

MAGIE, ÉROS, IMAGE(S) VERS 1857 : ENJEUX ET RÉVERBÉRATIONS D'UN DÉBAT CULTUREL

Magic, Eros, Image(S)- Wagers and Echoes of a Cultural Debate

Taking as a starting point the hypotheses of Ioan Peter Couliano on Renaissance magic, this paper tries to see if they could be transferred to other cultural contexts, i.e. 19th century or contemporary world. During the 19th century, with modernity emerging and developing on a planetary scale, two divergent cultural tendencies confront: the rationalism and scientific positivism on one side, and – on the other side – various sorts of magic inspired by Plato. Two seminal works, elaborated around 1857 are analyzed: the spiritualist contribution of Allan Kardec and the magic work of Éliphas Lévi. The first one is oriented towards a conciliation of his explorations in the realm of dead with scientific imperatives, and the second one elaborates an extremely interesting magic syncretism, based on the idea of the universality of the force that eroticism emanates. The influences of the works of Kardec and Lévi on romantic and post-romantic literature, but also on cinema are mentioned and briefly analyzed in the article.

Key-words: *magic, science, eroticism, Allan Kardec, Éliphas Lévi, literature, art, images*

I. Préliminaires

En lisant le livre de l'historien des religions Ioan Petru Couliano, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, trois thèses – qui constituent l'armature de cet ouvrage remarquable – m'ont séduit. La première est reprise au *Rameau d'or* de James George Frazer, et pourrait être résumée comme suit : dans la culture européenne moderne, il y a un antagonisme entre la magie et la science². La deuxième thèse, élaborée à partir de la première, est qu'à la Renaissance il n'y avait pas de frontière précise entre science et magie, ce qui fait qu'un esprit de l'envergure de Giordano Bruno pouvait s'occuper à la fois de questions qu'on définirait aujourd'hui comme « scientifiques », et s'adonner à des pratiques qui sembleraient maintenant purement « magiques ». Enfin, la troisième thèse de Couliano est que la magie de la Renaissance – nourrie de philosophie néo-platonicienne – se fonde sur un rapport étroit avec l'énergie cosmique de l'Éros.

Mais est-ce que ces trois thèses de Couliano s'appliquent seulement à la magie de la Renaissance ? Ne peuvent-elles pas fournir aux chercheurs des instruments de travail pour l'analyse de la magie à d'autres moments de l'histoire culturelle européenne ? Seraient-elles utiles pour une analyse du statut et du rôle de la magie à l'époque romantique, surtout si l'on pense qu'alors la philosophie dominante des

¹ Université « Babeș-Bolyai », Cluj-Napoca.

² Voir, pour l'antagonisme entre magie et science, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, « Idées et recherches », 1984, pp. 13-18 et *passim*.

milieux intellectuels européens était d'ascendance néo-platonicienne, en concurrence avec un positivisme de plus en plus agressif ?

Avant de poursuivre et d'essayer de répondre à ces questions, il faut souligner que j'entends ici par magie une technique de contrôle des forces surnaturelles, à même d'ouvrir à l'être humain des possibilités que ses facultés habituelles (sensorielles et intellectuelles) ne lui offrent pas : voyages dans l'au-delà, maîtrise de la pensée des autres, communication avec les morts, clairvoyance, déplacements physiques dans le temps, envols dans les sphères étoilées, compréhension des messages du monde inanimé, etc. Cela place mon approche dans le sillon de la définition que Baudelaire donne des pratiques magiques dans *Les Paradis artificiels* (1860). Selon lui, la sorcellerie et la magie « veulent, en opérant sur la matière, et par des arcanes dont rien ne prouve la fausseté non plus que l'efficacité, conquérir une domination interdite à l'homme ou permise seulement à celui qui en est jugé digne ». Elles « militent contre les intentions de Dieu, [...] suppriment le travail du temps et veulent rendre superflues les conditions de pureté et de moralité »³, c'est pourquoi elles sont blâmables et dangereuses.

J'ai choisi de me pencher tout particulièrement, comme le dit le titre de l'article, sur l'année 1857, dans un souci d'investigation en premier lieu historique. Mais même si cette année constitue le principal point d'ancrage dans le temps, elle n'empêchera pas des déplacements sur l'échelle temporelle, en avant vers 1858-1859 ou en arrière vers 1856-1855. Loin d'être un repère absolu, figé, l'année 1857 constitue un point de perspective, d'où il m'a paru pouvoir jeter un regard assez (clair)voyant sur les formes et les significations de la magie à l'époque romantique. En 1857, des écrivains de la taille de Baudelaire, de Théophile Gautier, de Victor Hugo, ou de Gustave Flaubert, se disent – d'une certaine manière – mages, ou empruntent à la magie des thèmes, des situations, des idées, des façons abstruses de parler. Ce phénomène est doublé par une surproduction de textes à proprement parler magiques, qui sont l'œuvre de personnages se prenant pour de vrais magiciens ou tout au moins pour des inspirés (Albert de Résie, Girard de Caudemberg, le Baron de Guldenstubbe, Allan Kardec, Éliphas Lévi).

D'un autre côté, la scène est dominée, précisément au cours de ces années, par une science de moins en moins métaphysique, de plus en plus positive, exacte et entièrement confiante dans ses moyens spécifiques. Pour ne citer que quelques exemples qui viennent automatiquement à l'esprit, les années en question voient poindre de courageuses recherches dans le domaine de l'aéronautique⁴, de la télégraphie (inauguration du premier télégraphe transatlantique, après plusieurs tentatives infructueuses), de l'enregistrement du son (le phonoautographe breveté en 1857), de la photographie⁵, de l'électricité, etc. Pour ce qui est des sciences de la vie,

³ Charles Baudelaire, *Les Paradis artificiels, Le Poème du haschisch*, in *Œuvres complètes*, éditées par Claude Pichois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, vol. I, p. 439.

⁴ Le système où 4 ballons sont dirigés par les voilures inauguré par Pétin (1850), la locomotive aérostatische de Prosper Meller, le ballon de 50 mètres de Pierre Julien (1852), le dirigeable rigide en cuivre de l'abbé Carrié (1853), l'aéroplane de Joseph Pline (1855), le poisson volant de Camille Vert (1859) ne sont que quelques exemples qui prouvent la richesse des recherches en aéronautique. Le vol n'a plus rien de magique, il est réalisé par les moyens de la science !

⁵ Voir Gisèle Freund, « La Photographie sous le Second Empire », in *Photographie et société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1974, pp. 57-69. Quelques innovations importantes de la décennie

la période est marquée par les recherches génétiques de Gregor Mendel (commencées en 1856 et portant leurs fruits au début du XX^{ème} siècle) et par celles de Darwin sur *l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* (son livre homonyme, qui bouleversera le monde scientifique, étant publié en 1859).

En même temps, le champ esthétique est profondément sillonné par l'avènement d'un nouveau courant, le réalisme, qui prétend se détacher définitivement et irrévocablement des illusions romantiques, et dont les bases théoriques et pratiques sont mises en place par Courbet, Durany et Champfleury. Pour Champfleury, *l'observation* directe de la réalité – principe repris aux recherches scientifiques des savants contemporains – doit être à la base d'une forme d'art radicalement nouvelle, qui viserait à trouver la « vérité », non à produire un enchantement quelconque.

Autour de 1857, on a donc d'un côté la magie et le romantisme, et d'un autre côté la science positive et le réalisme. La magie et la science se font face et semblent prêtes à s'engager dans un combat sans merci, dans un duel à mort. Mais quels sont les points précis où le choc se produit ? Y a-t-il seulement une opposition irréductible entre science et magie ? N'essaient-elles pas de dialoguer, au moins sur certains aspects ? Pouvons-nous affirmer, comme le fait Ioan Petru Couliano en ce qui concerne la Renaissance, que la magie à l'époque romantique « prétend parvenir, par d'autres moyens, aux mêmes résultats » que la science : « communications à distance, transports rapides, voyages interplanétaires », transmission de la pensée, etc.⁶ ? Peut-on croire encore à une parenté, quand la science ne se reconnaît plus aucune dimension magique et quand elle réalise par des moyens purement humains les rêves éternels des magiciens ?

II. Les deux voies de la magie en 1857

Pour essayer de répondre à ces quelques questions, il est nécessaire d'examiner brièvement, en miroir, les deux démarches « magiques » les plus significatives, cristallisées autour de 1857, celle d'Allan Kardec et celle d'Éliphas Lévi. Ces deux démarches – dont les auteurs se sont critiqués l'un l'autre⁷ – donnent deux réponses fort dissemblables quant au rapport entre magie et science, et quant au statut de l'Éros dans un système de pensée magique. La démarche de Kardec s'inspire de celle de la science contemporaine et laisse peu de place à l'Éros tel que l'entendaient les Grecs, tandis que la démarche d'Éliphas Lévi va au rebours du modèle du positivisme et se fonde tout entière sur l'Éros.

1850-1860 sont à noter ici : l'ambrotypie, breveté en 1852 ; le procédé de glace albuminée de Niepce (neveu de l'inventeur de la photo), datant de 1852 ; la photographie sur émail, mise au point en 1855.

⁶ *Éros et Magie à la Renaissance*. 1484, *op. cit.*, p. 14.

Éliphas Lévi formule, dans *Dogme et rituel de la Haute Magie* (1856), des aspirations similaires de la magie : « Par la direction de cet agent, on peut changer l'ordre même des saisons, produire dans la nuit les phénomènes du jour, correspondre en un instant d'une extrémité à l'autre de la terre, voir, comme Apollonius, ce qui se passe à l'autre bout du monde, guérir ou frapper à distance, donner à la parole un succès et un retentissement universels. » Voir le texte publié dans le volume *Secrets de la Magie*, Edition établie et présentée par Francis Lacassin, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 43.

⁷ Voir Alain Mercier, *Éliphas Lévi et la pensée magique au XIX^e siècle*, Paris, Seghers, « La Table d'Émeraude », 1974, pp. 109, 114, pour la critique de Lévi à l'encontre de Kardec.

a. Au premier abord, on ne trouve aucune prédisposition à explorer le domaine délicat de la survie de l'âme après la mort chez celui qui s'affublera du pseudonyme celtisant d'Allan Kardec, pour signer en 1857 *Le Livre des esprits*. Rien de moins romantique en effet que la vie et les préoccupations de ce personnage ! Hippolyte-Léon-Denizard Rivail, né en 1804 à Lyon dans une famille de juristes de la moyenne bourgeoisie, choisit de faire des études de médecine. Il ne pratique pas mais s'oriente vers la pédagogie sur les traces de Pestalozzi, dont il est un des innombrables disciples. Rivail explore personnellement tous les aspects de la pédagogie : il écrit des manuels de grammaire et d'arithmétique et, vers 1849, enseigne la physique et la chimie. Enseignant ces disciplines, il en vient à s'intéresser aux théories de Mesmer sur le magnétisme animal. Vers 1854-1855, des amis le mettent en présence d'un phénomène importé d'Amérique, celui des tables tournantes et parlantes, dont tout Paris s'occupait à l'époque avec beaucoup de passion. Après avoir assisté à plusieurs séances d'évocation des esprits, Rivail est conquis. Il acquiert la certitude de la survie de l'âme après la mort, et aussi la conviction d'une mission à remplir auprès des hommes, surtout qu'un esprit qui se nomme lui-même Vérité se met à lui parler et à lui enjoindre de ne pas faillir à sa destinée. De plus en plus fasciné par le surnaturel (qui, pour lui, est parfaitement compréhensible, donc naturel), il se sent devenir « inspiré » et s'affermit dans la croyance à son rôle prophétique. Mais, pour persuader les sceptiques et pour faire de la croyance aux esprits une religion universelle, Kardec se rend compte qu'il lui faut être « positiviste » non « idéaliste », puisque l'époque où il vit a dépassé l'idéalisme de type platonicien⁸.

La question qui peut être posée à ce point est s'il n'y a pas un paradoxe infranchissable à vouloir être « positiviste » quand on veut parler de la survie de l'âme après la mort. N'y a-t-il pas une contradiction dans les termes à vouloir mettre en rapport la communication avec les défunt (qui n'est, après tout, qu'une forme archaïque de magie) avec l'attitude qui définit le mieux l'approche des phénomènes de la nature des scientifiques du XIX^{ème} siècle ? Ce paradoxe et cette contradiction existent seulement pour les historiens de la culture ou pour les anthropologues d'aujourd'hui. Allan Kardec, quant à lui, n'y voit aucun inconvénient majeur. D'ailleurs, dans de nombreux textes qu'il écrit et publie après 1857, il se dresse violemment contre ceux qui voient dans le spiritisme une forme de magie et affirment que le phénomène des tables tournantes correspond dans les grandes lignes à ce qui se passait dans les Messes noires et dans les cérémonies sabbatiques du passé ténébreux.

Si l'on s'en tient au *Livre des esprits*, on voit clairement à l'œuvre le paradoxe que j'essayais de mettre en évidence. La démarche de Kardec est essentiellement scientifique : on a l'impression qu'il est en train d'expliquer des expériences de physique ou de chimie à des élèves. La preuve de la survie de l'âme après la mort lui vient par les « faits » auxquels il assiste et il est persuadé que « contre un fait il n'y

⁸ Pour tous ces détails biographiques relatifs à Kardec, voir Jacques Lantier, *Le spiritisme ou l'aventure d'une croyance*, Paris, Culture, Art, Loisirs, 1971, notamment pp. 84-89. Le binôme « idéaliste » / « réaliste » s'y trouve à la p. 86. La même ambition de Kardec d'être « positiviste » est retenue par Danielle Hemmert et Alex Roudène, dans leur *Histoire de la magie, de l'occultisme et des rites secrets*, Paris, Éditions de l'Érable, François Beauval Éditeur, Tome 7 : *Au siècle d'Allan Kardec. L'occultisme au XIX^{ème} siècle*, 1971, p. 126.

a pas de raisonnement possible »⁹. Ce qu'un observateur épris d'ordre et de méthode peut faire devant la multiplicité des faits qui confirment la survivance de l'âme, c'est les recueillir attentivement, les comparer, les classer et les interpréter sans aucun préjugé, à la manière des positivistes. Cette méthode d'approche des phénomènes dits surnaturels surprend, surtout que Kardec déclare que « le spiritisme n'est pas du ressort de la science »¹⁰. Si les phénomènes naturels ou les propriétés de la matière peuvent être l'objet de ce qu'il appelle à plusieurs reprises la « science vulgaire », ou bien « la science positive, la science inexorable »¹¹, la question de l'âme échappe à ce genre de science.

Mais si le spiritisme n'est pas « du ressort de la science » vulgaire, de la science positive, alors de quoi relève-t-il ? Qu'est-il au juste ? La réponse de Kardec, ahurissante pour nous aujourd'hui, est parfaitement logique à l'intérieur de son système de pensée : le spiritisme est une science par lui-même, une véritable « science de l'infini »¹². Comme toutes les sciences, le spiritisme a un objet d'étude particulier, qui est le sort de l'âme après la mort, et il comprend deux parties distinctes, mais convergentes : une partie expérimentale et une partie « philosophique ». La partie expérimentale donne des recettes pour entrer en contact avec les âmes des morts et s'occupe des manifestations concrètes des esprits, qu'elle consigne soigneusement dans leurs moindres détails. Toute cette partie expérimentale du spiritisme repose sur les communications des vivants avec les habitants de l'au-delà, au moyen des tables tournantes.

La partie « philosophique » du spiritisme comprend la doctrine enseignée par les esprits illuminés, selon laquelle l'homme serait composé de trois réalités : le corps, le périsprit, l'esprit ou l'âme. Le corps est matériel, il est constitué d'éléments divers (oxygène, hydrogène, azote, carbone, etc.), qui se décomposent après la mort pour entrer dans la composition d'autres corps. L'âme (ou l'esprit) est immortelle, elle survivra après la mort, pour expier ses fautes ou pour se réjouir de ses perfections. Entre ces deux réalités dont chaque homme est fait, il y a un médiateur qui est le périsprit. Il forme une sorte d'enveloppe semi-matérielle de l'esprit : c'est quelque chose comme un corps fluide, diaphane, qui peut parfois devenir visible par une sorte de condensation moléculaire étrange, et qui peut survivre un certain temps après la mort.

Un des dogmes principaux sur lesquels repose la partie « philosophique » du spiritisme est la réincarnation, qui arrive dans les écrits de Kardec à la fois des anciens Egyptiens, de Pythagore, de Platon, des hindous et surtout des druides et de la grande mode du druidisme dans la première moitié du XIX^{ème} siècle. La théorie spirite de la réincarnation rejette la possibilité qu'une âme humaine pervertie puisse se réincarner dans un animal. Les âmes humaines sont situées sur une échelle en fonction de leur degré de perfectionnement, et c'est chaque réincarnation successive qui leur permet de se rapprocher encore plus de Dieu. Une conséquence importante de cette conception est la doctrine du progrès humain infini. De la même manière que les âmes progressent vers Dieu après chaque vie corporelle, le monde matériel doit progresser

⁹ Allan Kardec, *Le Livre des esprits*, Croissy-Beaubourg, Dervy-Livres, 1991, p. 211.

¹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹¹ *Ibidem*, pp. XIV, XXIII, XXVIII, XXXII (pour le premier syntagme), p. 23 (pour le deuxième syntagme).

¹² *Ibidem*, p. XXIII, p. 221. Le syntagme apparaît deux fois dans *Le Livre des esprits*.

aussi vers plus d'équilibre, d'équité, de moralité. Et le grand moteur de l'évolution, à la fois dans l'ordre de l'esprit que dans l'ordre du progrès social et matériel, est l'amour. Mais l'amour, tel que le conçoit Kardec, a en même temps quelque chose de maternel et de filial, se différenciant clairement de l'Éros grec ou de la sexualité. C'est un amour très proche de celui préché par Jésus-Christ dans les *Évangiles*, puisqu'il est fait à la fois de charité, d'amour du prochain et d'amour pour les ennemis.

Dans toute cette démarche expérimentale et philosophique, Allan Kardec n'entend s'appuyer que sur la « raison » (qui, à côté de « science », compte parmi les mots les plus fréquents dans *Le Livre des esprits*, tandis que le mot « magie » n'y est pas employé une seule fois, au moins). Une formule qui surprend dans ce livre est « la raison appuyée sur la science », qu'Allan Kardec emploie à propos des diverses théories de la création, en affirmant, par exemple, que le monde n'a pas pu être créé en six jours comme le raconte le récit allégorique de la Bible¹³. Cette formule résume parfaitement les ambitions de Kardec dans son approche de phénomènes qui nous semblent aujourd'hui surnaturels.

Si l'on examine d'un œil critique le spiritisme de Kardec et des kardécistes, il n'apparaît que comme une forme de magie passablement syncrétique, qui a tenté de raccorder une aspiration purement magique (entrer en contact avec les âmes des morts) aux impératifs de la science positiviste de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Le syncrétisme spirite mêle à plaisir des données des sciences, une morale d'inspiration chrétienne, un soupçon de platonisme réincarnationniste, des fantasmes druidiques et une doctrine du progrès inspirée des conquêtes de la civilisation industrielle en pleine expansion à cette époque.

b. Au contraire de Rivail, tout semble prédisposer à l'exploration du surnaturel celui qui s'affublera du pseudonyme hébraïsant d'Éliphas Lévi, pour signer en 1854-1856 *Dogme et rituel de la Haute Magie*. La vie et les préoccupations de ce personnage sont profondément romantiques, toujours aux antipodes de la mentalité bourgeoise et des conceptions positivistes de la science de l'époque¹⁴. Alphonse-Louis Constant naît à Paris en 1810, dans une famille modeste (il est fils de cordonnier). L'adolescent, intelligent et porté vers le mysticisme, choisit de faire des études de théologie, censées lui permettre de dépasser sa condition sociale. En 1836, il proclame publiquement son amour pour Adèle Allenbach et refuse le sacerdoce, ce qui provoque le suicide de sa mère. Il traverse une période d'errance, pendant laquelle il fréquente Flora Tristan, les socialistes utopiques et les réformateurs sociaux (dont Alphonse Esquiros, auteur du *Magicien*, 1837), et bon nombre d'écrivains romantiques (des plus grands aux plus obscurs). En 1839, il essaie de revenir à la foi chrétienne : pendant un séjour à l'abbaye de Solesmes, il écrit des textes de dévotion mariale publiés dans *Le Rosier de mai ou la Guirlande de Marie*. Mais, comme son

¹³ *Ibidem*, p. 23.

¹⁴ Par cette affirmation, je me situe sur une position différente de celle d'Alain Mercier, qui affirme que : « Éliphas Lévi est *antiromantique* au possible », *op. cit.*, p. 11, ou bien que « la démarche d'Éliphas est [...] antiromantique, dans la mesure où elle entend dissiper les brumes, les fantasmes, les délires où se complaisait la génération de 1830 », *ibidem*, p. 94. Ces deux affirmations n'entrent-elles pas en contradiction avec quelques autres du même auteur, dont une de la p. 110 : « Lévi ne peut s'empêcher de céder au pittoresque et redevient romantique » ?

retour à la religion n'est pas jugé convaincant, il part pour Juilly, où il exerce le métier de surveillant d'école. C'est là qu'il écrit un livre révolutionnaire, *La Bible de la liberté*, publié en 1841, ce qui lui vaut d'être immédiatement emprisonné. Jusqu'en 1851, Constant alterne les ouvrages à caractère religieux et les ouvrages à caractère révolutionnaire socialiste. Sa recherche d'un socialisme religieux à la Saint Simon et son attitude essentiellement non-conformiste continuent de déranger les autorités civiles et ecclésiastiques¹⁵. Il plaide, entre autres, pour l'émancipation sociale de la femme à l'instar du grand occultiste du XVI^{ème} siècle Cornelius Agrippa von Nettesheim. L'abbé raté s'intéresse aussi beaucoup aux beaux-arts : il peint des tableaux religieux et illustre des ouvrages d'Alexandre Dumas. Dans les années 50, il y a deux événements bouleversants dans la vie de Constant, qui contribuent à le pousser vers l'ésotérisme : d'un côté, la relation avec l'occultiste polonais Hoëné-Wronski (1776-1853), d'un autre côté la séparation de sa femme, Noémie Cadiot, qu'il avait épousée en 1846, après la rupture définitive avec l'Église catholique. De mai à août 1854, Constant fait un voyage à Londres, où il s'immerge dans les milieux occultistes¹⁶. Après ce voyage, le personnage qui rentre en France se nomme Éliphas Lévi Zayed, ce qui représente la transcription hébraïsante des noms de Constant¹⁷.

La conception magique de Lévi, exprimée dans la grande trilogie composée de *Dogme et rituel de la Haute Magie* (1856), d'une ample *Histoire de la Magie* (1859), et de *La Clef des grands mystères* (1860), repose sur un dogme bien précis qui est celui de l'analogie universelle sous le signe de l'Éros. Conformément à ce dogme, le microcosme reproduit la structure du macrocosme, la nature est un miroir du monde divin invisible, l'homme une image (parfois ternie) de Dieu lui-même, et c'est l'Éros qui permet la réunion de ces réalités apparemment séparées les unes des autres. Cette conception analogique n'est pas seulement présente dans la trilogie ; elle apparaît aussi bien dans des textes antérieurs à 1856 que dans des textes postérieurs à 1860. On peut la suivre dans son développement depuis le célèbre poème intitulé *Les Correspondances*, inclus dans *Les Trois Harmonies* (1845), en passant par le recueil de légendes évangéliques *La Dernière Incarnation* (1846), par la trilogie magique, pour aboutir aux *Fables et symboles* de 1862. Frank Paul Bowman souligne l'importance de la conception analogique pour Éliphas Lévi mais il s'en tient – pour des raisons méthodologiques – aux textes qui précèdent *Dogme et rituel de la Haute Magie*, ce qui fait qu'il ignore justement les textes où cette conception est exprimée

¹⁵ Voir F. P. Bowman, *Éliphas Lévi visionnaire romantique*, Préface et choix de textes par Frank Paul Bowman, Paris, PUF, 1969, d'où proviennent une partie des informations biographiques réunies dans ce portrait synthétique. Le reste des informations relatives à la biographie de Lévi sont extraites du livre d'Alain Mercier, *op. cit.*, *passim*.

¹⁶ Par « milieux occultistes », j'entends des groupes socioculturels qui prétendent détenir un savoir secret et des techniques à même de maîtriser les forces cachées de la nature (ces techniques font souvent un pot-pourri séduisant, composé d'éléments repris à la magie, à l'alchimie, à l'astrologie, à la théosophie). Pour le rôle de l'occultisme dans la modernité, voir Mircea Eliade, « L'Occulte et le monde moderne », in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Traduit de l'anglais par Jean Malaquais, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1978, pp. 63-92. À la p. 68, Eliade donne Éliphas Lévi pour inventeur du terme « occultisme » et s'étonne du succès de ses ouvrages sur la magie, « car ils constituent un fatras hétéroclite et prétentieux ».

¹⁷ Selon Alain Mercier, le magiste hésite un certain temps entre ses deux noms, puisqu'il signe, en 1856-1857, indifféremment Constant ou Lévi, voir *op. cit.*, p. 69.

avec le plus d'éclat. De plus, même dans ses analyses qui visent les textes antérieurs à *Dogme et rituel*, Bowman ignore un aspect qui me semble capital pour la compréhension de l'influence de Lévi sur les écrivains de son siècle : la dimension platonicienne du dogme de l'analogie universelle.

Et, en effet, la conception de l'analogie universelle exprimée dans les ouvrages de Lévi, qu'ils soient antérieurs ou ultérieurs à *Dogme et rituel*, vient clairement sinon directement de Platon, du moins des néoplatoniciens de l'Antiquité tardive ou de ceux de la Renaissance, dont notre mage connaît en détail les écrits. Un passage de l'*Histoire de la Magie* souligne clairement deux sources de la conception analogique de Lévi. On remarquera que le grand philosophe grec y tient une place d'honneur ; d'ailleurs, tout le chapitre d'où ce passage est extrait vise à exposer sur une dizaine de pages « la doctrine secrète de Platon » :

Il n'y a ni interruption dans le travail de la nature ni lacune dans son œuvre. Les harmonies du ciel correspondent à celles de la terre, et la vie éternelle accomplit ses évolutions suivant les mêmes lois que la vie d'un jour. Dieu a tout disposé avec poids, nombre et mesure, dit la Bible, et cette lumineuse doctrine était aussi celle de Platon. Dans le *Phédon*, il fait discourir Socrate sur les destinées de l'âme d'une manière tout à fait conforme aux traditions kabbalistiques. Les esprits épurés par l'épreuve s'affranchissent des lois de la pesanteur, et surtout de l'atmosphère des larmes ; les autres y rampent dans les ténèbres, et ce sont ceux-là qui apparaissent aux hommes faibles ou criminels. Ceux qui se sont affranchis des misères de la vie matérielle ne reviennent plus en contempler les crimes et en partager les erreurs : c'est vraiment assez d'une fois.¹⁸

Même si les hommes doivent s'affranchir de la « vie matérielle », il n'en est pas moins vrai qu'entre cette vie matérielle et la vie spirituelle il y a une correspondance indestructible. Les harmonies du ciel et de la terre se répondent dans une « ténébreuse et profonde unité »¹⁹, qu'on ne doit pas briser sous peine de détruire le monde. Dans la vision de Lévi, le monde est total : c'est surtout l'harmonisation des contraires qui lui confère cette totalité indestructible. Il va sans dire que le modèle de cette unité basée sur l'harmonisation des contraires est celui de l'androgynie platonicienne. Tout comme l'« analogie », l'« androgynie » est un mot-clé, qui ponctue presque tous les écrits magiques d'Éliphas Lévi et non seulement²⁰. Un exemple de *Dogme et rituel de la Haute Magie*, où l'on voit à l'œuvre les deux moitiés de l'androgynie, me semble éclairant :

Qu'est-ce que l'homme ? C'est l'initiateur, celui qui brise, qui laboure et qui sème. Qu'est-ce que la femme ? C'est la formatrice, celle qui réunit, qui arrose et qui moissonne. [...] L'unité ne peut se manifester que par le binaire ; l'unité

¹⁸ Éliphas Lévi, *Histoire de la Magie*, in *Secrets de la Magie*, op. cit., p. 439. Dans *Dogme et rituel de la Haute Magie*, l'analogie apparaît très souvent : voir dans la même édition les pp. 84 (« L'homme est le microcosme ou petit monde, et, suivant le dogme des analogies, tout ce qui est dans le grand monde se reproduit dans le petit. »), 153 (« L'analogie est le seul médiateur possible entre le visible et l'invisible, entre le fini et l'infini. »), 154 (« L'analogie donne au mage toutes les forces de la nature »...), 156 (« l'analogie nous enseigne les lois de la hiérarchie »).

¹⁹ Ch. Baudelaire, *Correspondances*, in *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 11.

²⁰ Pour la présence de l'androgynie avant *Dogme et rituel*, voir Alain Mercier, op. cit., pp. 54, 57.

elle-même et l'idée d'unité en font déjà deux. [...] L'unité humaine se complète par la droite et la gauche. L'homme primitif est androgyne.²¹

L'androgynie devient, dans l'univers magique d'Éliphas Lévi, un symbole de totalité et de perfection, que les magiciens recherchent au cours de leurs rituels. La perfection androgynique s'incarne dans le dieu vénéré par les adeptes, que les ignorants ont pris pour Satan. En réalité, ce dieu, qui est le Pan grec, le dieu de Platon et des « théurgistes de l'école d'Alexandrie », le dieu des « mystiques néo-platoniciens », le Baphomet des Templiers, le dieu de Lamartine et de Victor Cousin, ne représente rien d'autre qu'une figure hautement symbolique. Lévi en réalise d'ailleurs un dessin, placé en tête de la deuxième partie de son livre, consacrée au *rituel* magique, et qu'il explique en détail dans le chapitre sur le « sabbat des sorciers ». Ce bouc symbolique réunit en lui des attributs masculins et des attributs féminins, surtout les deux bras : l'un montre en haut la lune blanche, l'autre montre en bas la lune noire. La tête horrible du bouc traduit l'horreur du péché accompli dans le monde matériel, mais elle porte entre les deux cornes un flambeau qui est simultanément « la lumière magique de l'équilibre universel » et « la figure de l'âme élevée au-dessus de la matière ». L'humanité est représentée symboliquement « par les deux mamelles et les bras androgynes de ce sphinx des sciences occultes »²².



Fig. 1. Le bouc symbolique d'Éliphas Lévi²³

²¹ *Les Colonnes du Temple, Dogme et rituel de la Haute Magie*, in *Secrets de la Magie*, op. cit., pp. 61-62. Sur l'androgynie chez Lévi, voir aussi, dans la même édition, p. 179 (« Toute la nature est bisexuelle, et le mouvement qui produit les apparences de la mort et de la vie est une continue génération. »), p. 180 (« Le corps humain est soumis, comme la terre, à une double loi : il attire et il rayonne ; il est aimanté d'un magnétisme androgyne et réagit sur les deux puissances de l'âme, l'intellectuelle et la sensitive, en raison inverse, mais proportionnelle des prépondéances alternées des deux sexes dans l'organisme physique. »).

²² Pour la description du bouc, *ibidem*, pp. 246-247.

²³ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Der_Daemon_Baphomet.PNG

Cette figuration hautement symbolique imaginée par Lévi a eu un tel succès qu'elle n'a cessé d'être reprise et reproduite dans les arts visuels²⁴. Le cinéma d'horreur et fantastique en a fait un emblème et l'a utilisé à plusieurs reprises. Un des films les plus connus de la tradition de l'occultisme cinématographique, *The Devil Rides Out* (1968), du réalisateur britannique Terence Fisher, réalisé sous les auspices de la maison de production Hammer, spécialisée dans l'horreur, utilise le dessin de Lévi, en le déclinant dans des nuances de rouge et de vert, sur une musique évocatrice, ce qui constitue une parfaite introduction dans l'atmosphère du mystère et du surnaturel.



Fig. 2. *The Devil Rides Out* (1968)

Cette image a même donné lieu à des controverses légales en 2018. L'histoire est à la fois amusante et intéressante du point de vue anthropologique. Le Temple de Satan – une organisation religieuse néopaïenne – a engagé des poursuites judiciaires contre Warner Bros. et Netflix, parce que la chaîne a utilisé, dans la série *Chilling Adventures of Sabrina*²⁵, une image de synthèse qui reproduisait une statue offerte à ce groupe religieux par le sculpteur Mark Porter. Or, l'image du Baphomet sculptée par Porter vient directement de l'œuvre de Lévi (à l'exception de deux enfants ajoutés près du diable par le sculpteur, ce qui n'est pas d'une grande originalité), étant elle-même un plagiat, ce qui rend assez ridicules les prétentions du Temple de Satan, qui a demandé 50-150 millions de dollars pour cette infraction contre le copyright. La dispute a été finalement tranchée à l'amiable, par l'engagement de Netflix de

²⁴ L'artiste américain contemporain Banks Violette s'est inspirée de l'image de Lévi pour créer une série intitulée *Jägermeister Baphomet*, cf. Marco Pasi, « L'Art contemporain et la mode de l'occulte », in *Science, Fables and Chimeras: Cultural Encounters*, éd. par Laurence Roussillon-Constanty et Philippe Murillo, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 127 (tout l'article, pp. 121-132).

²⁵ À propos de cette série, voir l'article de Willem de Blécourt, « “Sabrina, You’re Not Yourself.” The Borrowings of Sabrina Spellman », in *Studia UBB Dramatica*, nr. 1/2020, édité par Ioan Pop-Curșeu et Delia Enyedi, pp. 227-244.

mentionner le Temple à chaque projection de l'épisode en question²⁶. Ce n'est d'ailleurs pas la seule controverse publique dans laquelle Le Temple de Satan et la statue de Baphomet sont impliqués²⁷.

Pour revenir à l'androgynie, il faut dire que depuis le *Banquet* de Platon et depuis les commentaires des néo-platoniciens florentins de la Renaissance, on considère que l'androgynie primordial, incarnation de la perfection brisée en deux par la colère des dieux, ne peut être récupéré que par l'Éros. D'ailleurs, cette idée est courante au XIX^{ème} siècle, parmi les théosophes et les philosophes occultistes. L'Allemand Franz von Baader (1765-1841) construit un système de pensée magique autour de la question de l'androgynité qui, restaurée par l'amour, est la seule chance de salut de l'homme et de la femme modernes. Éliphas Lévi se rapproche de Von Baader aussi bien par l'obsession de l'androgynie que par sa volonté de ne pas séparer les vérités de la foi des principes de la science, afin de comprendre de manière cohérente la totalité du monde²⁸.

Dans ce qui va suivre, on se focalisera justement sur le statut très différent de l'amour chez Éliphas Lévi, imbu de néo-platonisme, par rapport à l'amour considéré comme moteur du progrès matériel et spirituel, qu'on a vu chez Allan Kardec. Tout comme l'amour est – pour Platon et les néo-platoniciens – une stratégie de récupération de la totalité primordiale de l'être humain, de la même manière, la magie représente une tentative de garder vivante une totalité du cosmos, gravement menacée par le positivisme et par l'industrialisation. La magie, pour Éliphas Lévi, comme pour Marsilio Ficino ou pour Giordano Bruno, reste profondément analogue au vécu amoureux. Ioan Petru Couliano consacre de très nombreuses et pertinentes pages à l'analyse de la parenté entre Éros et magie²⁹, en prenant comme point de départ un magnifique texte de Marsilio Ficino sur l'analogie universelle entre les diverses parties du monde, que je reproduis selon une traduction récente. Voici le texte du commentaire de Ficino au *Banquet* de Platon :

Mais pourquoi pensons-nous qu'Amour est *magicien* ? Parce que toute la puissance de la magie consiste dans l'amour. L'opération de la magie est l'attraction d'une chose par une autre en vertu d'une affinité naturelle. Or les parties de ce monde, comme les membres d'un seul et même être vivant,

²⁶ Voir des informations et des images relatives à cette controverse :

<https://www.hdp.com/blog/2018/11/09/will-netflix-have-a-devil-of-time-defending-suit-brought-by-satanic-temple/>;

<https://www.worldreligionnews.com/religion-news/satanic-temple-netflix-reach-settlement-lawsuit/>;

<https://www.nytimes.com/2018/11/22/arts/satanic-temple-sabrina-statue.html>

²⁷<https://www.youtube.com/watch?v=nSzD26bMhyU&list=FL03FN0OfbULx1hc3CHmxv4w&index=232>;

<https://www.youtube.com/watch?v=q3a-uVnJUkw>

<https://www.youtube.com/watch?v=6AOX-HdFKQ>

²⁸ Sur Franz von Baader, voir Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, 1994, pp. 113-134 (« Faith and Knowledge in Franz von Baader and in Modern Gnosis »), 201-274 (« Love and Androgyny in Franz von Baader »).

²⁹ Les endroits où Couliano analyse le rapport Éros-magie, *op. cit.* : pp. 14-15, 45, 125-127 (à la p. 125, il cite le texte de Marsilio Ficino, reproduit dans ce qui suit), 151 (« le degré zéro de la magie est représenté par l'éros, qui donne lieu à la construction d'une magie érotique »), 390-391 (ample citation de Giordano Bruno qui confirme le rapport entre Éros et magie).

dépendant toutes d'un même créateur, sont liées entre elles par la communauté d'une unique nature. [...] De leur commune parenté naît un commun amour et de cet amour une commune attraction. Or il s'agit là d'une véritable magie.³⁰

Tout comme Marsilio Ficino, Éliphas Lévi croit donc à l'analogie universelle, et il croit aussi que le travail du vrai magicien consiste à rapprocher les choses les unes des autres sur la base de leurs similitudes³¹. Et c'est des similitudes que naît l'Éros, grand principe unificateur du monde, qui se trouve au cœur de tout acte magique. Mais, comme Giordano Bruno, dans *De vinculis in genere* (*Des liens en général*), Éliphas Lévi est persuadé que le magicien doit toujours rester maître de lui-même, qu'il doit contrôler toutes ses pulsions, surtout érotiques. Selon Bruno, pour provoquer un fantasme érotique dans l'imagination de la personne à dominer, le magicien doit être parfaitement capable de susciter et de maîtriser le même fantasme à l'intérieur de sa propre imagination. Dans *Dogme et rituel de la Haute Magie*, ces principes, qui ont leur source dans la pensée magique néo-platonicienne de la Renaissance, reviennent assez souvent. La chasteté absolue des grands adeptes de la magie, qu'il s'agisse d'Apollonius de Tyane, de Plotin, de Paracelse, de Raymond Lulle, de Cardan ou d'Agrippa, est soulignée à plusieurs reprises³². La formule qui résume la règle fondamentale de la conduite du magicien n'est dans ce sens pas du tout surprenante. Je cite Lévi : « L'amour est un des grands instruments du pouvoir magique ; mais il est formellement interdit au magiste, du moins comme ivresse ou comme passion ».³³

La magie de Lévi repose sur une certaine vision du monde, imbue de platonisme et de néo-platonisme – qui était aussi celle du premier romantisme européen – vision que ce magiste essaie de perpétuer dans un temps de plus en plus voué à la « stupide matière » pour reprendre une éloquente expression de Baudelaire. L'univers analogique et amoureux, tel que Lévi le décrit sur les traces de Ficino, ne se soumet pas volontiers à la fragmentation que présuppose l'approche scientifique et l'idéologie profondément matérialiste des sciences positivistes. Et pourtant, Lévi considère souvent que la magie est une « science », tout comme Allan Kardec considère que le spiritisme en est une. Mais, à la différence de la science envisagée par Allan Kardec, celle d'Éliphas Lévi – qui ne se fie pas à l'observation directe et mécanique de la réalité – se fonde sur l'analogie universelle, ne rejette pas l'idéalisme platonicien et n'assimile pas les mots d'ordre du positivisme philosophique.

La conception qu'Éliphas Lévi propose de la magie est essentiellement syncrétique. Mais, à la différence du syncrétisme qu'on avait vu chez Kardec, le syncrétisme de Lévi apparaît comme plus logique, plus conséquent et plus cohérent,

³⁰ Marsilio Ficino, *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'Amour*, texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 166.

³¹ Tous les anthropologues et les philosophes qui se sont intéressés au fonctionnement de la pensée magique, depuis Frazer, en passant par Ernesto de Martino, Evans-Pritchard, Lucian Blaga et bien d'autres, ont mis en évidence l'importance du principe analogique dans ce type de pensée.

³² Sur la chasteté absolue des adeptes, voir *Dogme et rituel de la Haute Magie*, in *Secrets de la magie*, op. cit., pp. 106-107 ; 250.

³³ *Ibidem*, p. 86. Voir aussi, dans le même ouvrage, p. 56 : « Celui-là seul peut vraiment posséder la volupté de l'amour qui a vaincu l'amour de la volupté. Pouvoir user et s'abstenir, c'est pouvoir deux fois. La femme t'enchaîne par tes désirs : sois maître de tes désirs, et tu enchaîneras la femme. »

puisqu'il est surtout un syncrétisme textuel, qui ne s'intéresse pas à inclure dans la cohérence d'un système de pensée magique les conquêtes de la science contemporaine ou les avancées de la civilisation industrielle³⁴. En effet, pour bâtir son système de pensée magique, Éliphas Lévi reprend et fond ensemble les grands textes de l'humanité, qu'il s'agisse de la *Bible*, des dialogues de Platon, du *Zohar*, de la *Divine Comédie*, ou du *Roman de la Rose*, ce qui permet de parler d'un véritable syncrétisme des traditions littéraires et mystiques.

III. Conclusions, ouvertures

On a vu, dans ce qui précède, qu'autour de 1857 il y a deux grandes voies dans le rapport de la magie avec la science : d'un côté la voie tracée par Kardec, qui veut faire du spiritisme une science conforme au modèle positiviste en vogue à l'époque, d'un autre côté la voie tracée par Éliphas Lévi, qui veut garder vivant le dogme platonicien de l'analogie universelle. Ces deux prises de position de la part des deux « magistes » sont essentielles, puisqu'elles créent un terreau fertile pour les écrivains du siècle. Le dialogue problématique entre magie et science permet à ceux-ci de mieux appréhender les bouleversements profonds de l'époque qu'ils vivent. Faire semblant de faire de la magie par leurs textes est justement pour ces écrivains une stratégie pour échapper plus facilement au modèle de pensée imposé par les sciences exactes, ainsi qu'au modèle d'écriture sèche, précise, neutre, proposé par le courant réaliste. Cultiver une pensée magique, du type de celle développée par Éliphas Lévi dans *Dogme et rituel de la Haute Magie*, permet aux écrivains de rester tant soit peu idéalistes et de perpétuer les aspirations du premier romantisme jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle. Et ce type de pensée magique leur laisse la liberté de croire encore à l'Éros idéal, absolu, à des femmes surnaturelles dont la passion défie la mort...

Tel est le cas dans les contes fantastiques de Villiers de l'Isle-Adam³⁵ ou de Théophile Gautier. La plupart des contes de Gautier, écrits entre 1836 et 1866, donc gravitant en quelque sorte autour de 1857, sont des histoires troublantes d'amour et de mort, qu'il s'agisse de *La Morte amoureuse* (1836), de *Jettatura* (1856-1857), d'*Avatar* (1856-1857), ou bien de *Spirite* (1866). *Avatar* raconte l'histoire de la passion malheureuse d'Octave de Saville pour la comtesse Prascovie Labinska et la transmigration de l'âme de l'étrange docteur Balthazar Cherbonneau dans le corps

³⁴ Pour les rapports de Lévi avec la science, voir *Secrets de la magie*, *op. cit.*, pp. 12, 37, 44, 45, 46, 53, 54, 59, 180. Voir aussi Yves Vadé, *L'Enchantement littéraire. Écriture et magie de Chateaubriand à Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 213-214. Pour les rapports de Lévi avec la « raison », voir *Secrets de la magie*, *op. cit.*, pp. 37, 44, 83, 156. Il est significatif que Lévi considère que la « raison » reste une faculté commune et banalement utile si l'on ne lui ajoute pas l'« imagination » : « L'imagination appliquée à la raison, c'est le génie. », *op. cit.*, p. 58. Toujours à la p. 58, on trouve une magnifique définition de l'imagination, presque tout aussi belle que celle que donne Baudelaire dans le *Salon de 1859* : « L'imagination, en effet, est comme l'œil de l'âme, et c'est en elle que se dessinent et se conservent les formes, c'est par elle que nous voyons les reflets du monde invisible, elle est le miroir des visions et l'appareil de la vie magique : c'est par elle que nous guérissons les maladies, que nous influençons les saisons, que nous écartons la mort des vivants et que nous ressuscitons les morts, parce que c'est elle qui exalte la volonté et lui donne prise sur l'agent universel. »

³⁵ N'oublions pas que celui-ci recommande à Mallarmé, dans une lettre de 11 septembre 1866, la lecture de *Dogme et rituel de la Haute Magie*, cf. Vadé, *op. cit.*, p. 321, Alain Mercier, *op. cit.*, p. 152.

d'Octave, mort d'amour. Cherbonneau ne déclare-t-il pas qu'il a pris « en dédain profond » la « science matérialiste dont le néant » lui « était prouvé », ce qui le détermine à se mettre à la recherche des secrets de l'âme et de l'immortalité³⁶ ? Ces secrets de la vie éternelle sont explorés dans *Spirite* aussi, conte qui est également influencé par les « recherches » et les postulats du spiritisme³⁷. L'histoire ressemble à celles d'autres contes de Gautier, ce qui renvoie sans doute à des soubassements psychologiques des représentations littéraires : une fille de dix-sept ans meurt d'amour pour Guy de Malivert et revient de l'au-delà pour lui communiquer ses sentiments. Toutes les manifestations des esprits – traditionnellement admises au XIX^{ème} siècle – sont passées en revue : apparition dans le miroir, induction de pressentiments, écriture automatique, etc., ce qui montre que Théophile Gautier était au courant des expériences et théories de Kardec et des spirites. Mais le conte, dans son entier, baigne dans le platonisme le plus pur et les descriptions qu'il contient, sur la vie de l'âme après la mort physique, sont de grandes envolées lyriques.

Entre parenthèses soit dit, le cinéma s'est profondément nourri de ce pot-pourri d'occultisme, ayant pour modèle la littérature fantastique et les écrits des mages et des inspirés du XIX^{ème} siècle. Il suffit de mentionner les nombreux films de vampires et de fantômes et d'imaginer que la ligne qui va de Georges Méliès à *Poltergeist* de Tobe Hooper (1982) et à certains films contemporains plonge ses racines chez Gautier, Kardec (et même chez Lévi).

Pour conclure ce parcours, il faudrait tout simplement souligner que les trois thèses fondamentales du livre d'Ioan Petru Couliano sur la magie de la Renaissance ouvrent de nouvelles voies pour l'analyse de la magie à l'époque romantique, en 1857, et même pour l'analyse de la culture occulte contemporaine. Cependant, ces trois thèses, appliquées à des époques culturelles radicalement différentes, font ressortir aussi l'écart infranchissable entre Renaissance et romantisme, d'un côté, entre romantisme et contemporanéité, d'un autre côté, en ce qui concerne la magie. Depuis l'époque romantique, aucune conciliation entre des aspirations magiques et des méthodes scientifiques n'est plus envisageable, malgré les efforts assidus d'Allan Kardec. La science suivra sa voie définitivement séparée de la magie, tandis que la magie continuera de se nourrir de l'Éros, à l'instar du serpent alchimique se nourrissant de lui-même. Elle sera de plus en plus fréquemment reléguée dans la baraque des vieilleries de l'histoire des idées, et c'est seulement la littérature et le cinéma qui l'en délivreront – de temps à autre. En effet, le cinéma n'est-il pas une conséquence du développement de la science et des technologies, mais qui produit et crée sans cesse de la « magie » ?

BIBLIOGRAPHIE

Baudelaire, Charles, *Oeuvres complètes*, éditées par Claude Pichois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. I-II, 1993.

³⁶ Théophile Gautier, *Avatar*, in *Récits fantastiques*, Chronologie, introduction et notes par Marc Eigeldinger, Paris, GF Flammarion, 1981, p. 303.

³⁷ Lynn L. Sharp, *Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth Century France*, Plymouth, Lexington Books, 2006, pp. 85-86, souligne que pour *Spirite* Gautier s'est directement inspiré du *Livre des médiums* de Kardec. Sharp suit en cela les commentaires de P. Laubriet, dans l'édition de Théophile Gautier, *Spirite*, Paris/Genève, Ressources, 1979.

- Blécourt, Willem de, « “Sabrina, You’re Not Yourself.” The Borrowings of Sabrina Spellman », in *Studia UBB Dramatica*, nr. 1/2020, édité par Ioan Pop-Curșeu et Delia Enyedi, pp. 227-244.
- Bowman, F. P., *Éliphas Lévi visionnaire romantique*, Préface et choix de textes par Frank Paul Bowman, Paris, PUF, 1969.
- Couliano, Ioan Peter, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, « Idées et recherches », 1984.
- Eliade, Mircea, « L’Occulte et le monde moderne », in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Traduit de l’anglais par Jean Malaquais, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1978, pp. 63-92.
- Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, 1994.
- Ficino, Marsilio, *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l’Amour*, texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Freund, Gisèle, « La Photographie sous le Second Empire », in *Photographie et société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1974, pp. 57-69.
- Gautier, Théophile, *Récits fantastiques*, Chronologie, introduction et notes par Marc Eigeldinger, Paris, GF Flammarion, 1981.
- Gautier, Théophile, *Spirite*, Paris/Genève, Ressources, 1979.
- Hemmert, Danielle, Roudène, Alex, *Histoire de la magie, de l’occultisme et des rites secrets*, Paris, Éditions de l’Érable, François Beauval Éditeur, Tome 7 : *Au siècle d’Allan Kardec. L’occultisme au XIX^e siècle*, 1971.
- Kardec, Allan, *Le Livre des esprits*, Croissy-Beaubourg, Dervy-Livres, 1991.
- Lachapelle, Sophie, *Investigating the Supernatural. From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853–1931*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2011.
- Lantier, Jacques, *Le spiritisme ou l’aventure d’une croyance*, Paris, Culture-Art-Loisirs, 1971.
- Lévi, Éliphas, *Secrets de la Magie*, Édition établie et présentée par Francis Lacassin, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000.
- Mercier, Alain, *Éliphas Lévi et la pensée magique au XIX^e siècle*, Paris, Seghers, « La Table d’Émeraude », 1974.
- Monroe, John Warne, *Laboratories of faith: Mesmerism, spiritism, and occultism in modern France*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2008.
- Pasi, Marco, « L’Art contemporain et la mode de l’occulte », in *Science, Fables and Chimeras: Cultural Encounters*, éd. par Laurence Roussillon-Constanty et Philippe Murillo, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 121-132.
- Sharp, Lynn L., *Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth Century France*, Plymouth, Lexington Books, 2006.
- Vadé, Yves, *L’Enchantement littéraire. Écriture et magie de Chateaubriand à Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1990.

Acknowledgements: This work was supported by a grant of the Ministry of Education and Research, UEFISCDI PN-III-P1-1.1-TE-2016-0067, contract number 135/2018, with the title *Iconography of Witchcraft, an Anthropological Approach: Cinema, Theatre, Visual Arts*, project manager Ioan Pop-Curșeu.