution traditionnelle de l'astrologie à l'enseignement des patriarches, Gaffarel va s'attacher à réhabiliter la tradition astrologique orientale en utilisant des arguments philologiques.⁶⁶ Sa démarche n'est pas isolée : dans les mêmes années, Kepler, Gassendi, Boulliau, Kircher ou Saumaise voient également dans ces méthodes un moyen de comprendre l'histoire de l'astronomie ou de l'astrologie. Cependant l'originalité de Gaffarel réside dans sa défense acharnée de l'origine hébraïque de la science des astres.

Son argumentation prend le contre-pied de celle de Scaliger. Alors que celui-ci valorise les auteurs grecs et latins, Gaffarel montre que ceux-ci possédaient une conception totalement erronée des Orientaux. Ensuite, au lieu de s'appuyer sur une historiographie grecque ou latine, il emploie le plus possible de sources rabbiniques. Ce dernier point constitue le caractère le plus original de l'œuvre de Gaffarel, et c'est essentiellement lui qui sera remarqué par ses lecteurs et ses biographes. L'auteur ne cite pas moins d'une vingtaine de rabbins dont Moïse Maïmonide, Abraham ibn Ezra, 'Levi' (Gersonides), Isaac Abravanel, Isaac Israel, 'Bechai' (Bahya ben Asher), Moïse fils de Nachman, Abraham fils de Dior, David Chimchi, Yom Tov fils d'Abraham, Joseph fils de Mehr ou encore Simeon ben Iochoy, pour la plupart inconnus du monde chrétien.

Gaffarel estime que les sources rabbiniques permettent d'accéder à une astrologie plus ancienne que celle tirée des sources gréco-latines. À la suite de Pic de la Mirandole et des kabbalistes, il voit dans les discussions des rabbins les restes de l'enseignement ésotérique de Moïse, transmis oralement de génération en génération, en particulier sur l'astrologie.⁶⁷ En outre, Gaffarel revendique des sources inédites comme ce supposé manuscrit de rabbi Eliahou Chomer, contenant la traduction d'une astrologie persane. Il s'agirait alors d'un des rares témoignages conservés sur l'astrologie babylonienne, constituant non seulement une preuve scripturaire de son existence, mais également un moyen de reconstituer l'astrologie hébraïque qui en est la source.

⁶⁶ J. Stadius, 'Astronomiae aetas, usus, peregrinatio, incrementum, utilitas', préf. aux *Tabulae Bergenses*, Cologne: Birckmann, 1560; A. Argoli, *Ephemerides annorum L iuxta Tychoonis hypotheses*, Venise: Frambottum, 1638, pp. 1-2.

⁶⁷ J. Gaffarel, *Abdita divinae cabalae mysteria*, Paris: Blageart, 1625, pp. 7-9, 14-16.

4.3. *La méthode philologique au service de l'histoire de l'astrologie*

L'adhésion de Gaffarel aux nouvelles méthodes de l'érudition historique apparaît dans sa maîtrise de sources de natures très différentes qu'il emploie pour retrouver les caractéristiques de l'ancienne astrologie des Hébreux. En plus des preuves scripturaires sur l'attribution aux patriarches de l'astrologie, il s'appuie sur deux descriptions d'instruments anciens qu'il dit avoir trouvées chez Chomer et un rabbin anonyme : une sphère hébraïque et l'horloge d'Achaz.⁶⁸ Ses doutes sur l'attribution de ces instruments aux premiers Hébreux ne l'empêchent pas d'y voir les preuves du caractère ancien de l'astrologie hébraïque. Si l'utilisation des antiquités comme sources de connaissance sur le passé est caractéristique du milieu antiquaire que fréquente Gaffarel, en particulier Peiresc, son approche des instruments astronomiques anciens comme source de connaissance sur les théories astronomiques du passé est inédite. Elle rompt avec la conception privilégiée par les kabbalistes faisant de l'astrologie une connaissance se passant d'instruments ou d'observations, une lecture notamment préférée par Van Helmont.⁶⁹

Gaffarel analyse également le zodiaque hébraïque et montre son caractère non figuratif.⁷⁰ Il s'agit là d'une réponse directe à Scaliger. Dans son édition des *Astronomica* de Manilius, Scaliger identifie différentes descriptions du zodiaque et des constellations pendant l'Antiquité, en particulier la *sphaera barbarica*, qu'il identifie comme étant d'origine égyptienne.⁷¹ Il met également en lumière, à partir de sources arabes non précisées, un système d'origine égyptienne de découpage de chaque signe du zodiaque en dix sous-parties associées chacune à une figure, les *monomoeriae*.⁷² Scaliger montre ensuite, en s'appuyant sur Ibn Ezra, que le zodiaque hébraïque tire ses éléments des différentes représentations zodiacales de l'époque (la sphère barbare, la sphère indienne et la sphère persane), sans entrer dans le détail des filiations.⁷³ Gaffarel semble comprendre que

⁶⁸ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 414-431. L'horloge d'Achaz est citée dans la Bible (2Roi 20:9-11 et Isaïe 38:7-8).

⁶⁹ Van Helmont à Mersenne, 26 sept 1630, in: Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime* (cf. n. 20), p. 536 : 'Vray est que les premiers [Hébreux], et qui en ont dressé aphorismes, n'en eurent besoin [des quadrants solaires], n'y ont usé d'aucun instrument ou supputation, ains per *mathesin adeptam* ont donné les reigles de la science. Et telle façon ne fait erreur ny en ses directions, ny aux prédictions.'

⁷⁰ Le zodiaque est un point majeur des discussions entre les historiens de l'astronomie: Claude Saumaise, Isaac Newton, Nicolas Fréret ou Jean Sylvain Bailly y consacrent de longues pages. Voir également: Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 606-607.

⁷¹ J.-J. Scaliger, *Castigationes et notae in M. Manilii Astronomicum*, Leiden: Officina Plantiniana, 1600, pp. 333-335.

⁷² Scaliger, *Castigationes et notae in M. Manilii Astronomicum* (as in n. 71), pp. 442-458.

⁷³ Scaliger, *Castigationes et notae in M. Manilii Astronomicum*, pp. 336-347.

Scaliger soutient que la sphère hébraïque est dérivée de la sphère égyptienne.⁷⁴ En réalité, Scaliger ne l'affirme pas explicitement, mais c'est l'interprétation que fait Selden de ses propos.⁷⁵

Gaffarel réfute énergiquement cette thèse. Attardons-nous sur son argumentation qui illustre bien sa démarche philologique. Remarquant que les textes de Scaliger sur les *monomoeriae* ne s'appuient pas sur des sources arabes, mais sur une source peu fiable, l'*Astrolabium planum* de l'astrologue médiéval Pietro d'Abano dans son édition illustrée par Johannes Engel de 1488, il propose une autre description du zodiaque des premiers Hébreux : les noms de constellations présents dans la Bible ne sont pas à interpréter comme signifiant des figures, mais comme désignant des groupes d'étoiles disposés selon la forme des lettres hébraïques constituant leur nom. Cette idée avait été avancée par Postel dans un petit traité, le *Signorum coelestium vera configuratio* (1553), réédité à Lyon en 1636, où il analysait chaque signe du zodiaque pour montrer qu'ils s'organisaient selon des figures carrées proches des lettres hébraïques.⁷⁶ Gaffarel la développe :

les Anciens Hébreux representoient les Estoilles du Ciel, assemblées ou non par les lettres de l'Alphabet, s'en retrouvant ainsi comme nous faisons du Belier, du Taureau & des autres, et lors que toutes les lettres Hebraïques, ou quelles qu'elles feussent, car ce different se vuidera ailleurs, estoient finies ils nommoient le reste des Estoilles par deux lettres assemblees, composant ainsi un mot, auquel ils adioustoient quelquefois une troisieme lettre pour exprimer parfaitement la nature de l'Estoille ou de la configuration ; & paraventure on peut mettre fin par ceste doctrine à ceste longue dispute qu'on fait sur la signification des noms des Astres qu'on trouve dans la Bible, comme **אש** *ahs* dans Amos, qu'on interprete *Arcturus*, ou *Plaustrum Polare*, ou *Cauda Arietis*, ou bien *Ursa* suivant Aben Esra. Or nous sçavons que **אש** *ahs* ne signifie point *Ursa*, ny dans l'Escriture sainte ny ailleurs, mais le nom de cest animal est **דוב** *dob*, comme on peut voir en Isaye, Jérémie, & Daniel ; doncques ces deux lettres **אש** assemblees, peuvent simplement marquer la configuration de l'Ourse Maieure.⁷⁷

Il explique ensuite que le fait que le zodiaque arabe (qu'il pense tiré de celui des Hébreux) contienne des figures est le fruit d'une contamination tardive par l'astrologie grecque, les figures mythologiques grecques ayant été remplacées par des figures animales :

D'icy on peut voir comme les premiers Hebreux ne s'imaginoient point au Ciel des Animaux comme nous faisons. Les premiers Arabes, tesmoin Arbabanel, les avoient

⁷⁴ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 450-453.

⁷⁵ Selden, *De diis syris Syntagmata duo*, pp. 7-8.

⁷⁶ G. Postel, *Signorum coelestium vera configuratio aut asterimus*, Paris: Gourmont, 1553.

⁷⁷ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 460-461.

imitiez en leurs recherches astrologiques, mais en fin l'exemple des Grecs leur fit imposer des figures, s'abstenant toutesfois d'en dépeindre des humaines, se ressouvenans du zele des Hebreux : Ainsi le signe d'Aquarius au lieu d'un homme qui verse de l'eau, ils le représentent par un Mulet avec un bast, portant deux tonneaux [...].⁷⁸

Cette contamination a également frappé les descriptions hiéroglyphiques des Égyptiens, et celles des Persans, avant de frapper les Hébreux, qui cependant remplacèrent les figures grecques par des objets :

les Hebreux par nécessité furent contraints de les imiter, les suivant non pas à la peinture, mais aux noms, encore s'abstiennent-ils de ceux qui sont attribuez aux hommes, comme les Arabes font de ne pas les représenter ou dépeindre, ainsi nomment-ils le verseur d'eau דלי *deli* qui signifie non un homme, mais un vase pour puiser de l'eau [...].⁷⁹

À ces arguments étymologiques, Gaffarel ajoute encore un nouveau type d'argument : une analyse des coutumes juives, traductions culturelles de l'utilisation de l'astrologie. Là encore, il s'agit d'une nouveauté. Le *De Synagoga Judaica* (1603) de Johannes Buxtorf vient tout juste d'exposer ces coutumes au monde chrétien, et leur signification fait encore l'objet de débats. Par exemple, Gaffarel explique l'usage de graver sur le mur une prière à la Lilith, la Lune, au temps des accouchements par l'attribution, dans l'astrologie des Hébreux, d'une planète dominante aux différentes heures de la journée.⁸⁰ De même, il explique l'usage de la formule *Mazal tob* pendant les mariages, également étudiée par Selden, par l'attribution à Venus de vertus bénéfiques :⁸¹

Ils estimoient par apres l'Estoille de Venus tres propice, & ie ne sçay si ceste observation auroit esté cause qu'apres le Soleil & la Lune, on adoroit particulièrement ce Planette par tout l'Orient à ce qu'en assure Ben Samuel. Ces Peres reconnoissoient encore l'Estoille de Iupiter qu'ils appelloient tantost גד *Gad* ; & tantost מזל טוב *Mazal tob*, & leur descendans כוכב צדק *Cocheb tsedek*, grandement favorable : à raison de quoy le nouveau marié donnoit à son espouse une bague, sur laquelle estoit gravez les susdits mots מזל טוב *Mazal tob*, c'est à dire, bon Astre ou bonne fortune suivant le mot qui le signifie, souhaitant par ceste ceremonie qu'elle accouchast tousiours sous ceste Estoille favorable [...].⁸²

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 461-462.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 464-465.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 479-480.

⁸¹ Selden, *De diis syris Syntagmata duo*, pp. 2-3.

⁸² Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 489-490.

Ainsi Gaffarel appuie sa thèse de l'existence d'une astrologie des anciens Hébreux sur un faisceau d'indices qui montrent que celle-ci s'intégrait totalement dans leur culture et leur religion, et n'était donc pas un corps étranger issu du paganisme.

4.4. *Une érudition douteuse ?*

À première vue, Gaffarel semble donc reprendre à son compte les méthodes de l'érudition historique. Certes, il n'égale ni en virtuosité ni en précision un Scaliger, un Selden ou un Casaubon, mais sa façon de mettre en relation des sources diverses pour identifier l'ancienne astrologie s'inscrit nettement dans leur filiation. Néanmoins sa fidélité à la rigueur critique de ses maîtres est sérieusement remise en question lorsqu'on regarde de plus près ses sources.

Un des principaux intérêts de l'œuvre de Gaffarel est sa mise en valeur de sources largement ignorées par les érudits chrétiens. Cette richesse est aussi l'une des principales difficultés de son œuvre : nombreuses sont les sources rares et inédites, et la difficulté d'accès aux textes limite la controverse. D'autant plus que Gaffarel commet souvent des erreurs dans ses références. Certaines sont simplement des oublis de relecture : la citation est juste, mais la référence fautive. D'autres sont dues à l'ingratitude du matériau : comme Saverio Campanini le fait remarquer à partir d'autres écrits de Gaffarel, l'auteur travaille sur des manuscrits en hébreu mêlant glose et texte, parfois incomplets, mal titrés ou mal attribués.⁸³ Toutefois, Gaffarel emploie aussi de nombreuses fois des sources à l'authenticité franchement douteuse, alors qu'elles sont au cœur de son argumentation.

Quatre sources notamment n'ont pas été retrouvées :

- Un ouvrage de rabbi Jacob Kapol ben Samuel intitulé עמוקים [Emukim], imprimé à Cracovie en 1598 ;⁸⁴
- Un manuscrit de rabbi Eliahou Chomer intitulé 'Galgal Hamizrachim', contenant la traduction en hébreu d'une 'Astrologie Persane' de l'astrologue persan Hamahalzel (peut-être fictif ou apocryphe). Gaffarel fait également référence à cet auteur dans une lettre à Léon de Modène publiée en introduction de son *Historia degli riti hebraici* (1637) ;⁸⁵
- Un manuscrit de Abiudan, provenant de professeur d'hébreu d'Altorf Julius Conrad Otto, ancien rabbin de Cracovie converti au christianisme ;⁸⁶

⁸³ Campanini, 'Epistola sacra seu de sacro concubitu' (cf. n. 3).

⁸⁴ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 467-468. Le texte indique 1498 mais il s'agit d'une faute d'impression : la date selon le calendrier juif est bien 1598.

⁸⁵ Gaffarel à Léon de Modène, 31 mars 1637, in: L. de Modène, *Historia de gli riti hebraici*, Paris: s.n., 1637, 'Litteratissimo scientissimoque viro'.

⁸⁶ On sait très peu de choses de Naphtali Margoloth, dit Julius Conrad Otto, que Gaffarel tient en grande estime. Né à Vienne en 1562, converti au christianisme en 1603, il devient ensuite

- Un manuscrit anonyme issu de la bibliothèque du cardinal de Santa Susanna, c'est-à-dire vraisemblablement les collections personnelles du gardien de la bibliothèque Vaticane Scipione Cobelluzzi.

Différentes hypothèses ont été avancées à propos de ces textes dont il n'existe aucune trace hormis chez Gaffarel :⁸⁷ celle du Gaffarel faussaire, inventant des sources, selon une stratégie libertine, pour exposer ses propres thèses sans craindre la censure ; celle du Gaffarel ayant eu accès à des sources authentiques, mais aujourd'hui perdues, comme les riches collections de manuscrits hébreux et syro-chaldéens de Mantoue, incendiées par les troupes espagnoles en 1630 ; et celle du Gaffarel dupé par des textes orientaux apocryphes circulant alors dans les bibliothèques ou sur les étals de libraires, que son obsession pour la kabbale amène à prendre pour authentiques. Sans vouloir trancher un débat sur lequel il n'existe vraisemblablement pas de réponse définitive, nous penchons pour la troisième position. En effet, contre l'hypothèse du faussaire, remarquons qu'avant Richard Simon, les contemporains de Gaffarel n'ont jamais contesté l'existence de ses textes, même ses plus virulents adversaires, comme Charles Sorel. En outre, l'astrologie défendue par Gaffarel, comme nous le verrons par la suite, n'a rien de scandaleux et ne justifie pas des trésors de précaution. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que plusieurs interprétations tirées dudit Hamahalzel se rapprochent de celles que Thomas Hyde tirera de sa lecture du *Sad dar*, compilation disparate de coutumes et de lois zoroastriennes en usage chez les Parsis d'Inde, un texte alors inédit.⁸⁸ Il est possible que le texte de rabbi Chomer se soit inspiré d'une source similaire, ce qui expliquerait le rapprochement. Enfin, notons que ce type d'apocryphe est fréquent : Athanasius Kircher lui-même bâtit sa réputation sur la possession d'une grammaire copte inédite, qui se révèle être un faux.

Néanmoins, on peut remettre en question la sincérité de l'adhésion de Gaffarel aux principes de la critique philologique, celui-ci préférant conserver des sources douteuses mais originales, plutôt que les exclure par précaution. Cette attitude prend tout son sens lorsqu'on étudie la façon dont Gaffarel conçoit les liens entre la culture des Hébreux et la kabbale. En effet, il est persuadé que la kabbale est au fondement de toute la science, la philosophie et les rituels des Hébreux.⁸⁹ Cette obsession s'observe en particulier dans sa lettre au rabbin Jehudah

professeur d'hébreu à Altdorf et publie plusieurs ouvrages sur la langue hébraïque. Son *Gale Razaya* (Nuremberg, 1605) est empli de fausse citation du Talmud en faveur de la Trinité.

⁸⁷ Voir le résumé chez Campanini, 'Consulto, forsitan, atque prudenter' (cf. n.3), pp. 224-226.

⁸⁸ On peut notamment comparer l'interprétation des pyrées dans Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 408-412, avec l'analyse de Hyde aux chapitres 6 et 8 de l'*Historia religionis veterum Persarum*.

⁸⁹ Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, pp. 344-346, 355-357 ; Campanini, 'Eine späte Apologie der Kabbala'.

Aryeh dit Léon de Modène, où il voit derrière chaque coutume juive un symbolisme caché.⁹⁰ Ainsi, il lui semble inconcevable que les anciens Hébreux n'aient pas possédé une forme d'astrologie construite sur ces principes, quitte à appuyer ses dires sur des sources douteuses. Ce qui amène à la dernière partie des *Curiositez* : l'exposition d'une astrologie kabbalistique.

5. Philosophie des influences et astrologie kabbalistique

L'identification de la kabbale comme fondement philosophique de l'astrologie des Hébreux est le point culminant de l'argumentation de Gaffarel. C'est dans celle-ci qu'il puise les principes de justification d'une astrologie fondée sur la lecture des étoiles.

5.1. Un kabbaliste dans les dernières années de la kabbale chrétienne

Au moment où Gaffarel écrit, la kabbale fait face à une hostilité croissante de la part des théologiens de la Contre-Réforme, comme l'illustre sa controverse avec Mersenne, mais également aux critiques des milieux libertins. En outre, les années 1630 voient surgir les premiers travaux d'envergure visant à remettre en question sa datation, initiés notamment par Jean Morin, Louis Cappel, Johannes Buxtorf et Léon de Modène.⁹¹ Cependant, Gaffarel peut également se prévaloir d'un intérêt très important des milieux parlementaires et ecclésiastiques français pour la langue et la culture hébraïque.⁹² Deux des plus importants hébraïsants parisiens des années 1625-1650, Philippe d'Aquin et Gilbert Gaulmin, sont eux-mêmes de fins connaisseurs en matière de kabbale, tout comme le jésuite Jean Phelippeaux, professeur à La Flèche et au collège de Clermont, l'un des maîtres de Mersenne.⁹³ Gaffarel était donc certain de posséder un public intéressé par ses travaux, et c'est sur la kabbale qu'il s'appuie principalement pour rendre compte

⁹⁰ Campanini, 'Consulto, forsitan, atque prudenter'.

⁹¹ Sur l'histoire de la datation du Zohar: I. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, Jérusalem, 1971, vol. 1, pp. 44-67. Sur Jean Morin: Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, pp. 335-336. Sur Cappel, Buxtorf et la question de l'antiquité de l'hébreu: F. Laplanche, *L'écriture, le sacré, l'histoire*, Amsterdam et Maarssen, 1986, pp. 80-81, 217, 245-254. Sur Modène: Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton, 2013, pp. 59-101.

⁹² En 1628 commence l'impression de la Bible Polyglotte à Paris avec la participation de D'Aquin; en 1629, Gaston d'Orléans est sur les bancs d'une des synagogues de Venise à écouter le prêche de Léon de Modène, comme Henri de Rohan quelques années plus tard (C. Facchini, 'The City, the Ghetto and Two Books. Venice and Jewish Early Modernity', *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, no. 2, 2011, p. 20).

⁹³ Sur D'Aquin: Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, pp. 335-339. Sur Gaulmin et Phelippeaux: F. Secret, 'Gilbert Gaulmin et l'histoire comparée des religions', *Revue de l'histoire des religions*, vol. 177, no. 1, 1970, pp. 35-63; F. Secret, 'Un kabbaliste chrétien oublié:

des principes de l'astrologie des Patriarches, accordant à la justification des influences célestes par la philosophie naturelle une place beaucoup moins importante qu'à la discussion des sources rabbiniques sur la question de l'astrologie.

5.2. Une astrologie fondée sur la kabbale

Les influences célestes occupent une place importante dans les *Curiositez*, mais essentiellement à propos de la question des talismans, à propos desquels Gaffarel reprend la doctrine des 'signatures' qu'il utilise pour justifier la puissance des 'figures talismaniques'.⁹⁴ Au contraire, elles tiennent peu de place dans les discussions sur l'astrologie. Pour l'auteur, les influences des planètes sont de l'ordre de l'expérience commune.⁹⁵ S'il cite différentes autorités à ce sujet, son but est moins de bâtir un système que de trouver des cautions du caractère naturel des influences célestes, gage de l'orthodoxie de son astrologie.

Le désintéret de Gaffarel pour la justification philosophique de l'astrologie s'explique par son attention pour ce que nous pouvons appeler l'épistémologie kabbalistique. Se plaçant dans la continuité de Pic de la Mirandole, Reuchlin et Postel, il voit dans la langue hébraïque, langue d'Adam et de la Création, un moyen privilégié de compréhension de la nature et la Bible. En particulier, la maîtrise des significations associées aux lettres de l'alphabet hébraïque permet d'accéder à un domaine de compréhension supplémentaire de la Parole de Dieu, caché à celui qui ignore l'hébreu. Il applique également cette épistémologie à la nature, cherchant littéralement les lettres de l'alphabet dans les phénomènes naturels, Dieu ne cessant d'envoyer des signes aux hommes pour faire entendre ses merveilles :

Souvent en l'air on a veu aussi de ces Metheores qui composoient des Caracteres Hebraïques assez nettement exprimez ; ainsi ce qu'on appelle *Ara coeli*, represente le ψ *Scim*, le *Chasma* represente le \beth *mem*, ou bien le \daleth *Samech*, ainsi que plusieurs autres, sur lesquels toutesfois ie ne trouve point des secrets, au moins qui me contentent.⁹⁶

Pour Gaffarel, l'astrologie des patriarches se place dans cette perspective. Dans le chapitre treize des *Curiositez*, il affirme ainsi 'que les estoiles, selon les

Jean Phelippeaux, jésuite du XVIIe siècle', *Annales de l'École pratique des hautes études*, vol. 85, no. 82, 1973, pp. 5-34.

⁹⁴ Hirai, 'Images, Talismans and Medicine in Jacques Gaffarel's Unheard-of Curiosities' (cf. n. 59), pp. 77-81.

⁹⁵ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 579-580: 'l'expérience nous apprend que la Lune est maistresse des humeurs, le Soleil principe de vie, Saturne malin; Jupiter favorable; la constellation des Taureau froide & seche; celle des Gemaux chaude & humide'.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 557.

Hebreux, sont rangées au Ciel en forme de lettres, & qu'on y peut lire tout ce qu'il arrive de plus important dans l'univers'. Cette affirmation n'est pas nouvelle : plusieurs ouvrages classiques de la kabbale abordent le monde céleste, le plus proche de Dieu, comme un ensemble d'entités linguistiques. Ainsi, le *Zohar* (II, 76b) affirme que :

Dans toute l'étendue du ciel, dont la circonférence entoure le monde, il y a des figures, des signes au moyen desquels nous pourrions découvrir les secrets et les mystères les plus profonds. Ces figures sont formées par les constellations et les étoiles, qui sont pour le sage un sujet de contemplation et une source de mystérieuses jouissances [...].⁹⁷

Et plus loin (II, 130b) :

Celui qui est obligé de se mettre en voyage dès le matin n'a qu'à se lever au point du jour et à regarder attentivement du côté de l'orient, il verra comme des lettres qui marchent dans le ciel, l'une montant, l'autre descendant. Ces formes brillantes sont celles des lettres avec lesquelles Dieu a créé le ciel et la terre : elles forment son nom mystérieux et saint.⁹⁸

De même, le *Sefer Yetsirah* répartit les 22 lettres de l'alphabet hébraïque en 12 simples associées aux 12 signes du Zodiaque, 7 doubles associées aux 7 planètes, et 3 primordiales associées aux 3 éléments. Cette association est remarquée par les commentateurs de la Renaissance. Reuchlin, plutôt opposé à l'astrologie, présente dans le *De Arte cabalistica* une association similaire de certaines lettres avec les planètes, la présentant comme une 'rem sane iucundam, & antiquissimis authoribus celebratam : ne sint futuri aliquando, qui hanc artem, ut tenuem ac ieunam cavillentur [demonstrabimus]'⁹⁹. D'autres commentateurs s'emparent du thème, notamment Agostino Ricci dans un traité sur l'astrologie kabbalistique intitulé *De motu octave sphere* (1513) et Cornelius Agrippa dans le *De occulta philosophia* (1531, 1533). Plusieurs auteurs font référence aux alphabets célestes, angéliques ou kabbalistiques : Teseo Ambrogio, Johann Albrecht Widmannstetter, Guillaume Postel, Blaise de Vigenère, Claude Duret, James Bonaventure Hepburn et Samuel Purchas.¹⁰⁰

⁹⁷ Nous utilisons la traduction de Franck: A. Franck, *La kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris, 1843, p. 219.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁹⁹ J. Reuchlin, *De arte cabalistica*, Bâle: Hervag, 1561, pp. 534, 535-536.

¹⁰⁰ F. Secret, 'L'astrologie et les kabbalistes chrétiens à la Renaissance', *La Tour Saint-Jacques*, no. 4, 1956, pp. 46-56.

5.3. Contre les interprétations de Vigenère, Duret, Ricci et Fabri

Fidèle à sa volonté de mettre en lumière la véritable kabbale débarrassée de ses superstitions, Gaffarel discute des diverses interprétations de l'astrologie kabbalistique, qu'il met en comparaison avec le texte jugé plus fiable de Maïmonide, ibn Ezra, Gersonides, Abravanel, Isaac Israel, Kapol et Chomer. De fait, Gaffarel considère toujours les auteurs juifs comme étant plus fidèles que les auteurs chrétiens, essayant toujours d'identifier les corruptions 'grecques et latines' s'immisçant dans les principes mosaïques. Son bilan de la diffusion des textes sur l'astrologie kabbalistique en Occident est sévère :

depuis que les Septentrionaux en eurent quelque cognoissance, on commença d'en dire des choses si extravagantes, & à croistre tellement le nombre de Fables que ie ne m'estonne point si cette science est à present descree.¹⁰¹

Les réflexions sur les liens entre astrologie et kabbale étaient particulièrement riches en France, notamment par l'intermédiaire d'Oronce Finé, qui avait réimprimé à Paris en 1521 le traité de Ricci. Mais c'est surtout après Postel, qui traite de la question dans son commentaire de *Sefer Yetsirah* de 1552, que plusieurs hébraïsants français s'emparent de la question, notamment Guy Lefèvre de la Boderie, Vigenère et Claude Duret.

Gaffarel se méfie de ses prédécesseurs, en particulier du fait qu'ils puisent dans le corpus hermétique et les textes de magie cérémonielle. En 1629, Mersenne avait brandi contre Fludd l'argument du caractère apocryphe du corpus hermétique développé par Casaubon, et Gaffarel en prend acte. Considérant comme contraires à la kabbale les textes de magie et d'hermétisme comme le *Sefer Raziel*, le *Picatrix*, la *Clavicula Salomonis* ou le *De occulta philosophia* d'Agrippa, il attaque les récentes interprétations de l'astrologie des Hébreux, interprétations accusées d'avoir puisé à de mauvaises sources.¹⁰² Il vise en particulier Vigenère qui 'leur fait reconnoistre dans les secrets de cette science des esprits qui n'ont jamais eu a estre que dans sa fantaisie, & les faict Autheurs d'une infinité de sottises controuvées sur ce sujet par les Grecs et les Latins', et Duret dont son association des noms des anges et des planètes n'a jamais 'eu d'autres fondements que dans sa fantaisie'.¹⁰³ Il se moque de Fabri qui dresse un parallèle entre les anges planétaires et les électeurs de l'Empire.¹⁰⁴ Il attaque également un élément plus fondamental de l'astrologie kabbalistique :

¹⁰¹ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, p. 434.

¹⁰² *Ibid.*, p. 438.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 437.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 440-442.

l'association entre les Sephirots et les planètes, défendue par Agostino Ricci, Kunrath et 'quelques nouveaux Rabbins', parmi lesquels Chomer et Bechai.¹⁰⁵ Ce détachement vis-à-vis de ces interprétations classiques de l'astrologie kabbalistique, qui prend en compte les récentes critiques philologiques sur l'hermétisme, l'amène à en promouvoir une nouvelle forme, appuyée sur la lecture de l'alphabet céleste.

5.4. *Les alphabets célestes*

L'un des aspects significatifs de l'astrologie présentée par Gaffarel est la place importante accordée aux alphabets célestes. S'il n'est pas le premier à aborder cette écriture, appelée 'écriture des Anges', dont avaient déjà parlé Agrippa, Duret et Hepburn, c'est dans les *Curiositez* qu'est publiée pour la première fois la surprenante carte du ciel, inspirée des planisphères de Postel de 1553, où les constellations sont représentées par des lettres hébraïques à la place des étoiles.¹⁰⁶ Elle fera la renommée de l'auteur. L'auteur est également le premier à expliquer le fonctionnement de cette écriture des anges, qu'il dit tirer de la lecture des ouvrages de Chomer, Kapol et Abiudan.¹⁰⁷ De fait, il n'en parle pas dans l'*Abdita divinae cabalae mysteria*, ce qui confirmerait le fait qu'il l'a découverte en Italie. Kircher s'amusera à relever toutes les contradictions de cette lecture céleste, qui lui semble une invention de Chomer (ou de Gaffarel), mais Ashmole y prendra un grand intérêt, vraisemblablement suite à la lecture des *Curiositez*.¹⁰⁸

Pour l'auteur, l'astrologie des anciens Hébreux n'est pas une astrologie calculatoire, mais une lecture du ciel. Il distingue ainsi les effets ordinaires des astres, tenant de l'astrologie naturelle et l'expérience commune, de la 'lecture des Estoiles' qui : 'peuvent encore représenter par leurs divers aspects certaines figures ou caracteres par lesquels nous pouvons apprendre les plus grands changements qu'arrivent icy bas.'¹⁰⁹

Comparant la disposition des étoiles à celle des pièces dans un jeu d'échecs, qui apparaissent mélangées sans dessein au profane, mais rangées avec ordre pour celui qui en connaît les règles, Gaffarel affirme que la disposition des étoiles est

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 442.

¹⁰⁶ H.C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, Cologne, 1533, p. 273; Duret, *Thrésor de l'histoire des langues de cest univers* (as in n. 28), p. 119. Les planisphères se trouvent à la fin de la plupart des exemplaires du *Signorum coelestium vera configuratio* (1553) de Postel.

¹⁰⁷ Sur le fonctionnement de la lecture du ciel, voir: P. Forshaw, 'Concealed Mysteries and Unheard-of Curiosities: Jacques Gaffarel's Defence of Celestial Writing and Divine Kabbalah', in: Hirai, *Jacques Gaffarel between magic and science* (cf. n. 3), pp. 18-19, 23-25.

¹⁰⁸ Kircher, *Œdipus Ægyptiacus* (cf. n. 23), pp. 217-224; V. Feola, *Elias Ashmole and the uses of antiquity*, Paris, 2012, p. 132.

¹⁰⁹ Gaffarel, *Curiositez inouyes*, p. 580.

faite selon un ordre divin, ‘Dieu n’ayant rien fait qu’avec perfection’.¹¹⁰ Cette astrologie kabbalistique n’a aucune portée magique ou performative. De fait, l’auteur se sépare entièrement de la tradition de magie céleste initiée par Ficin, et sur ce point Van Helmont a raison de dire que l’astrologie présentée par Gaffarel consiste en ‘lecture seulement’ et non en ‘magie celeste ou celeste astrologie’, même si pour l’alchimiste de Bruxelles cela équivaut à partir ‘sans fondement’.¹¹¹

Gaffarel appuie son argumentation par des comparaisons linguistiques, montrant notamment comment la lecture des étoiles des Hébreux a structuré par filiation linguistique la langue arabe, en particulier dans la tradition divinatoire de la Zairagia, dont Postel et le récit des voyages de Léon l’Africain avaient appris l’existence aux auteurs latins.

[les Arabes tiennent] pour tout assuré que leurs lettres depeintes au Ciel (& non les Hébraïques) monstrent toutes les choses à venir, c’est pourquoi ce n’est pas sans raison qu’outre la division qu’ils en font en gutturales ou celles qui se prononcent du gosier ; de la gorge que les Latins appelle *Vuales* ; du palais ; des gencives ; des leures ; des dents, et de la langue tout ensemble ; & en celles aussi qui ne se prononcent qu’en sifflant, d’autres en begayant, d’autres en tournant doucement la langue, appellées, *Dsalqijetun*, & par les Latins *Flexae* ; et d’autres pareillement qui sont breves, longues, radicales, ou trancales, & servantes : qu’outre, dis-je, toutes ces divisions, ils les divisent encore (pour s’accommoder aux mysteres de ceste Ecriture Celeste) en *Schemsijun*, & *Kumriium*, c’est à dire en Soleres, & Luneres, cogneués particulièrement par ceux qui observent les règles de *Zairagia* [...].¹¹²

Cependant, Gaffarel délaisse ces comparaisons contemporaines pour s’appuyer sur divers passages de la Bible, qui constituent à la fois des preuves historiques de l’usage de la lecture des étoiles par les Patriarches et des arguments d’autorité théologique. Ses analyses exégétiques montrent une érudition importante : il fait référence aussi bien aux Pères de l’Église Origène, Eusèbe de Césarée, Augustin, Ambroise de Milan, Prosper d’Aquitaine ou Jean Damascène, qu’aux écrivains juifs, parlant même de la *Narratio Ioseph* perdue, qu’il cite dans les fragments d’Eusèbe. S’il se désole que ‘d’un si grand nombre [d’auteurs modernes] qui ont rempli nos Bibliothèques de leurs livres à peine s’en est-il trouvé cinq ou six qui aient parlé de ceste curieuse Ecriture¹¹³’, il n’hésite pas à discuter les travaux des exégètes modernes comme François Titelmans, Matthias Bredenbach, Tomàs Maluenda, Benito Pereira, ou les professeurs d’hébreu au Collège Royal Jean

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 610.

¹¹¹ Van Helmont à Mersenne, 26 sept 1630, in: Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, p. 533.

¹¹² Gaffarel, *Curiositez inouyes*, pp. 603-604.

¹¹³ *Ibid.*, p. 593.

Mercier et Gilbert Génébrard, même s'il reporte leur analyse complète à son *Advis sur les langues orientales* aujourd'hui perdu. Cependant, sa principale référence semble être Guillaume Postel et son commentaire du *Sefer Yetsirah*, critiqué par Mersenne, dans lequel l'auteur raconte une expérience mystique où il voit dans les lettres célestes 'tout ce qui constitue la nature des choses [...] non pas explicitement mais implicitement'.¹¹⁴

Gaffarel développe son argumentation en relevant plusieurs exemples de la Bible où le ciel est identifié à un livre rempli de lettres et de caractères, comme dans les psaumes 17, 19 et 105, ou le passage d'Isaïe (34:4) qu'il interprète en mettant en avant des sens méconnus du texte hébreu :

Or qu'il [le Ciel] soit appelé LIVRE nous le voyons dans le Prophete Isaye, lequel parlant du dernier des iours auquel toute choses se reposeront, dit, *complicabuntur sicut liber coeli* où le **צ** *Caph* en Hebreu, que les latins ont tourné en *sicut*, signifie dans l'original *quia*. De façon que si Isaye dit que les Cieux seront pliez, il en donne à mesme temps la raison, parce qu'ils sont un livre. Que si on dit que le **צ** *Caph* peut signifier aussi *sicut*, on respond, que les moins versez aux Escritures Sainctes, savent assez que ce mot latin n'est pas toujours marqué de similitude, *facti sumus SICUT consolari*, nous avons esté (chante le peuple revenant de captivité) comme des hommes consolez, est ce à dire qu'ils ne le fussent pas veritablement ? non, mais ce mot COMME *sicut* est là mis comme s'il n'estoit pas. Le mesme en est il du passage *transivimus sicut per ignem*, & d'un bon nombre d'autres ; doncques *complicabuntur coeli quia LIBER sunt* [...].¹¹⁵

L'auteur va jusqu'à réinterpréter le premier verset de la Bible hébraïque dans la pure tradition de réassociation des caractères de l'exégèse kabbalistique de la Notarique et le Thémoura, pour défendre l'identification des lettres et des constellations :

Berachit bara Elohim ET haschamain, cest à dire, au commencement Dieu crea la LETTRE, ou CHARACTERE du ciel [...].¹¹⁶

Cette longue argumentation permet à l'auteur de présenter un nouveau système d'astrologie qui consiste à lire dans les étoiles-lettres les évènements à venir par différentes techniques combinatoires inspirées de la kabbale.¹¹⁷ Cependant,

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 597-598.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 580-582.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 583.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 621-623, 629-643. Sur l'enracinement de cette technique dans la kabbale: Forshaw, 'Concealed Mysteries and Unheard-of Curiosities: Jacques Gaffarel's Defence of Celestial Writing and Divine Kabbalah' (cf. n. 107), pp. 16-22.

l'intérêt n'est pas dans le résultat, somme toute limité, mais dans la mise en valeur du fait que l'astrologie est un élément essentiel de la kabbale, et permet de comprendre l'ancienne théologie.

6. Conclusion

La réhabilitation de l'astrologie des Patriarches est l'une des grandes originalités de Gaffarel. Alors que la religion des anciens orientaux est attaquée par l'érudition protestante, en particulier par l'imposante *De theologia Gentili* de Gerardus Vossius, que Saumaise montre le caractère rituel de l'ancienne astrologie dans le *De annis climacteris*, et que même l'astrologue Jean-Baptiste Morin se range à l'idée que l'astrologie ancienne a toujours été corrompue par la superstition dans son *Astrologia Gallica*, Gaffarel est l'un des derniers à tenter une synthèse entre astrologie et *prisca theologia*. En France, il ne restera que quelques figures mineures comme Blaise de Pagan ou Eustache Lenoble pour revendiquer l'argument de l'ancienneté de l'astrologie, tout en s'écartant prudemment des controverses religieuses. Ils ne semblent d'ailleurs guère se préoccuper de l'orthodoxie catholique.

L'hostilité de Gaffarel à l'égard de l'héritage des Grecs fait de lui un marginal alors que ses confrères Gassendi, Nicolas Bourdin et Boulliau ne cessent de clamer la supériorité de ceux-ci dans les sciences astronomiques. Dans le monde catholique, seul Kircher partage les préoccupations de Gaffarel et sa volonté de réhabiliter l'héritage des Orientaux, bien que sa préférence revienne aux Égyptiens, comme il le montre dans l'*Œdipus Ægyptiacus*.

Pourtant, ce qui pourrait apparaître comme l'un des derniers feux de la Renaissance se révèle novateur par sa méthode d'argumentation au moyen de l'érudition historique. À cet égard, ce sont dans les développements de l'*Œdipus Ægyptiacus* de Kircher sur l'astrologie qu'il faut voir la continuation du projet de Gaffarel. Malgré ses défauts, l'ouvrage de Gaffarel apparaît comme un maillon essentiel pour comprendre la naissance de l'approche historique de l'astrologie, qui émerge pleinement au cours du dix-huitième siècle avec l'essor de l'orientalisme. L'historicisation de l'astrologie, que l'on peut voir comme une étape essentielle à son anachronisation et à son rejet, apparaît ainsi comme le fruit des controverses historico-religieuses du début du dix-septième siècle au sujet de la naissance de l'idolâtrie.

Jean Sanchez

École Normale Supérieure, Université Paris Sciences et Lettres